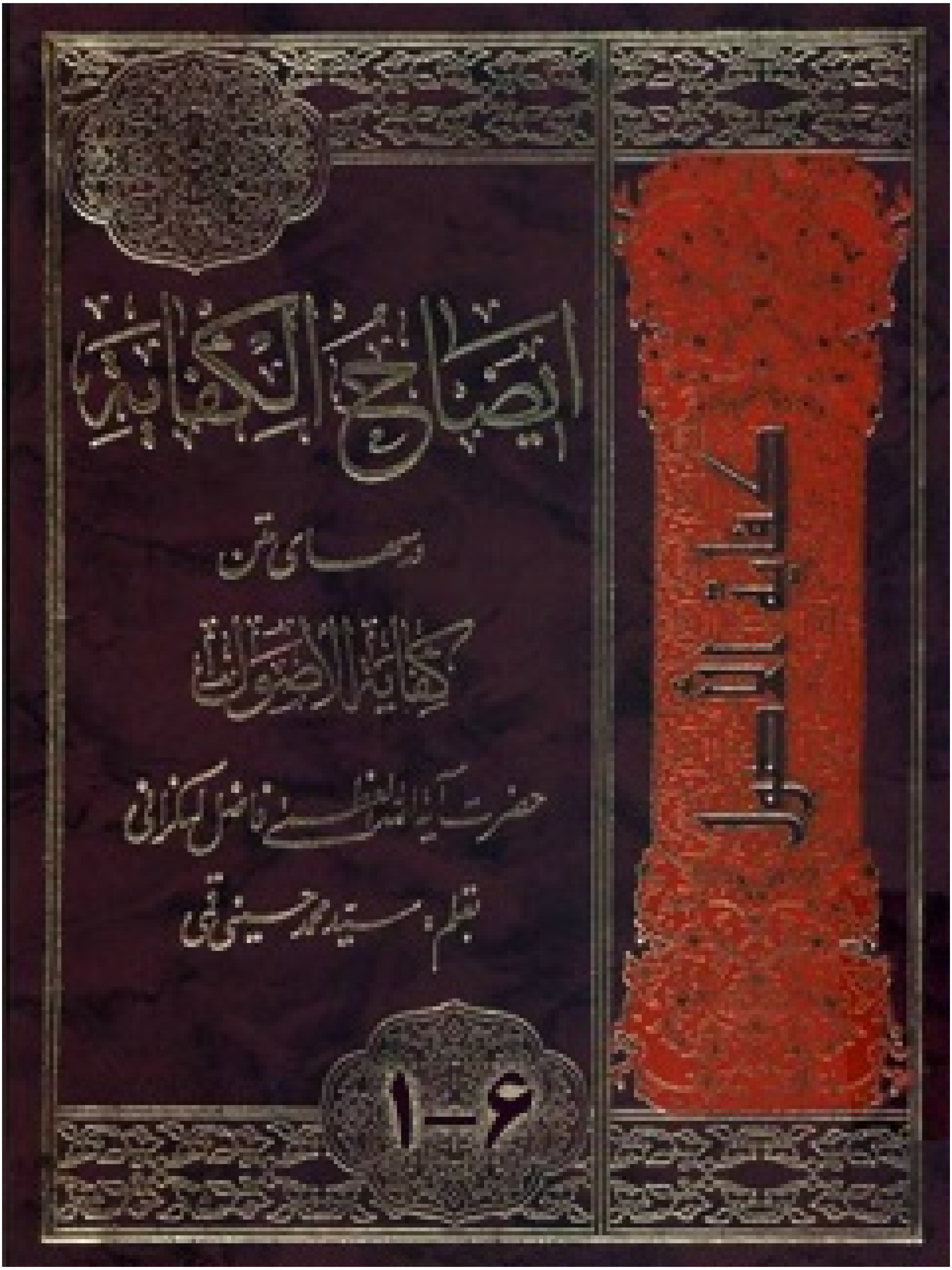

ایضاح الکفایة
درسهای متن
کفایة الاصول
حضرت آیة الله العظمی فاضل لنکرانی
بقلم سید محمد حسینی قمی
۱-۶

بسم الله الرحمن الرحیم

ایضاح الکفایه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

نوح

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

ایضاح الکفایه

مشخصات کتاب

سرشناسه : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی : کفایه الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی/ بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر : قم: نوح، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

شابک : ۹۰۰۰ ریال: ج.۱ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۱-۷ : ؛ ۱۶۵۰۰ ریال (ج.۱، چاپ سوم) ؛ ج.۲ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۳۵۰۰ریال (ج.۲، چاپ دوم) ؛ ۱۸۰۰۰ ریال:ج.۳ ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ۱۷۵۰۰ ریال (ج.۳، چاپ دوم) ؛ ج.۳، چاپ چهارم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ : ؛ ج.۴: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵ ؛ ۲۱۰۰ ریال (ج.۵، چاپ اول) ؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج.۵، چاپ دوم) ؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج.۵، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۷-۶ : ؛ ۹۰۰۰ ریال (ج.۶) ؛ ج.۶، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۱ :

یادداشت : کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمدکاظم آخوندخراسانی است .

یادداشت : ج.۲(چاپ دوم: ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۱و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۵)

یادداشت : ج. ۳ و ۴ (چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت : ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۷۱)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ دوم: بهار ۱۳۷۵)

یادداشت : ج. ۵ (چاپ سوم: پائیز ۱۳۸۰)

یادداشت : ج. ۶ (چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷)

یادداشت : ج.۶ (چاپ سوم: زمستان ۱۳۸۲).

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه‌الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ - ، گردآورنده

شناسه افزوده : آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق . کفایه‌الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸ /آ۳ک۷۰۲۱۶ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : م۷۵-۲۵۶۰

جلد اوّل

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷

[مقدمه استاد]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمد للّه رب العالمین و الصّلاة و السّلام علی خیر خلقه و اشرف بریته محمّد «ص» و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و اللعن الدّائم علی اعدائهم الی یوم الدّین و بعد جناب مستطاب حجة الاسلام آقای سیّد محمّد حسینی قمی دامت افاداته که از فضلاء ارزنده و فعّال حوزه علمیّه قم بشمار می‌آیند با سعی و تلاش پیگیر خود به منظور تسهیل آشنائی با مطالب کفایة الاصول، مرحوم محقق خراسانی قدس سرّه الشریف، آخرین دوره بحث کفایة الاصول اینجانب را با تغییراتی متناسب با نوشتار و به صورتی بدیع تنظیم نموده که تاکنون دو جلد از مباحث عقلیه با اسم ایضاح الکفایة چاپ و منتشر گشته و اینک اوّلین جلد از مباحث الفاظ را در اختیار قرار می‌دهند، اینجانب موفق به ملاحظه قسمتی از آن شدم حقّا در این رابطه زحمت بسیار متحمّل شده‌اند، امید است خداوند متعال این خدمت علمی را مورد قبول قرار داده و بر توفیقات ایشان بیفزاید.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۸

نموذج من مخطوطة کتاب «کفایة الاصول» بخط مؤلفه الشیخ الآخوند الخراسانی، و هی من مخطوطات مکتبة مجلس الشوری الاسلامی.

متّخذ از کتاب کفایة الاصول طبع مؤسّسه آل البیت (ع)

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۹

مقدّمه: [نگارنده]

«سپاس و ستایش مر خدای را جلّ جلاله که آثار قدرت او بر چهره روز روشن تابان است و انوار حکمت او در دل شب تار درفشان، بخشاینده‌ای که تار عنکبوت را سدّ عصمت دوستان کرد، جبّاری که نیش پشه را تیغ قهر دشمنان گردانید».

سلام و درود خداوند «متعال» بر پیامبران او بویژه به روان پاک حضرت ختمی مرتبت و اوصیاء گرامی او باد.

درود بی‌شمار بر بقیّة اللّه الاعظم حضرت مهدی «عجّل اللّه تعالی فرجه الشّریف» شخصیّتی که باید درباره‌اش چنین گفت:

«و انّ قمیصا خیط من نسج تسعةو عشرین حرفا عن معالیه قاصر»

شکر، ایزد منّان را که در ماه مبارک رمضان سال ۱۴۱۴ بر سر سفره ضیافت خود از برکات شهر اللّه برخوردارم نمود و توفیق یافتم اثر حاضر را تکمیل نمایم و به محضر والای ولی زمان «عج» تقدیم نمایم گرچه:

لایق نبود قطره به عمّان بردن‌خار و خس صحرا به گلستان بردن

امّا چه کنم که رسم موران این است‌ران ملخی نزد سلیمان بردن

عس اللّه ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا بنون

چند تذکّر: ۱- محتوای کتاب حاضر، تدریس و تحقیق جلد اوّل کتاب کفایة

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۰

الاصول استاد اعظم، محقّق کبیر، مرحوم آخوند خراسانی ۱] «قدّس سرّه» است که در ششمین دوره از سلسله بحث‌های سطح کفایه- همراه با رساله‌ای در «طلب و اراده» «جبر و تفویض» و «سعادت و شقاوت»- توسّط حضرت آیت اللّه فاضل لنکرانی ۲] «دام

ظله العالی» انجام شده ۳].

همان‌طورکه در جلدهائی که قبلا طبع شده متذکّر شدم، مطالب کتاب به شیوه گفتاری، بیان گردیده که سعی نموده‌ام آن را به صورت نوشتاری آماده و عرضه نمایم.

۲- طرح کتاب به این نحو است که: متن کتاب کفایهٔ الاصول در قسمت بالای صفحات، طبع شده و پایان هر قسمت از متن و ابتدای شرح مربوط به آن با علامت [۱] مشخص شده است.

۳- پوزش و درخواست: ازآنجاکه امکان مصون ماندن هر اثر از اشتباه، بسیار کم است به‌ویژه از این حقیر لذا امید می‌رود چنانچه به اشتباهی برخورد نمودید، بر نویسنده، منت گذاشته، تذکّر دهید تا در چاپ‌های بعد اصلاح گردد.

۴- از باب «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» بر خود لازم می‌دانم که از زحمات صدیق معظم حضرت حجهٔ الاسلام جناب آقای حاج شیخ غلام حسین بشر دوست و همچنین از همکاری صمیمانه برادران گرامی و ارجمند، آقایان ابراهیمی و عزیزی سپاسگزاری نمایم و از درگاه ایزد منّان توفیق بیش از پیش نامبردگان را مسئلت نمایم.

۵- امید است هنگام مطالعه و در مظانّ استجابت از دعای خیر فراموشم نفرمائید.

و لا حول و لا قوهٔ الا باللّه العلی العظیم و السّلام علی عباد اللّه الصالحین.

قم، حوزه علمیّه- سیّد محمّد حسینی قمی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۱

«بسم اللّه الرّحمن الرّحیم، الحمد للّه ربّ العالمین، و الصّلاهٔ و السّلام علی محمّد و آله الطّاهرین، و لعنهٔ اللّه علی أعدائهم أجمعین» و بعد فقد رتّبته علی مقدّمهٔ، و مقاصد و خاتمهٔ.

أمّا المقدّمهٔ ففی بیان أمور:

الأوّل: انّ موضوع کلّ علم، و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذّاتیهٔ- أی بلا واسطهٔ فی العروض- هو نفس موضوعات مسائله عینا، و ما یتّحد معها خارجا، و إن کان یغایرها مفهوما، تغایر الکلّی و مصادیقه، و الطّبیعی و أفراده [۱].

مقدّمه [مصنّف

اشاره

[۱]- مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف، کتاب کفایهٔ الاصول را بر مقدّمه، مقاصد و خاتمه، مرتّب نمودند. در مقدّمه، یک سری مسائل عمومی و در رابطه با علم اصول مطرح نموده و در خاتمه کتاب، بحث «اجتهاد و تقلید» را بیان کرده ولی مطالب اصلی کتاب را تحت عنوان «مقاصد»- هشت مقصد- بیان نموده‌اند که خود بر دو قسم است. الف: مباحث الفاظ که در جلد اوّل، مطرح شده ب: مباحث عقلیّه که جلد دوّم کتاب را تشکیل داده است.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۲

امر اوّل

اشاره

مصنّف در امر اوّل، دارای یک هدف اصلی است و ضمنا مطلب یا مطالبی را به صورت جمله معترضه بیان نموده‌اند که اینک به

بیان آن هدف می‌پردازیم.

چه نسبتی بین موضوعات مسائل و بین موضوع کلّی علم وجود دارد

مثلاـ می گوئیم موضوع علم نحو، کلمه و کلام است، به دنبال آن با مسائلی از قبیل الفاعل مرفوع، المفعول منصوب و المضاف الیه مجرور، مواجه هستیم که آن مسائل، قضایائی هست که مشتمل بر موضوع و محمول می‌باشد آن‌گاه بحث، این است که چه نسبتی بین مسائل با موضوع کلّی علم- که عبارت از کلمه و کلام هست- برقرار می‌باشد و هدف اصلی در امر اوّل همان است که اشاره کردیم و به زودی به توضیح آن خواهیم پرداخت.

امّا مصنّف «ره» به صورت جمله معترضه مطلبی را بیان نموده‌اند که هدفشان دفع بعضی از اشتباهاتی است که در این رابطه شده که: منطقیین گفته‌اند موضوع هر علم، چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود بنابراین در موضوع علم، دو مطلب، اخذ شده:

اوّلاـ از عوارض آن موضوع بحث می‌شود ثانیا عوارض هم از قسم عوارض ذاتیّه است. برای بیان مطلب و به عنوان مقدّمه، توضیح می‌دهیم که:

مقدّمه: در علم منطق، عرض در مقابل ذات و ذاتیّات قرار دارد یعنی در باب کلّیّات خمس که در منطق از آن بحث می‌شود سه کلّی از آن کلّیّات، مربوط به ذات و ذاتیّات است- جنس، فصل و نوع- که نوع، مجموع جنس و فصل را تشکیل می‌دهد

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۳

مثلاـ در تعریف انسان می گوئیم «بانّه حیوان ناطق» که حیوان به عنوان جنس و ناطق- به هر معنائی که باشد- به عنوان فصل انسان مطرح است و از آن مجموعه- جنس و فصل- تعبیر به «نوع» می کنند.

و از دو کلّی از کلّیّات خمس به عرض، تعبیر می‌شود و مقصود از عرض چیزی است که داخل در ذات و ذاتیات نیست و خارج از جنس و فصل است و هیچ‌گونه دخالتی در آن دو ندارد، واضح است که عرض در برابر ذات و ذاتیّات است و برای آن، تقسیمی کرده و گفته‌اند عرض گاهی ذاتی و گاهی غریب است امّا هر دو در عرض بودن مشترك هستند.

سؤال: عرض ذاتی کدام است و عرض غریب چیست؟

جواب: برای تشخیص عرض ذاتی از عرض غریب، اعراض [۴] و موارد آن را تحقیق و تتبّع کرده و نه مورد برای آن بیان کرده‌اند.

قسم اوّل [۵]: آن چیزی که خارج از ذات شیء است- و در محلّ بحث، خارج از ذات موضوع [۶] می‌باشد- و در عین حال بر ذات، عارض می‌شود که گاهی در عروضش هیچ‌گونه واسطه‌ای ندارد.

قسم دوّم [۷]: گاهی از اوقات، واسطه در آن دخالت دارد که خود بر دو نوع است:

الف: گاهی واسطه، داخلیّه است یعنی ذاتیّات و جنس، واسطه می‌شود که آن بر شیء، عارض شود، یا فصل واسطه می‌شود که آن عارض شیء و انسان شود و الا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴

مستقیما عارض انسان نمی‌شود.

ب [۸]: گاهی واسطه، خارجیّه است یعنی آن چیزی که در عروض آن عارض واسطه می‌شود، خارج از دائره ذات و ذاتیات است.

امثله و شقوق مختلف آن‌ها: امّا در قسم اوّل که هیچ‌گونه واسطه‌ای در عروض نیست:

۱- با توجه به تقسیماتی که بین دو کلّی شده گاهی نسبت بین عارض و معروض، تساوی است یعنی بر هر چیزی که معروض، صدق می کند، عارض هم صادق است و گفته‌اند مانند «تعجّب» نسبت به انسان، هنگامی که شما می گوئید «الانسان متعجّب» عنوان

«متعجّب» بـدون واسـطه، عارض انسان می‌شود و حتّی جنس و فصل در آن دخالت نـدارد و نسبت متعجّب و انسان از نظر مصادیق، تساوی می‌باشد یعنی «کلّما صدق علیه الانسان، صدق علیه انّه متعجّب و کلّما صدق علیه انّه متعجّب صدق علیه انّه انسان».

۲- گاهی نسبت بین عارض و معروض، چنین است که عارض، اعمّ از معروض است اگر شما گفتید «الناطق حیوان» در این صورت، حیوانیّت، جزء ناطق نیست- البتّه جزء انسان هست- و در عروض حیوانیّت بر انسان، هیچ‌گونه واسطه‌ای وجود ندارد و در عین حال، نسبت بین ناطق و حیوان این است که عرض از معروض، اعم است.

۳- گاهی هم معروض اعمّ از عارض است اگر گفتید «الحیوان ناطق» گرچه بعضـی از حیوانات ناطق هستند امّا ناطقیّت جزء ماهیّت حیوان نیست- البتّه جزء ماهیّت انسان می‌باشد-

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۱۵

آیا در قسم سوّم و در مثال مذکور، ناطقیّت از ذاتیّات حیوان است یا این که عرض انسان است؟

واضح است که عرض انسان می‌باشد و نسبت بین آن دو، این است که عارض، اخص از معروض و معروض اعم از عارض است.

تذکّر: همان‌طور که مرحوم مشکینی هم اشاره کرده‌اند در سه قسم مذکور، هیچ‌گونه واسطه‌ای مطرح نیست.

امّا در مواردی که واسـطه داخلیّه، مطرح است: در صورتی که واسطه، داخلیّه باشد فقط دو قسم تصوّر می‌شود زیرا واسطه داخلیّه یا جنس است یا فصل و شقّ سوّمی ندارد به عبارت واضح‌تر:

اگر واسطه داخلیّه، جنس باشد طبعا اعم می‌شود و اگر فصل باشد، طبعا مساوی می‌شود و نمی‌توان تصوّر نمود که چیزی به واسـطه داخلیّه‌ای که آن واسـطه، جزئیّت داشـته باشـد و در عین جزئیّت، اخص هم باشد، چنین چیزی تصوّر نمی‌شود زیرا چیزی که جزئیّت دارد یا جنس است یا فصل و معقول نیست که چیزی جزئیّت داشته باشد و در عین حال، اخص باشد پس وقتی واسطه، داخلیّه هست دو فرض می‌توان تصوّر نمود که:

۱- چیزی به واسـطه داخلیّه اعم، عـارض معروض شود مثـل اینکه چیزی به عنوان اینکه انسان، حیوان است عارض انسان شود، مانند حساسیّت و تحرک بالاراده که اگر عنوان عرضـی داشـته باشد، عروضش برای انسان به واسطه جنس است که آن جنس، عبارت از حیوانیّت است.

۲- امّـا اگر چیزی به واسـطه فصل بر انسان، عارض شود، گفتیم به نحو تساوی خواهـد بود. مثال: اگر ناطق، ارتباطی به تکلّم داشـته باشد و معنای خودش تکلم نباشد، تکلّم

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۱۶

چیزی است که به واسطه فصل، عارض انسان می‌شود- که فصل انسان عبارت از ناطق است و نسبت ناطق با انسان، تساوی است-

تذکّر: تاکنون جمعا پنج قسم، بیان کرده‌ایم.

امّا در مواردی که چیزی به واسطه خارجیّه، عارض بر معروض شود، چهار قسم تصوّر می‌شود:

۱- گـاهی واسـطه خارجیّه با معروض، مساوی است. ۲- گـاهی واسـطه خارجیّه، اخص از معروض است. ۳- گاهی هم واسـطه، اعم است. ۴- و گاهی ممکن است واسطه خارجیّه با معروض، مباین باشد.

امّـا مثال‌هـای آن: مثـل اینکه «ضـحک» بر انسـان، عارض شود به واسـطه اینکه او متعجّب است که متعجب بودن، هم خارج از ذات است و هم بـا ذات، مسـاوی می‌باشـد کمـا اینکه در اوّلین مثـال در رابطه با تعجّب گفتیم عروضـش بلاواسطه است امّا وقتی مسئله ضحـک، مطرح می‌شود از نظر تسـاوی، ضـحک و تعجّب یکی هسـتند فقـط فرقشـان این است که تعجّب بلاواسـطه، عـارض انسان می‌شود امّـا عروض ضـحک بر انسـان به واسـطه تعجّب است که تعجّب امری می‌باشـد که خـارج از جنس و فصل انسان است و مع ذلک مساو للانسان- از نظر تطبیق بر افراد، عنوان تساوی دارد-

مثال دیگر: اگر گفتید «الحیوان ضاحک» عروض ضحک برای انسان به واسطه است و واسطه آن، انسان هست و انسان، نسبت به حیوان، خارج از ذات حیوان است و حیوان داخل در ذات انسان است پس در مثال مذکور، واسطه، اخص است و در نتیجه عروض عارض هم به واسطه یک امر اخص خواهد بود- در عین این که خارج از ذات و ذاتیّات است-

مثال دیگر: اگر تحیّز بر «ابیض» عارض شود- بما انّه جسم- در این صورت، اگر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۷

ابیض جسم شد، و تحیّز، بنا بر جسمیّت بر آن عارض شد، جسمیّت در ماهیّت ابیض دخالت ندارد ولی در عین حال نسبت بین جسمیّت و ابیض هم مانند انسان و حیوان نیست که او اخص باشد بلکه این در نقطه مقابل قرار دارد.

آنچه که جالب می‌باشد قسمت اخیر است که: واسطه در عین حال که به تمام معنا با معروض، مباین است امّا در عین حال، نقش وساطت دارد مثلا با نهادن آب بر روی آتش، آن آب، اتّصاف به حرارت، پیدا می‌کند که واسطه آن، آتش است و نسبت بین آب و آتش، تباین است ولی همین امر مباین خارجی «صار واسطة فی اتّصاف الماء بالحرارة».

مثال دیگر: «جالس السّفینة متحرّک» کسی که در کشتی می‌نشیند اتّصاف به حرکت پیدا می‌کند درحالی‌که واسطه در اتّصاف مذکور، کشتی می‌باشد و نسبت بین سفینه و انسان، تباین محض است.

نتیجه: نه مورد برای عرض بیان کردیم.

سؤال: کدام یک از اقسام مذکور، عرض غریب است و کدام یک عرض ذاتی است؟

جواب ۹]: قبل از مرحوم آقای آخوند، پاسخ سؤال مذکور، چنین داده شده که:

قسم اوّل- الانسان متعجّب- و آن دو قسمی که واسطه، جزء مساوی یا واسطه، خارج مساوی است- یعنی آن مواردی که مسئله تساوی مطرح است- گفته‌اند از عوارض ذاتیّه است.

نسبت به سه مورد از موارد اخیر- که واسطه، مباین یا اخص و یا اعم هست- اتّفاق

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۸

کرده‌اند که جزء اعراض غریبه است.

و نسبت به موردی که واسطه، جزء اعم باشد مثل اینکه انسان به واسطه حیوانیّت، معروض یک عرض شود- که واسطه، داخلیّه، ولی اعم هست- اختلاف شده که هل هی واسطة بعیدة ام غریبة و بقیه موارد هم مغفول عنه واقع شده و اصلا مورد بحث، قرار نگرفته است.

نظر مصنّف: مرحوم آقای آخوند با توجّه به موارد اختلاف و با عنایت به مواردی که مورد تعرّض، واقع نشده یک ضابطه کلّی بیان کرده‌اند که:

قبل از ملاحظه عرض غریب و عرض ذاتی، کلّا در مواردی که واسطه مطرح است دو نوع واسطه مشاهده می‌شود، یعنی واسطه در ثبوت و واسطه در عروض.

الف: اصطلاحا واسطه در عروض، آن است که عرض حقیقتا مربوط به نفس واسطه هست امّا به معروض دیگری که نسبت می‌دهیم به صورت عرض، مجاز و مسامحه هست امّا حقیقتا- همان حقیقتی که در علم بیان خوانده‌ایم- مربوط به واسطه هست.

ب: امّا واسطه در ثبوت این است که واسطه، سبب می‌شود که عرض حقیقتا عارض معروض شود.

یک مثال عرفی: فرضا دو نفر با یکدیگر اختلاف دارند، شخص ثالثی بین آن دو، آشتی و ارتباط برقرار می‌کند، ارتباط مذکور، مربوط به آن دو نفر هست امّا شخص ثالث، واسطه شده که بین آنها تصالح برقرار شود.

مثال فقهی: آب اگرچه کر باشد چنانچه یکی از اوصاف ثلاثه‌اش- رنگ، بو و طعم- تغیّر پیدا کند، نجس می‌شود در مثال مزبور با

«آب، تغیّر و نجاست» مواجه هستیم و آب، معروض، نجاست عرض، و تغیّر، واسطه است.

تغیّر، چگونه واسطه‌ای است؟

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹

نجاست که عرض تغیّر نیست بلکه آب، اتّصاف به نجاست پیدا می‌کند و معنا ندارد که تغیّر محکوم به نجاست شود، امّا در عین حال نقش تغیّر، این است که نجاست را مرتبط به آب و معروض آب می‌نماید با توجّه به توضیحات مذکور، نظر مصنّف را درباره عرض ذاتی و عرض غریب بیان می‌کنیم که:

عرض ذاتی در موردی است که واسطه در عروض نباشد که دارای دو مصداق می‌باشد:

الف: اصلا واسطه‌ای مطرح نباشد مانند تمام صوری را که بیان کردیم و هیچ‌گونه واسطه‌ای مطرح نبوده.

ب: اگر واسطه‌ای مطرح است، آن واسطه در ثبوت باشد و هنگامی که این مطلب را تفسیر، تجزیه و تحلیل می‌کنیم متوجّه می‌شویم که از موارد نه‌گانه‌ای که بیان کردیم حتّی در موردی که واسطه، مباین هم باشد یک قسمش را داخل و قسم دیگر را خارج می‌نماید چون در مورد واسطه مباین، دو مثال ذکر کردیم یک مثال آن، حرارتی بود که به وسیله آتش برای آن پیدا می‌شد لکن در همین مثال آیا وقتی آب به واسطه آتش، حرارت پیدا می‌کند نمی‌توان حقیقتا گفت «الماء حار» و اگر حرارت را به آب، نسبت دهیم مجاز است؟

ما بالحس در می‌یابیم که بعضی از آبها آن‌قدر، حرارت دارد که انسان نمی‌تواند با آن تماس پیدا کند با اینکه واسطه، مباین و غیر داخلیّه هست ولی چون واسطه در ثبوت است نام این عرض هم ذاتی می‌باشد و فقط یک قسم را خارج می‌کند و آن در موردی است که واسطه مباین باشد- امّا واسطه در عروض باشد- مانند جالس السّفینهٔ متحرّک که شما به فردی که در کشتی نشسته می‌گوئید «جالس السّفینهٔ متحرک» امّا حقیقت امر، این است که این نسبت، مجاز است و او حرکتی ندارد بلکه حقیقتا کشتی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۰

متحرّک می‌باشد لذا بالعرض و المجاز می‌گویند جالس السّفینهٔ متحرّک.

پس در حقیقت، ضابطه و تعریفی که مصنّف برای عرض ذاتی دارند این است که:

واسطه در عروض نباشد و نبودن واسطه، اعم از این است که اصلا واسطه‌ای وجود نداشته باشد یا اینکه اگر واسطه‌ای وجود دارد، واسطه در ثبوت، محقّق باشد.

تذکّر: مصنّف، بیان مذکور را تقریبا به صورت جمله معترضه ایراد نمودند تا اختلافی که در تفسیر عرض ذاتی و عرض غریب مطرح شده، خاتمه پیدا کند.

سؤال: چه سبب شده که مصنّف، عرض ذاتی را به نحو مذکور معنا نماید؟

جواب: نکته‌اش ۱۰] این است که مثلا در علم فقه در باب نماز می‌گویند «الصّلاهٔ واجبهٔ».

چه چیز باعث شده که نماز واجب شود؟

آنچه را که روایات بیان کرده‌اند این است که نماز، ناهی از فحشاء و منکر، قربان کلّ تقی و معراج المؤمن است- این‌ها واسطه شده‌اند- درحالی که نهی از فحشاء و منکر یا قربان کلّ تقی نه جزء نماز است و نه داخل آن است و در حقیقت، یک امر مباین است امّا همان امر مباین، سبب شده که نماز، متّصف به وجوب شود و این امر، تنها اختصاص به نماز ندارد بلکه شاید در بسیاری یا در همه مسائل فقهیّه، جاری باشد چه در واجبات- که دارای مصالحی می‌باشند- و چه در امر محرّمات- که دارای مفاسدی هستند- و همچنین در مستحبّات و مکروهات که مصلحت و مفسده آنها کمتر است.

پس نتیجه می‌گیریم که مصالح و مفاسد، واسطه هستند و آن مصالح و مفاسد هم مباین با آن واجبات و محرّمات می‌باشند امّا در

عین حال وقتی که می‌گویند «صلاة

الظّهر واجبة» عنوان «واجبة» را بر نفس صلات حمل می‌کنند یعنی حقیقتا «الصّلاة یتّصف بانّها واجبة و الخمر تتّصف بانّها محرّمة» لذا این امر، سبب شده که مصنّف، عوارض ذاتیّه را به کیفیّت مذکور و به صورت جمله معترضه بیان نمایند.

امّا اوّلین مطلب اصلی در این بخش از کتاب، بیان نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل آن است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل، همان نسبتی هست که بین افراد یک کلّی طبیعی با کلّی طبیعی وجود دارد.

زید، بکر و عمرو چه نسبتی با انسان دارند؟

زید و انسان در عالم مفهوم، بینشان مغایرت وجود دارد و هنگامی که کلمه زید را می‌شنوید اصلا «انسان» در ذهن شما تصوّر نمی‌شود و وقتی که از انسان بحث می‌کنید «زید» در ذهن شما نقش نمی‌بندد و اگر با نظر دقیق‌تر توجّه کنیم درمی‌یابیم که افراد یک کلّی با آن کلّی از نظر ماهیّت مغایرت دارند زیرا فرد، عبارت از ماهیّت به ضمیمه خصوصیّات فردیّه است و آن خصوصیّات فردیه با ماهیّت انسان تغایر دارند لذا حتّی تباین ماهیّتی هم بین آنها وجود دارد امّا در عین حال به حسب خارج، بین آنها ارتباط و اتّحاد، برقرار است، هنگامی که ما قضیّه «زید انسان» را تشکیل می‌دهیم می‌گوئیم حملش حمل شایع صناعی است و بدیهی است که ملاک حمل شایع صناعی، این است که بین موضوع و محمول در عالم وجود اتّحاد برقرار است گرچه در عالم مفهوم- و حتی ماهیتا- از جهتی بین آنها مغایرت تحقّق دارد پس:

همان نسبتی که بین افراد یک کلّی طبیعی و کلّی طبیعی وجود دارد، همان نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل وجود دارد مثلا شما می‌گوئید موضوع علم نحو، کلمه و کلام است و بعد هم به مسائل آن توجّه نموده می‌گوئید یک موضوع، مسئله «الفاعل»

و المسائل عبارة عن جملة من قضایا متشتّتة، جمعها اشتراکها فی الدّخل فی الغرض الذی لأجله دوّن هذا العلم، فلذا قد یتداخل بعض العلوم فی بعض المسائل، ممّا کان له دخل فی مهمّین، لأجل کلّ منهما دوّن علم علی حدّة، فیصیر من مسائل العلمین [۱].

است و موضوع دیگر «المفعول» و موضوع سوّم «المضاف الیه» می‌باشد.

سؤال: «فاعل» با کلمه و کلام چه نسبتی دارد؟

جواب: همان نسبتی که زید با انسان دارد یعنی همان‌طورکه شما در جمله «زید انسان» قضیّه حملیّه به نحو حمل شایع صناعی تشکیل می‌دهید در محلّ بحث هم به نحو حمل شایع صناعی می‌گوئید «الفاعل کلمة، المفعول کلمة و المضاف الیه کلمة» پس در حقیقت، نسبت بین موضوع کلّی هر علم با موضوعات مسائلش عبارت از همان نسبتی است که بین کلّی طبیعی و افرادش تحقّق دارد.

تذکّر: از بیانات مصنّف، دو مطلب دیگر هم استفاده می‌کنیم که:

۱- از نظر ایشان، مسلّم است که هر علمی باید دارای موضوع باشد.

۲- مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» تعریف معروف درباره موضوع- موضوع کلّ علم و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذّاتیّة ...- را هم پذیرفته‌اند منتها ایشان برای عرض ذاتی تفسیر خاصّی قائل شدند.

[۱]- گفتیم نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل آن علم، عبارت از همان نسبتی است که بین کلّی طبیعی و افراد آن، تحقّق دارد، اکنون بحث و مطلب دوّم ما این است که: آن مسائل چیست؟

شما می گوئید «الفاعل مرفوع» یک مسأله نحوی و «المفعول منصوب» مسأله دیگر و «المضاف الیه مجرور» مسأله دیگری است درحالی که قضایای مذکور نه در موضوع با یکدیگر مشترک هستند و نه در محمول زیرا عنوان فاعل، با عنوان مفعول، مغایر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۳

است و عنوان مضاف الیه با مفعول و فاعل، مغایرت دارد و همچنین در جانب محمول، عنوان «مرفوع» با عنوان «منصوب» تغایر دارد یعنی در عین حال که موضوع و محمول قضایای مذکور با هم مغایرت دارند ما تمام آنها را جزء مسائل علم نحو می‌دانیم، علّت آن چیست؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند: تمام آنها دارای یک قدر مشترک می‌باشند و آن قدر جامع، این است که:

آن مسائل در تهیّه و تحصیل یک هدف، مشترک می‌باشند و آن غرض، همان هدفی است که علم برای آن منظور تدوین شده.

مثال: غرض از علم نحو، این است که انسان از خطاء در مقال محفوظ بماند و فاعل را منصوب و مفعول را مرفوع نخواند بلکه به نحو صحیح قرائت کند پس در عین حال که موضوع، محمول و مسائل مذکور، متغایر هستند امّا همه آنها در تحصیل غرضی که علم نحو، برای آن تدوین شده مشترک می‌باشند و لذا امکان دارد که بعضی از مسائل در دو علم مطرح شوند یعنی مسأله‌ای هم جزء مسائل فلان علم باشد و هم جزء مسائل علم دیگر محسوب شود- به خاطر اینکه غرض علم «الف» را تحصیل می کند جزء مسائل آن علم است و چون هدف علم «ب» را تحصیل می کند جزء مسائل آن علم به شمار می‌رود-

مثال: در جلد اوّل کتاب کفایهٔ الاصول مسائلی داریم که هم لغوی و هم اصولی است مثلا بحث می کنیم که آیا هیئت افعل دلالت بر وجوب می کند یا نه؟

در حقیقت مسأله مذکور، دارای دو جهت می‌باشد الف: آیا واضع، هیئت افعل را برای دلالت بر لزوم و وجوب وضع کرده است یا نه- و یا مثلا برای مطلق طلب و رجحان وضع نموده که با استحباب هم سازگار است- که مسئله مذکور از مسائل اصولیّه می‌باشد

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۴

لا یقال: علی هذا یمکن تداخل علمین فی تمام مسائلهما، فیما کان هناک مهمان متلازمان فی التّرتّب علی جملهٔ من القضایا، لا یکاد انفکاکهما [۱].

فإنّه یقال: مضافا إلی بعد ذلک، بل امتناعه عادهٔ، لا یکاد یصحّ لذلک تدوین علمین و تسمیتهما باسمین، بل تدوین علم واحد، یبحث فیه تارهٔ لکلا المهمّین،

زیرا دخالت کامل در استنباط احکام الهی و فقهی دارد و کثیرا می‌بینیم که در آیات و روایات با صیغه و هیئت افعل، احکام شرعی بیان شده.

ب: از طرف دیگر، مسأله مذکور، یک مسأله لغوی است زیرا لغت و لغوی موضوع له آن را تعیین کرده که برای چه چیز وضع شده بنابراین، مسأله مذکور هم هدف لغوی را تأمین و هم غرض اصولی را تحصیل می کند لذا اگر از ما سؤال کنند که آن مسئله چگونه مسأله‌ای است پاسخ می‌دهیم که هم مسأله اصولی است و هم لغوی و هیچ مانعی ندارد که یک مسئله جزء مسائل دو علم باشد.

[۱]- سؤال: آیا ممکن است دو علم داشته باشیم که در جمیع مسائل با هم مشترک باشند، البتّه فرضش چنین است که: باید دو غرض و دو هدف باشد که ضمن اینکه دو تا می‌باشند، با یکدیگر مغایر باشند لکن با یکدیگر متلازم هم باشند- متلازمین، متغایرین باشند- یعنی آن دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند و هرکدام و هرکجا که یکی از آن دو تحقّق پیدا کرد، آن دیگری هم تحقّق پیدا کند بنابراین، طبق راه و مسیری که شما طی کردید- که ممکن است بعضی از مسائل هم مربوط به یک علم و هم مربوط به علم دیگر باشد- این مطلب، اختصاص به بعضی از مسائل ندارد بلکه امکان دارد دو علم در تمام مسائل، متّحد باشند و مع ذلک

دو کتـاب، دو علم و دو عنـوان داشـته باشـیم البتّه همـان‌طورکه بیـان کردیم این مطلب در جـائی فرض می‌شـود که بین دو غرض و هدف ملازمه باشد و هر چیز که یکی از آن دو هدف را تحصیل می‌کند بالملازمه دیگری هم حاصل شود.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۵

و اخری لأحـدهما، و هـذا بخلاف التّداخل فی بعض المسائل، فانّ حسن تدوین علمین- کانا مشترکین فی مسألهٔ، أو أزید- فی جملهٔ مسائلهما المختلفهٔ، لأجل مهمّین، ممّا لا یخفی [۱].

---

[۱]- جواب: بیان مـذکور نه تنها بعیـد است بلکه ممتنع هم می‌باشد البتّه امتناع عقلی- که مسـتلزم اجتماع نقیضـین یا ضدّین هست- نـدارد بلکه ممتنع عادی می‌باشـد یعنی عادتا نمی‌توان دو غرض و دو هـدفی داشت که بین آنها تلازم باشد به‌نحوی‌که مسأله‌ای که محصّل غرض «الف» باشد، محصّل غرض «ب» هم باشد.

حال اگر چنین ممتنع عادی تحقّق پیـدا کرد بایـد چنین فرض نمود که: نبایـد دو کتاب نوشت و ملتزم به دو علم شـد بلکه بایـد یک کتاب نوشت و نام آن را یک علم نهاد لکن باید گفت برآن، دو غرض و دو هدف مترتّب است و اگر کسی طالب آن دو است آن کتاب را بخواند و چنانچه کسـی خواهان یک غرض هم هست همان کتاب را ببیند و اگر کسـی طالب غرض دیگر هم هست همان یک کتاب را مطالعه نماید امّا اینکه دو غرض با یکدیگر متغایر هسـتند- و لو متلازم هم می‌باشند- سبب نمی‌شود که ما دو کتاب و دو علم تدوین نمائیم زیرا عقلاء چنان مطلبی را نمی‌پذیرند.

سؤال: چه فرقی بین تداخل بعض المسائل و تداخل کلّ المسائل هست؟

جواب: از نظر عقلی، فرقی بین آن دو نیست زیرا اگر تـداخل در بعض المسائل ممکن شـد، تـداخل در کلّ المسائل هم امکان‌پـذیر است امّا نکته مهم، این است که مسأله تـدوین یک علم و دو علم یا تـدوین یک کتاب و دو کتاب، یک مسـئله عقلی نیست بلکه از مسائل عرفی و عقلائی می‌باشد.

در مواردی که بعضـی از مسائل، تـداخل داشـته باشـد- ماننـد علم اصول و علم لغت که در بعضـی از مسائل بینشان تـداخل هست- عقلاء تقبیح نمی‌کنند که شما دو علم، دو کتاب و دو عنوان تدوین نمائید امّا در مواردی که تداخل در همه مسائل وجود داشته

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۶

و قـد انقـدح بما ذکرنا، أنّ تمایز العلوم إنّما هو باختلاف الأغراض الدّاعیـهٔ الی التّـدوین، لا الموضوعات و لا المحمولات، و إلا کان کلّ باب، بل کلّ مسألـهٔ من کلّ علم، علما علی حـدهٔ، کما هو واضـح لمن کان له أدنی تأمّل، فلا یکون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتّعدد، کما لا یکون وحدتهما سببا لأن یکون من الواحد [۱].

باشد، عقلاء نه تنها تحسـین نمی‌کنند بلکه تقبیح هم می‌نمایند که شـما دو علم و دو کتاب تدوین نمائید امّا تمام مسائل آنها یکسان باشد.

تمایز علوم به چیست؟

[۱]- با توجّه به مطالب اخیری که مصـنّف بیان نموده و راهی را که طی کرده‌انـد، زمینه سؤال دیگری مطرح شده که: تمایز علوم به چیست و چه سـبب شـده که علم نحو از علم فقه جـدا شـده و همچنین فقه از فلسـفه جدا گشـته و علم تفسـیر از تاریخ، ممتاز گشـته است.

مستفاد از کلام مصنّف، سه احتمال است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱- احتمال اوّل، این است که تمایز علوم را به تمایز اغراض بدانیم البتّه در مطالب اخیر هم ما به تحسین و تقبیح عقلاء، تکیه کردیم و تحسین و تقبیح عقلاء هم بر غرض و هدف اتّکاء داشت و ملاک را تعدّد اغراض دانست که قبلا توضیح دادیم.

۲- احتمال دیگر- که قائلین فراوانی دارد- این است که تمایز علوم به تمایز موضوعات است.

۳- احتمال سوّم، این است که تمایز علوم به تمایز محمولات آن باشد البتّه کسی چنین مطلبی را ادّعا نکرده و قائلی هم ندارد.

لازم به تذکّر است که «محمولات» دارای یک عنوان عامّی نیست بلکه مقصود،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷

همان محمولاتی است که در مسائل، مطرح است مانند مرفوعیّت، منصوبیّت و مجروریّت- که در علم نحو مطرح است- و مقصود از موضوعات هم همان موضوعات مسائل است که این مطلب، از تعبیر مصنّف هم استفاده می‌شود. زیرا ایشان فرموده‌اند:

و قد انقدح بما ذکرنا انّ تمایز العلوم انّما هو باختلاف الاغراض الدّاعیة الی التّدوین «لا الموضوعات و لا المحمولات» پس معلوم می‌شود که مقصودشان همان موضوعات مسائل است، کما اینکه در باب محمولات هم چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم مقصود، محمولات مسائل است.

تذکّر: یکی از احتمالات، این بود که تمایز علوم را به تمایز محمولات بدانیم و احتمال دیگر، این بود که تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانیم که مصنّف، نسبت به هر دو احتمال، اشکالی نموده‌اند که:

اگر تمایز علوم را به تمایز موضوعات یا محمولات بدانید، تالی فاسدش این است که: هر باب بلکه هر مسأله‌ای باید یک علم مستقل به حساب آید مثلا- وقتی در علم «نحو» می‌گوئیم «باب المرفوعات» بدیهی است که محمولات آن متّحد، امّا موضوعاتش مختلف است، مصنّف کلمه «بل» استعمال نموده و فرموده‌اند هر مسئله باید علم مستقلی به حساب آید مثلا در باب مرفوعات با موضوعات مختلف، مواجه هستیم مانند «الفاعل مرفوع و المبتدأ مرفوع و ...».

دلیل مصنّف «ره»: اگر ملاک تمایز علوم را به تمایز محمولات و یا موضوعات بدانیم باید هر باب یا هر مسئله را علم مستقلی محسوب نمود درحالی‌که کسی نمی‌تواند به آن، ملتزم شود.

تذکّر: کسی که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌داند، توجّه و عنایتی به موضوعات مسائل آن ندارد بلکه توجّهش به موضوع کلّی علم است- که به فرمایش

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸

ثمّ إنّه ربّما لا یکون لموضوع العلم- و هو الکلّی المتّحد مع موضوعات المسائل- عنوان خاص و اسم مخصوص، فیصحّ أن یعبّر عنه بکلّ ما دلّ علیه، بداهة عدم دخل ذلک فی موضوعیّته أصلا [۱].

مصنّف، نسبت بین آن و بین موضوعات مسائل، نسبت بین کلّی طبیعی و افرادش هست- یعنی در «نحو» همان کلمه و کلام، منظور نظر است نه عناوینی مانند «الفاعل، المفعول و المضاف الیه» زیرا این‌ها مصادیق عنوان کلمه و کلام هستند بنابراین اشکال ایشان را جواب دادیم ۱۱] امّا با توجّه به اصل و اساس بیان ایشان که بر تحسین و تقبیح عقلائی استوار بود، نتیجه می‌گیریم ملاک در تمایز علوم، بعد از مراجعه به عقلاء، اختلاف اغراض می‌باشد مثلا علم طب، صحّت بدن را تأمین می‌کند و علم و حرفه نجّاری برای شما درب و پنجره مهیّا می‌کند لذا آن دو علم با یکدیگر مغایر می‌باشد- و همچنین در سایر علوم-

نتیجه: این که تمایز علوم، بحث بسیار مهمّی است و در محلّ خودش باید مفصّلا بحث شود ولی آن مقداری که مصنّف، متعرّض شده‌اند این است که: تمایز علوم به تمایز اغراض است و تعدّد و وحدت موضوعات و همچنین تعدّد و وحدت محمولات در این زمینه، هیچ گونه نقشی ندارند.

[۱]- سؤال: آیا آن چیزی را که موضوع یک علم می‌دانید- که نسبت بین آن و بین موضوعات مسائل، نسبت کلّی طبیعی و افرادش هست- باید دارای یک عنوان خاصّی باشد یا این که لزومی ندارد که عنوان خاصّی داشته باشد، هذا اوّلا و ثانیا آیا اگر عنوان خاصّی داشته باشد ما باید آن عنوان خاص را بدانیم مثلا اگر از ما سؤال کردند که عنوان خاصّی داشته باشد ما باید آن عنوان خاص را بدانیم مثلا اگر از ما سؤال کردند که موضوع علم اصول چیست و گفتیم موضوعش آن کلّی طبیعی است که موضوعات مسائل علم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹

و قد انقدح بذلک أنّ موضوع علم الأصول، هو الکلّی المنطبق علی موضوعات مسائله المتشتّتة، لا خصوص الأدلّة الأربعة بما هی أدلّة[۱۲]، بل و لا بما هی هی ۱۳]، ضرورة[۱۴] أنّ البحث فی غیر واحد من مسائله المهمّة لیس من عوارضها، و هو واضح لو کان المراد بالسّنّة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقریره، کما هو المصطلح فیها، لوضوح عدم البحث فی کثیر من مباحثها المهمّة، کعمدة مباحث التّعادل و التّرجیح، بل و مسألة حجّیّة خبر الواحد، لا عنها و لا عن سائر الأدلّة [۱].

اصول، مصادیق و افراد آن کلّی است، کفایت می‌کند یا نه؟

جواب: دلیلی نداریم که آن موضوع باید عنوان خاصّی داشته باشد، همان‌طورکه دلیلی نداریم که دلالت کند آن عنوان خاص باید برای ما مشخّص و معلوم باشد و ممکن است به حسب واقع، یک عنوان داشته باشد امّا آن عنوان برای ما مجهول باشد و ما از طریق همین معنا به آن اشاره کنیم و نتوانیم با عنوان خاصّی از آن تعبیر کنیم و اتّفاقا در علم اصول هم مسئله، این‌چنین است که اگر از ما سؤال کنند موضوع علم اصول چیست پاسخ می‌دهیم که همان کلّی است که نسبت بین آن و بین موضوعات مسائلش، نسبت کلّی طبیعی و افرادش برقرار است و هیچ‌گونه تعبیر خاصّی درباره آن نداریم.

موضوع علم اصول چیست

[۱]- با توجّه به مطالب قبل، زمینه سؤالی مطرح می‌شود که: شما- مصنّف- بر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۰

خلاف آنچه که در ذهن ما بوده- و شیوع هم داشته- رفتار نموده‌اید زیرا آنچه که در ذهن ما بوده این است که: موضوع علم اصول، عبارت از ادلّه اربعه- کتاب، سنّت، عقل و اجماع- می‌باشد.

مصنّف «ره»: اتّفاقا نمی‌توان ادلّه اربعه را- به هیچ‌یک از دو تقدیر که اینک توضیح خواهیم داد- موضوع علم اصول قرار داد.

الف: موضوع علم اصول، نفس ادلّه اربعه می‌باشد که حتّی بحث از حجّیّت آن ادلّه هم یکی از مباحث علم اصول و بحث از عوارض ذاتی موضوع است.

ب: موضوع علم اصول، ادلّه اربعه با وصف دلیلیّت می‌باشد و لذا آن اختلاف، باعث طرح این سؤال شده که آیا موضوع علم اصول، نفس کتاب، سنّت، عقل و اجماع است یا اینکه «کتاب» مع کون وصفه حجّة موضوع علم اصول است و همچنین سنّت، عقل و اجماع با وصف دلیلیّت، موضوع علم اصول هستند.

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند شما هریک از دو قول مذکور را بپذیرید ما به شما اشکال خواهیم کرد و اگر اشکال ما وارد شد، نتیجه‌اش این می‌شود که نمی‌توان موضوع علم اصول را ادلّه اربعه دانست و اصلا نمی‌توان عنوانی برای آن ذکر کرد بلکه می‌گوئیم موضوع علم اصول، همان است که منطبق بر موضوعات مسائلش می‌شود البتّه بعضی از بزرگان و متأخّرین، عنوان «الحجّة فی الفقه» را برای آن ذکر نموده‌اند.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۱

اشكال مصنّف: اگر شما ادلّه اربعه را موضوع قرار دهيد، اشكالش اين است كه قسمتى از مسائل مهمّ علم اصول، از مسأله اصولى بودن خارج مى‌شود.

توضيح ذلك: يكى از مسائل مهمّ علم اصول كه ثمرات فراوانى هم دارد، بحث حجّيّت خبر واحد است، اگر شما ادلّه اربعه- چه با وصف دليليّت و چه ذات آنها- را موضوع علم قرار داديد، لازمه‌اش اين است كه از اصولى بودن خارج مى‌شود زيرا:

شما در مورد خبر واحد، بحث مى‌كنيد كه اگر زراره، خبرى را از امام صادق «عليه السّلام» بيان كرد، آن روايت، حجّت است يا نه، اكنون سؤال ما اين است كه:

بحث مذكور، بحث از عوارض چيست؟

آيا بحث از عوارض سنّت است؟

شما سنّت را چگونه معنا مى‌كنيد، اصطلاح رسمى در باب سنّت، نفس قول، فعل و تقرير معصوم «عليه السّلام» است نه خبرى كه حكايت از قول امام «عليه السّلام» مى‌كند و روايت زراره، سنّت نيست بلكه قول، فعل و تقرير امام «عليه السّلام» سنّت به حساب مى‌آيد.

آيا وقتى شما بحث مى‌كنيد روايت زراره، حجّت است يا نه بحث از عوارض سنّت نموده‌ايد؟

اگر چنين است بايد سنّت را موضوع قرار دهيد، موضوع كه قول الامام نيست موضوع، روايت زراره هست و روايت زراره هل هو حجّة ام لا، پس: آنچه را كه موضوع قرار مى‌دهيد سنّت نيست و آنچه سنّت است، شما بحث از عوارضش نمى‌كنيد.

و همچنين در باب تعادل و تراجيح كه دو خبر با يكديگر تعارض مى‌كنند، بحث مى‌شود كه قاعده كلّى چيست و همچنين مقتضاى اخبار علاجيّه چه چيز است فرضا زراره، روايت نموده كه نماز جمعه در عصر غيبت، واجب است امّا محمّد بن مسلم

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۲

و رجوع البحث فيهما- فى الحقيقة- إلى البحث عن ثبوت السّنّة بالخبر الواحد، فى مسألة حجّيّة الخبر- كما افيد- و بأىّ الخبرين فى باب التّعارض، فإنّه أيضا بحث فى الحقيقة عن حجّيّة الخبر فى هذا الحال غير مفيد، فانّ البحث عن ثبوت الموضوع، و ما هو مفاد كان التّامّة، ليس بحثا عن عوارضه، فإنّها مفاد كان النّاقصة.

لا يقال: هذا فى الثّبوت الواقعى، و أمّا الثّبوت التّعبّدى- كما هو المهم فى هذه المباحث- فهو فى الحقيقة يكون مفاد كان النّاقصة.

فإنّه يقال: نعم، لكنّه ممّا لا يعرض السّنّة، بل الخبر الحاكى لها، فإنّ الثّبوت

روايتى را نقل كرده كه در عصر غيبت نماز جمعه، واجب نيست در فرض مذكور، شما تعارض روايتين را مورد بحث قرار مى‌دهيد كه اكنون كه دو روايت با يكديگر متعارض شده وظيفه چيست.

آيا در فرض مزبور شما از قول، فعل يا تقرير امام «عليه السّلام» بحث مى‌كنيد؟ ما نمى‌دانيم، شايد امام «عليه السّلام» هيچ‌كدام از آن دو را بيان ننموده باشند، و زراره ثقه، روايت مى‌كند كه قال الامام «عليه السّلام» كذا، لكن به حسب واقع شايد اصلا چنان قولى نبوده لذا مصنّف فرموده‌اند:

اگر شما موضوع علم اصول را ادلّه اربعه- به هريك از دو تقدير- قرار دهيد، مى‌بينيم در قسمتى از مباحث بسيار مهم و پرثمر علم اصول ۱۵]، بحث از عوارض قول، فعل و تقرير معصوم «عليه السّلام» نشده، ضمنا شيخ اعظم «ره» توجيهى در اين زمينه نموده كه مصنّف به آن اشاره و سپس آن را رد نموده‌اند.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۳

التّعبّدی یرجع الی وجوب العمل علی طبق الخبر کالسّنّة المحکیّة به، و هذا من عوارضه لا عوارضها، کما لا یخفی.

و بالجملة: الثّبوت الواقعی لیس من العوارض، و التّعبّدی و إن کان منها، إلّا أنّه لیس للسّنّة، بل للخبر، فتأمّل جیّدا [۱].

---

[۱]- خلاصه فرمایش شیخ انصاری «ره»[۱۶]: مرحوم شیخ، توجیهی را در خبر واحد بیان کرده‌اند که اگر مورد قبول واقع شود، نظیر همان توجیه را در باب تعادل و تراجیح و تعارض خبرین می‌توان جریان داد.

ایشان فرموده‌اند: عنوان بحث را در باب حجّیّت خبر واحد تغییر داده و به نحوی که در کتب اصولی بحث شده- یعنی خبر الواحد هل هو حجّة ام لا- آن را مطرح نمی‌کنیم بلکه موضوع را همان سنّت اصطلاحی قرار داده و می‌گوئیم «قول المعصوم هل یثبت بخبر زرارة ام لا» که ما در این صورت موضوع مسئله را قول المعصوم، فعل المعصوم یا تقریر المعصوم قرار داده و مثلا می‌گوئیم «قول المعصوم هل یثبت بخبر الواحد ام لا یثبت».

مرحوم شیخ فرموده‌اند در فرض مذکور، بحث ما در باب حجّیّت خبر واحد، بحث از عوارض سنّت اصطلاحی است زیرا ما سنّت اصطلاحی- قول، فعل یا تقریر معصوم- را موضوع و محمولش را هل یثبت او لا یثبت قرار داده‌ایم.

تذکّر: فرمایش مرحوم شیخ در رابطه با خبر واحد هست امّا اگر آن بیان، درست باشد در باب خبرین متعارضین هم جریان پیدا می‌کند که:

قول معصوم «علیه السّلام» به وسیله کدامیک از خبرین متعارضین ثابت می‌شود و مثلا در موردی که یکی از خبرین، دارای ترجیح باشد، می‌گوئیم قول معصوم «علیه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴

السّلام» به وسیله خبر ذو الترجیح، ثابت می‌شود و ...

ایراد مصنّف «ره»: چنانچه شما در باب حجّیّت خبر واحد، صورت مسئله، موضوع و محمول را هم تغییر دهید و موضوع را قول، فعل و تقریر معصوم «علیه السّلام» قرار دهید، مشکلی حل نخواهد شد و سؤال ما از شما- شیخ اعظم «ره»- این است که:

شما که می‌گوئید «قول المعصوم هل یثبت بخبر العادل» مقصودتان از ثبوت چه نوع ثبوتی هست؟

تذکّر: ثبوت بر دو نوع است: الف: ثبوت واقعی و حقیقی که مفاد «کان» تامّه هست و نیازی به خبر ندارد مثلا معنای جمله «کان زید» عبارت از وجد زید و ثبت زید می‌باشد یعنی زید، وجود و حقیقت دارد و او معدوم نیست.

ب: ثبوت تعبّدی: معنایش این است که انسان، موظّف است برطبق آن، عمل نماید خواه واقعیّت داشته باشد یا نه.

مرحوم آقای آخوند کانّ از شیخ اعظم «قدّس سرّهما» سؤال می‌کنند که وقتی شما چنان قضیّه‌ای- قول المعصوم هل یثبت بخبر العادل ام لا- ترتیب می‌دهید، آیا مقصودتان ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبّدی؟

اگر منظورتان ثبوت واقعی باشد، اعتراضی به شما نداریم و شما بحث کنید که قول معصوم «علیه السّلام» با خبر زرارة، ثابت می‌شود یا نه امّا اشکال دیگری تولید می‌شود که:

مثلا ما موضوع علم را چنین تعریف کردیم که «ما یبحث فیه عن عوارضه الذّاتیة ...» اکنون پرسش ما این است که:

آیا بحث از وجود و عدم را می‌توان بحث از عوارض، نام گذاشت و شما که بحث

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۵

می‌کنید قول امام صادق «علیه السّلام» به وسیله قول زراره، ثابت می‌شود یا نه، واقعا بحث از عوارض قول امام می‌کنید؟ خیر کما اینکه وقتی به صورت کان تامّه می‌گوئید زید، وجود دارد، از عوارض زید، بحث نمی‌کنید بلکه بحث شما درباره اصل تحقّق و عدم تحقّق زید است.

و اگر مقصودتـان ثبوت واقعی و حقیقی نباشـد بلکه منظور، ثبوت تعبّـدی باشـد، گفتیم مفهوم و معنـای ثبوت تعبّـدی، وجوب عمل برطبق خبر زراره می‌باشد.

سؤال: آیا وجوب عمل برطبق خبر عادل و زراره از احکام قول امام صادق «علیه السّلام» است یا از احکام خبر زراره می‌باشد؟

در فرض قبـل اصـلا بحث از عوارض مطرح نبود بلکه بحث دربـاره وجود و عـدم وجود بود اما در فرض مـذکور، بحث از عوارض مطرح است امّا باید دید «معروض» چیست؟

هنگـامی که گفته می‌شود بر شـما واجب است که عمل کنیـد بایـد دیـد که عمل برطبق چه چیز لازم است. واضـح است که در این فرض، خبر زراره، دارای وجوب عمل تعبّدی است نه قول امام «علیه السّلام»، آری در علم کلام درباره وجوب عمل برطبق قول امام «علیه السّـلام» بحث می‌کنیم نه در علم اصول و مـا اینجا بحث کلامی نـداریم بلکه در محلّ بحث، هنگامی که دقّت می‌کنیم متوجّه می‌شویم که «وجوب العمـل» معروضـش، خبر زراره است نه قول الامـام «علیه السّـلام» و اصـلا در علم اصول بحث نمی‌کنیم که آیا واجب است برطبق قول امام صادق «علیه السّلام» عمل کرد یا نه.

خلاـصه اشـکال مصـنّف بـه کلاـم شـیخ اعظـم «قـدّس سـرّهما»: اگر منظـور از «ثبـوت» ثبـوت واقعی است در این صـورت، بحث از عوارض، مطرح نیست و اگر مقصودتان ثبوت تعبّدی است در این فرض، بحث از عوارض می‌کنید امّا معروضش سنّت حاکیه، یعنی نقل زراره می‌باشد- این مطالب در صورتی است که مقصود از سنّت

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۶

و أمّا إذا کان المراد من السّـنّهٔ ما یعمّ حکایتها، فلأنّ البحث فی تلک المباحث و إن کان عن أحوال السّـنّهٔ بهذا المعنی، إلّا أنّ البحث فی غیر واحـد من مسائلهـا، کمبـاحث الألفـاظ، و جملـهٔ من غیرهـا، لاـ یخصّ الأدلّهٔ، بـل یعمّ غیرهـا، و إن کـان المهم معرفـهٔ أحوال خصوصها، کما لا یخفی [۱].

همان سنّت اصطلاحی باشد-

[۱]- اگر شـما سنّت را به معنای اعمّی گرفتیـد که هم سـنّت محکیّه و هم سـنّت حاکیه، هر دو موضوع علم اصول شدنـد، یعنی هم «قول، فعل و تقریر امام «علیه السّـلام»» و هم (خبر زراره و امثال آن) در دائره سنّت و موضوع علم اصول قرار گرفت، در این صورت اشکال قبلی ما دفع می‌شود امّا اشکال دیگری پیش می‌آید که:

بسیاری از مباحث علم اصول- غیر از آن مباحثی که قبلا بیان کردیم ۱۷]- نه ربطی به سـنّت حاکیه دارد نه ارتباطی با سنّت محکیه پیدا می‌کند.

مثال: هنگامی که شـما بحث می‌کنیـد که هیئت افعل دلالت بر وجوب می‌کنـد یا نه، بحث مـذکور از همان مباحثی است که گفتیم تـداخل علمین شـده و یک بحث لغوی است و آیا شـما در بحث خود، قیـد می‌کنیـد که: آن هیئت افعل که در کتاب و سـنّت، واقع شده دلالت بر چه چیز می‌کند؟

بدیهی است که چنان قیدی را مطرح نمی‌کنید بلکه بحث شـما عام است و لذا از طریق تبادر، اوامر موالی نسـبت به عبید و امثال آن استـدلال می‌کنیـد و آنهـا را شاهـد بر مـدّعای خود قرار می‌دهیـد پس معلوم می‌شود بحث شـما عام است و به‌علاوه در علم اصول، بعضـی از مطالب و مباحث عقلیّه مطرح است که اصـلا ربطی به ادلّه اربعه ندارد مانند بحث مقدّمه واجب یا بحث اجتماع امر و نهی مثلا در بحث مقدّمه واجب

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۷

و یؤیّـد ذلـک تعریف الأصول، بأنّه (العلم بالقواعـد الممهّـدهٔ لاسـتنباط الأحکام الشّـرعیّهٔ)، و إن کان الأولی ۱۸] تعریفه بأنه (صـناعهٔ

یعرف بها القواعـد التی یمکن أن تقع فی طریق اسـتنباط الأحکام، أو التی ینتهی إلیها فی مقام العمل)، بناء علی أنّ مسألهٔ حجّیّهٔ الظّنّ علی الحکومهٔ، و مسائل الأصول العملیّهٔ فی الشّـبهات الحکمیّهٔ من الأصول، کما هو کذلک؛ ضـرورهٔ أنّه لا وجه لالتزام الاسـتطراد فی مثل هذه المهمّات ۱۹] [۱].

می گوئیـد: اگر مولاـ چیزی را واجب کرد، عقـل، حکم می کنـد که مقـدّمه‌اش هم واجب است یا نه، آن مطلب چه ارتباطی به قول، فعـل و تقریر معصوم «علیه السّـلام» یا خبر زراره دارد بلکه یک بحث عقلی است و اساس آن‌هم همین مسائل، اوامر و الزامات عرفیّه و امثال آنها می‌باشد.

آیا شما وقتی بحث می‌کنید که اجتماع امر و نهی در شیء واحد ذو عنوانین جایز است یا نه، بحث خود را به آن نهی و امری که در کتاب و سنّت واقع شده، مقیّد می‌نمائید؟ خیر! لذا مصـنّف فرموده‌اند چه مقصود از سـنّت، احتمال اوّل- سنت حاکیه- و چه احتمال دوّم- سنّت حاکیه و محکیّه- باشد نمی‌توان موضوع علم اصول را ادلّه اربعه دانست- نه ذات ادلّه و نه ادلّه با وصف دلیلیّت-

[۱]- مصنّف «ره» مؤیّدی به نفع خود در رابطه با این که موضوع علم اصول،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸

اختصاصی به ادلّه اربعه ندارد، اقامه نموده‌اند:

اصولیین در تعریف علم اصول اشـاره‌ای به ادلّه اربعه ننموده و آن را چنین تعریف کرده‌انـد: «بانّه العلم بالقواعـد الممهّـدهٔ لاسـتنباط الاحکام الشّرعیّهٔ» یعنی علم اصول، قواعد و ضوابطی است که آماده و ممحّض شده تا این که مجتهد بتواند احکام شرعی را استنباط نماید.

تذکّر: مصـنّف از فرصت اسـتفاده کرده، ضمن این که تعریف مذکور را به عنوان مؤیّد ذکر نموده فرموده‌اند اولی این است که علم اصول را چنین تعریف کنیم: «انّه صـناعهٔ یعرف بها القواعد التی یمکن ان تقع فی طریق اسـتنباط الاحکام او التی ینتهی الیها فی مقام العمل بناء ...» یعنی علم اصول، صـناعت و فنّی است که برای انسان، این معرفت را ایجاد می‌کنـد که انسان به وسیله آن قواعـدی را می‌شناسد که آن قواعد بر دو نوع ۲۰] و دارای یکی از این دو خصوصیّت می‌باشد.

الف: آن قواعـد در طریق اسـتنباط احکام الهی واقع می‌شود ماننـد اکثر بحث‌های معمول، یعنی بحث خبر واحـد، هیئت افعل و امثال آنها و به عبارت روشن‌تر هنگامی که انسان برای اسـتنباط حکم الهی، قضـیّه و قیاسـی تشکیل می‌دهد آن قاعده فقهیّه، کبرای قیاس قرار گرفته و در طریق استنباط واقع شود.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۹

ب: بعضـی از قواعـد هم جزء علم اصول است امّـا در طریق اسـتنباط، نقشـی نـدارد لکن مجتهـد در مقـام عمل به آن قواعـد، منتهی می‌شود یعنی آخرین چیزی که مجتهد باید به آن تمسّک کند، همان قواعد است.

چرا مصنّف «ره» در تعریف مشهور، تصرّف نموده و آن را تغییر دادند؟

قوله «بناء علی ان مسألهٔ حجّیّهٔ الظّن علی الحکومهٔ و مسائل الاصول العملیّهٔ فی الشّبهات الحکمیّهٔ من الاصول ...».

عبارت مذکور، دلیل بر این است که چرا گفتیم اولی این است که علم اصول را به نحو مزبور، باید تعریف نمود.

مصنّف به خاطر دو جهت تعریف مشهور را تغییر داده‌اند:

۱- در بـاب انسـداد- که نتیجه‌اش حجّیّت ظن است- اختلافی واقع شـده که آیـا نتیجه دلیـل انسـداد، حجّیّت مظنّه به نحو کشف یا حجّیّت ظن به نحو حکومت است.

معنای کشف، این است که اگر دلیل انسداد را پذیرفتیم، بگوئیم کشف می‌کنیم که «شارع» مقدّس در آن شرائط- تمامیّت مقدّمات

دلیل انسـداد- مظنّه را حجّت قرار داده یعنی همان‌طور که شارع، خبر واحد را که یکی از ظنون خاصّه است، حجّت قرار داده، مطلق ظن را هم حجّیّت بخشیده است.

امّا اگر گفتیم نتیجه مقدّمات دلیل انسداد، حجّیّت مظنّه به نحو حکومت ۲۱] است، در این فرض، مظنّه، یک حجّت عقلیه است و در این صورت، نمی‌توانـد- صادق نیست- کبرای قیاس استنباط قرار گیرد زیرا ظاهر آن «استـنباط» استـنباط قطعی و یقینی است گرچه حکم ظاهری مطرح است امّا استنباط، قطعی است یعنی وقتی خبر عادل حجّت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۰

شد، و زراره هم روایتی را نقل کرد که دلالت بر وجوب نماز جمعه می‌نمود، ما به طور قطع، استنباط می‌کنیم که نماز جمعه واجب است امّـا «ظن» بنـا بر حکومت به‌هرحـال «ظن» است و استـنباط از طریق مـذکور، ظنی است نه قطعی در نـتیجه اگر بخواهیم تعریف مشـهور را بپـذیریم، لازمه‌اش این است که حجّیّت مظنّه بنا بر حکومت، جزء مسائل علم اصول نباشـد درحالی‌که نمی‌توان آنها را به عنوان استـطراد مطرح نمود و حتما بایـد جزء مسائل علم اصول به حساب آورد پس در نتیجه باید تعریف علم اصول، توسـعه داشـته باشد، تا شامل آن‌هم بشود.

۲- اختلافی هست که آیـا مباحث اصـول عملیّه، جزء مبـاحث فقهی است یـا اینکه جزء مبـاحث اصـولی می‌باشـد. مرحـوم شـیخ و همچنین مرحوم مصنّف «قدّس سرّهما» و جمعی از دیگر بزرگان، این مسئله را پذیرفته‌اند که:

اصـول عملیّه‌ای که در شـبهات موضـوعیّه جـاری می‌شـود، جزء علم اصول نیست امّـا اصول عملیّه‌ای که در شـبهات حکمیّه جـاری می‌شود، جزء مباحث علم اصول می‌باشد لازم به تذکّر است که مصنّف «ره» چندان اتّکائی به آن مطلب ندارد، لذا فرموده‌اند:

«بناء علی ان مسألة حجّیّة الظّن علی الحکومة و مسائل الاصول العملیّة[۲۲] فی الشّبهات الحکمیّة من الاصول ...».

لکن نکته بحث، این است که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۱

اگر مـا تعریف اوّل- تعریف مشـهور- را بپـذیریم، لـازمه‌اش این است که مسائـل اصول عملیّه جـاری در شـبهات حکمیّه، خـارج از تعریف مذکور باشد زیرا اصول عملیّه‌ای که در شـبهات حکمیّه جاری می‌شوند خودشان حکم شرعی و فقهی هستند، فرضا مثل این که کسی از طریق استصحاب نتیجه بگیرد که نماز جمعه واجب است که نفس استصحاب دلالت می‌کند نماز جمعه، واجب است نه اینکه به وسـیله استصـحاب، وجـوب نمـاز جمعه «اسـتنباط» شـود زیرا در تعریـف مشـهور چنین آمـده: بـانّه العلم بالقواعـد الممهّـدة «الاستنباط» الـاحکام الشّرعیّة.

خلاـصه: اگر بخواهیم بر تعریف، اوّل، اقتصـار نمائیم لازمه‌اش این است که مسائل اصول عملیّه جاری در شـبهات حکمیّه، خارج از تعریف مذکور، باشد امّا طبق تعریف و تقسـیم ما که گفتیم قواعد علم اصول، دو نوع است، بعضـی از آنها در طریق اسـتنباط احکام شرعی قرار می‌گیرد و بعضـی دیگرش جزء علم اصول است امّـا در طریق اسـتنباط، نقشـی نـدارد، بلکه مجتهـد در مقام عمل به آنها منتهی می‌شود، لازمه‌اش این است که اصول عملیّه هم جزء قسم دوّم و داخل مسائل علم اصول باشد.

سؤال: چرا و به چه منظور، مرحوم آقای آخوند چنان تفصیل و اولویّتی را بیان کرده‌اند؟

جواب: فعلاـ ایشان در صـدد اثبات آن نبوده و لـذا فرموده‌انـد «بناء علی انّ مسألـة حجّیّـة الظّن علی الحکومـة و ...» یعنی بنابراین که مسأله حجّیّت ظن بر حکومت و همچنین مسائل اصول عملیّه در شـبهات حکمیه، جزء مسائل علم اصول باشـد، امّا اگر کسـی گفت آن دو، جزء مسائل علم اصول نیست در نتیجه، اولویّت مذکور هم منتفی می‌شود.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲

الأمـر الثّـانی: الوضع هو نحو اختصـاص اللفـظ بـالمعنی، و ارتبـاط خـاص بینهما، ناش من تخصـیصه به تارة، و من کثرة اسـتعماله فیه

أخری، و بهذا المعنی صحّ تقسیمه إلی التّعیینی و التّعیّنی، کما لا یخفی [۱].

امر دوّم وضع الفاظ

اشاره

[۱]- امر دوّم در بیان وضع الفاظ است. در این مبحث از جهات مختلفی می‌توان بحث نمود که بعضی از آنها فاقد ثمره عملی است از جمله اینکه:

آیا واضع الفاظ، خداوند متعال است یا اینکه الفاظ را بشر، وضع نموده ۲۳]؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳

اینک به توضیح امر دوّم می‌پردازیم:

تعریف وضع: واضح است که به لفظ «موضوع» و به معنا «موضوع له» می گوئیم امّا معنای وضع چیست؟

آیا وضع، معنای مصدری دارد یا معنای اسم مصدری؟

آیا وضع به معنای «وضع کردن»- مانند «ضرب» به معنای زدن- است یا اینکه وضع، به عمل واضع ارتباطی ندارد بلکه یک خصوصیّتی است که بین لفظ و معنا وجود دارد؟

به عبارت دیگر: آیا وضع، عبارت است از «تخصیص اللفظ بالمعنی» که یکی از صفات قائم به واضع است. یعنی واضع، لفظی را به معنائی تخصیص می‌دهد؟ یا این که تعریف وضع عبارت است از: «اختصاص اللفظ بالمعنی ...». یعنی وضع، یک نحوه، اختصاص لفظ، نسبت به معنا است- طبق تعریف اخیر، وضع از صفات لفظ است-

مصنّف، وضع را چنین تعریف کرده‌اند: «اختصاص اللفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تارة و من کثرة استعماله فیه اخری».

وضع، یک نحوه اختصاص و ارتباطی است که بین لفظ و معنا وجود دارد.

سؤال: منشأ پیدایش ارتباط مذکور چیست؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴

جواب: الف: گاهی منشأ ارتباط مذکور، تخصیص و تعیین واضع است مثلا واضع گفته است کلمه «ماء» را برای فلان مایع خارجی قرار می‌دهم لذا از تخصیص واضع، اختصاص و ارتباطی بین لفظ و معنا پیدا می‌شود.

ب: گاهی از اوقات هم منشأ ارتباط، کثرت استعمال و تعیّن است- نه تعیین واضع- یعنی واضع، لفظ را برای معنا معیّن نکرده است بلکه بر اثر کثرت استعمال لفظ در معنا یک ارتباط و انسی بین آن دو پیدا شده است که وقتی انسان آن لفظ را می‌شنود بلافاصله و بدون قرینه معنای آن در ذهن، تصوّر می‌شود.

به عنوان فرض و مثال، کلمه «صلاة» برای «دعا» وضع شده و در بدو استعمال فراوان همراه با قرینه در ارکان مخصوص- نماز- استعمال شده و در نتیجه، بین لفظ و معنا ارتباطی برقرار گردیده که اکنون با شنیدن آن لفظ و بدون نصب قرینه، معنای اخیر آن- نماز- در ذهن انسان نقش می‌بندد و لذا می گوئیم دارای وضع تعیّنی است.

قوله «و بهذا المعنی صحّ تقسیمه الی التّعیینی و التّعیّنی».

با توجه به اینکه گفتیم تعریف وضع، عبارت است از «نحو اختصاص اللفظ بالمعنی ...» صحیح است که وضع را به تعیینی و تعیّنی

تقسیم نمائیم و بگوئیم وضع یا با تعیین واضع است یا به تعیّن و کثرت استعمال لفظ در معنا امّا اگر بگوئیم وضع، عبارت است از «تخصیص اللفظ ...» در این صورت، وضع تعیّنی از فردیّت برای وضع، خارج می‌شود.

به عبارت دیگر اگر وضع را به معنای مصدری- تخصیص اللفظ ...- بگیریم در این صورت، اشکال بزرگی تولید می‌شود که نمی‌توان گفت «الوضع إمّا تعیینی و امّا تعیّنی» در حالی که در خارج مشاهده می‌کنیم چنین تقسیمی وجود دارد و ...

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵

ثمّ إنّ الملحوظ حال الوضع ۲۴]: إمّا یکون معنی عامّا، فیوضع اللفظ له تارة، و لأفراده و مصادیقه أخری؛ و إمّا یکون معنی خاصّا، لا یکاد یصحّ إلا وضع اللفظ له دون العام، فتکون الأقسام ثلاثة [۱].

اقسام وضع

[۱] واضح است که «وضع» از امور انشائیه است و با تصوّر و لحاظ، محقّق می‌شود و متقوّم به لفظ و معنا می‌باشد و همان‌طور که اخیرا بیان کردیم، وضع، یک نحو اختصاص و ارتباطی است که بین لفظ و معنا وجود دارد لذا واضع در هنگام وضع باید لفظ و معنا را تصوّر کند تا بتواند بین آن دو ارتباط برقرار نماید.

اینک به ذکر اقسام سه‌گانه وضع می‌پردازیم:

۱- وضع عام، موضوع له عام ۲- وضع عام، موضوع له خاص ۳- وضع خاص، موضوع له خاص.

تذکّر: به زودی در خصوص قسم چهارم بحث خواهیم کرد که آیا ممکن است وضع خاص ولی موضوع له عام باشد یا نه.

بیان اقسام وضع

گاهی واضع، یک معنای کلّی را که قابل انطباق بر کثیرین است، تصوّر می‌کند در این صورت می‌تواند لفظ را برای آن کلّی وضع کند و می‌تواند لفظ را برای معنای کلّی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶

وضع نکند بلکه لفظ را برای مصادیق آن کلّی وضع نماید که:

اگر لفظ را در برابر و برای آن کلّی وضع کند، می‌گویند «وضع عام» و «موضوع له» هم عام است مانند: اسماء اجناس- رجل، مرئه و انسان-

امّا چنانچه واضع، لفظ را در برابر مصادیق و افراد آن کلّی وضع نماید، می‌گویند «وضع عام» ولی «موضوع له» خاص است- مانند حروف ۲۵]-

مثلا- واضع در مورد کلمه «من» که از حروف جارّه است کلّی ابتداء را لحاظ نموده امّا لفظ «من» را برای مصادیق خارجیّه- ابتداء بصره، ابتداء کار، ابتداء مطالعه و ...- وضع نموده است.

تذکّر: در مواردی که واضع، معنای کلّی را تصوّر می‌کند دو عمل می‌تواند انجام دهد: الف- لفظ را برای معنای کلّی وضع نماید ب- می‌تواند لفظ را برای معنای کلّی وضع نکند بلکه لفظ را برای مصادیق و افراد، وضع نماید.

گاهی هم واضع، معنای جزئی را تصوّر می‌کند- می‌دانیم که جزئیت شیء به تشخّصات و خصوصیّات و وجودات خارجیّه است- و می‌گوید لفظ زید را برای فلان ذات مع التّشخص وضع نموده‌ام مثلا پدری مولود و فرزند خود را در نظر می‌گیرد و می‌گوید لفظ

«زید» را برای او وضع کرده‌ام که در اصطلاح می‌گویند، وضع خاص و موضوع له هم خاص است.
لازم به تذکّر است که در قسم اخیر وقتی واضع، معنای جزئی را لحاظ نمود، باید لفظ را برای همان معنای جزئی وضع کند و امکان ندارد که معنای جزئی را تصوّر کند، امّا لفظ را برای کلّی وضع نماید.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷

و ذلك لأنّ العامّ يصلح لأنّ يكون آلة للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها، و معرفة وجه الشّيء معرفته بوجه، بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ، لا يكون وجها للعام، و لا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته و تصوّره معرفة له، و لا لها- أصلا- و لو بوجه [۱].

مصنّف «ره» اکنون به توضیح عدم امکان قسم رابع- وضع خاص و موضوع له عام- می‌پردازند.
[۱]- اشکال: چرا در مواردی که معنای کلّی را تصوّر می‌کنیم هم می‌توانیم لفظ را برای کلّی وضع نمائیم- وضع عام و موضوع له عام- و هم می‌توان لفظ را برای کلّی وضع نکرد بلکه برای مصادیق آن وضع نمود- وضع عام و موضوع له خاص- به خلاف عکس مسئله یعنی:
چرا نمی‌توان معنای جزئی را تصوّر ولی لفظ را برای کلّی وضع نمود- وضع خاص و موضوع له عام-
شاید در بدو نظر به ذهن انسان خطور کند که فرقی بین آن دو نیست یعنی می‌توان معنای جزئی را تصوّر نمود ولی لفظ را برای کلّی وضع نمود مخصوصا با توجّه به نکته‌ای که مصنّف «ره» در صفحه اوّل کتاب کفایه ذکر کرده‌اند که:
بین کلّی و مصادیق آن- عام و افراد آن، انسان و مصادیق آن- از نظر خارج، اتّحاد و از نظر مفهوم، مغایرت وجود دارد. مفهوم انسان با مفهوم زید مغایر است یعنی وقتی لفظ انسان را می‌شنوید «زید» در ذهن شما نمی‌آید و همچنین وقتی کلمه «زید» را می‌شنوید مفهوم انسان به ذهن شما نمی‌آید و همچنین در خارج مشاهده می‌کنیم انسان و زید دو موجود نیستند بلکه یک موجود هستند لذا با توجّه به نکته مذکور:
چرا اگر کلّی را تصوّر کنیم، می‌توانیم لفظ را برای افراد و مصادیق آن وضع نمائیم امّا اگر جزئی- افراد- را تصوّر کنیم، نمی‌توان لفظ را برای کلّی وضع نمود به عبارت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸

دیگر این چه امتیازی است که برای کلّی وجود دارد.
جواب: پاسخ مصنّف، نسبت به اشکال مذکور کاملا واضح نیست امّا مقصود ایشان این است که:
در وضع الفاظ، تصوّر معنا شرط است لکن سؤال، این است که تصوّر معنا به چه مقدار، لازم است آیا باید معنا با تمام خصوصیّات و جزئیّات تصوّر شود که هیچ نقطه ابهامی نداشته باشد؟
در وضع الفاظ، تصوّر معنا با یک وصف و عنوان کافی است.- معرفة وجه الشّیء معرفته بوجه- همین‌قدر که صدق نماید فلان معنا تصوّر شد، کفایت برای وضع می‌کند مثلا اگر بخواهند لفظ انسان را وضع کنند، لازم نیست جنس، فصل، حیوان و ناطق را در نظر بگیرند بلکه اگر به نحو اجمال- نه تفصیل- تصوّر نمایند، کافی است با توجّه به آنچه که بیان کردیم:
اگر فرضا یک معنای کلّی- انسان- را تصوّر کردیم و خواستیم لفظ انسان را برای مصادیق آن وضع نمائیم، هیچ‌گونه مانعی در میان نیست و می‌توان گفت واضع، مصادیق آن را تصوّر کرده است.
سؤال: چه زمانی مصادیق تصوّر شده است؟
جواب: در تصوّر معنا لازم نیست تمام خصوصیّات، لحاظ شود بلکه اگر با یک وصف هم تصوّر شود، مانعی برای وضع وجود

ندارد و «عام» یکی از عناوین افرادش هست یعنی یکی از عناوین زید، بکر و عمرو، انسان است.

آیا مصادیق در عنوان انسانیّت مشترک نیستند؟

و آیا وصف انسانیّت وصف مصادیق نیست؟

واضح است که مصادیق انسان در عنوان و وصف انسانیّت مشترک هستند بنابراین

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹

نعم ربّما یوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه، فیوضع له اللفظ، فیکون الوضع عامّا، کما کان الموضوع له عامّا، و هذا بخلاف ما فی الوضع العام و الموضوع له الخاص، فإنّ الموضوع له- و هی الأفراد- لا یکون متصوّرا إلا بوجهه و عنوانه،

اگر عنوان انسان تصوّر شد، صدق می‌نماید که مصادیق آن تصوّر شده چون مصادیق، عناوین و اوصافی دارند که یکی از عناوین مهمّ آن «انسانیّت» است- زید انسان، عمرو انسان و بکر انسان-

خلاصه: مانعی ندارد که کلّی- انسان- را تصوّر نمود و لفظ را برای مصادیق و افراد- جزئی- وضع نمود زیرا در این صورت، مصادیق به عنوان واحد- انسان- تصوّر شده‌اند.

امّا صورت عکس مسأله قبل: اگر معنای جزئی و خاصّی- زید، بکر و عمرو- را تصوّر کردیم، نمی‌توان لفظ را برای کلّی و عام- انسان- وضع نمود زیرا خاص بما هو خاص نه عنوان عام است و نه عنوان سایر افراد. کسی که زید را تصوّر می‌کند، انسان را تصوّر نکرده است بلکه یک موجود خارجی را تصوّر نموده به عبارت روشن‌تر آن افراد، وصف برای عنوان «انسان» نیستند یعنی افراد مذکور، عنوان برای کلّی نمی‌باشند بلکه «انسان» عنوان برای افراد مذکور می‌باشد و اساس کلام مصنّف در همین قسمت است که: وقتی افراد را با کلّی و عام مقایسه می‌کنیم، عام صفت و عنوان برای افراد هست و در نتیجه هنگامی که عام را تصوّر می‌نمائیم کانّ افراد را هم تصوّر می‌کنیم امّا افراد عنوان برای عام نیستند به‌عبارت دیگر «انسان» وصف زید است نه زید وصف انسان.

خلاصه: اگر کلّی را تصوّر کردید، آن کلّی عنوان افراد هست امّا افراد عنوان برای کلّی نمی‌باشند. یکی از اوصاف کلّی- انسان- زید، بکر و عمرو نیست ولی یکی از اوصاف زید، انسان هست بنابراین قسم چهارم- وضع خاص و موضوع له عام- برای اقسام وضع امکان ندارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۰

و هو العامّ، و فرق واضح بین تصوّر الشیء بوجهه، و تصوّره بنفسه، و لو کان بسبب تصوّر أمر آخر [۱].

---

[۱]- آری گاهی انسان در ضمن اینکه مصادیق و افراد کلّی را تصوّر می‌کند، نفس کلّی را هم در نظر می‌گیرد.

بیان ذلک: انسان بعضی از اوقات، خاص را تصوّر می‌کند فرضا زید را تصوّر می‌نماید و می‌دانیم که زید وصف «انسان» نیست بلکه انسان وصف زید است لکن گاهی در ضمن و در دنبال تصوّر زید یک تصوّر ثانوی و تصوّر مستقل، نسبت به کلّی انسان پیدا می‌کند که در این صورت می‌توان به لحاظ آن تصوّر ثانوی لفظ را برای کلّی- انسان- وضع نمود به نحوی که اگر از او سؤال کنیم مگر شما انسان را تصوّر کردید می‌گوید آری انسان را تصوّر کردم امّا نه به تصوّر افراد بلکه در حال تصوّر افراد یک تصوّر دیگری نسبت به انسان نمودم که به لحاظ آن تصوّر ثانوی، لفظ را برای کلّی- انسان- وضع کردم. لازم به تذکّر است که در این صورت نمی‌گویند وضع خاص و موضوع له عام است بلکه در فرض مذکور، وضع عام و موضوع له هم عام است یعنی هم کلّی انسان، تصوّر شده و هم لفظ را برای کلّی انسان وضع نموده‌اند منتها کلّی را در دنبال تصوّر افراد لحاظ کرده‌اند و صرف اینکه کلّی را در دنبال تصوّر افراد، لحاظ نموده‌اند نقصی نیست.

لازم به تـذکّر است که در صورتی که وضع عام و موضوع له خاص باشد دو تصوّر و دو لحاظ، مطرح نیست مثلا هنگامی که انسان را تصوّر کردیـد به وسیله همین تصوّر اوّلیّه انسان می‌توانید لفظ را در برابر مصادیق آن وضع نمائید به خلاف فرض اخیر- نعم ربّما یوجب ...- که دو تصوّر مطرح بود که «وضع» به لحاظ همان تصوّر دوّم بود و ...

مصنّف در این بخش از متن کتاب فرموده‌اند:

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۵۱

و لعلّ خفاء ذلک علی بعض الأعلام، و عـدم تمیّزه بینهما، کان موجبا لتوهّم امکان ثبوت قسم رابع، و هو أن یکون الوضع خاصّا، مع کون الموضوع له عاما، مع أنّه واضح لمن کان له أدنی تأمّل [۱].

«و فرق واضح بین تصوّر الشّیء بوجهه ۲۶] و تصوّره بنفسه ۲۷] و لو کان بسبب تصوّر امر آخر».

تـذکّر: مرحوم مشـکینی عبـارت مـذکور- نعم ربما یوجب ...- را به نحو دیگری بیان کرده‌انـد[۲۸] که خلاـف عبـارت است به بیان دیگر، مصـنّف «ره» درصـدد این نبوده‌انـد که بگوینـد دو نوع خـاص داریم که بـا یکـدیگر متفـاوت هسـتند- که مشـکینی ره چنین فرموده‌اند- بلکه حالات، متفاوت است یعنی هر خاصّی را که در نظر بگیرید گاهی در ضـمن تصوّر خاص یک تصوّر ثانوی نسبت به عام برای شما پیدا می‌شود و گاهی در ضمن تصوّر خاص، تصوّر دیگری نمی‌نمائید بلکه سایر جهات خاص را در نظر می‌گیرید.

[۱]- مرحوم محقّق رشتی قـدّس سـره، صاحب کتاب بـدایع، اقسام وضع را چهار قسم دانسـته و فرموده‌انـد همان‌طور که وضع عام و موضوع له خـاص تصوّر می‌شود، وضع خـاص و موضوع له عـام هم تصوّر می‌شود یعنی هم می‌توان کلّی را در نظر گرفت و لفظ را برای افراد و مصـادیق وضع نمود، و هم می‌توان افراد را و جزئی را تصوّر کرد و لفظ را برای کلّی وضع نمود به‌عبارت دیگر چگونه می‌توان گفت که عام، عنوان افراد خودش هست امّا افراد، عنوان عام نیستند لذا ایشان قسم چهارمی- وضع خاص و موضوع له عام- هم برای اقسام وضع تصوّر نموده‌اند. امّا مصنّف فرموده‌اند:

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۵۲

ثمّ إنّه لا ریب فی ثبوت الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ کوضع الأعلام و کـذا الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، کوضع أسـماء الأجنـاس و أمّا الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فقـد توهّم أنّه وضع الحروف، و ما ألحق بها من الأسـماء[۲۹]، کما توهّم ایضا ان المستعمل فیه فیها خاصّ مع کون الموضوع له کالوضع عامّا.

و التّحقیق- حسبما یؤدّی إلیه النظر الدّقیق- أنّ حال المستعمل فیه و الموضوع له فیها حالهما فی الأسماء [۱].

«و لعلّ خفاء ذلک- الفرق- علی بعض الاعلام و عدم تمیّزه بینهما کان موجبا لتوهّم امکان ثبوت قسم رابع ...».

[۱]- تاکنون بحث ما درباره امکان اقسام وضع بود که گفتیم سه قسم وضع، تصوّر می‌شود. اکنون ببینیم چنـد قسم از اقسام مذکور، وقوع خارجی دارد- دارای مثال هست-

مثال دو قسم از اقسام وضع، واضح است:

۱- وضع خـاص موضوع له خـاص: ماننـد اعلاـم شخصـیّه، که مفهوم و معنـای جزئی را تصوّر می‌کننـد و لفظ را هم برای آن وضع می‌نمایند مانند زید و عمرو و ...

۲- وضع عام، موضوع له عام: مانند اسماء اجناس که معنا و مفهوم کلّی را لحاظ می‌کنند و لفظ را هم برای آن وضع می‌نمایند مانند بقر، غنم و ...

۳- وضع عـام، موضوع له خـاص: قبلاـ دربـاره امکان و عـدم امکان این قسم بحث کردیم و گفتیم امکان دارد که بـدیهی و واضـح

است. امّا صورت عکس آن- وضع خاص موضوع له عام- امکان ندارد.

در قسم سوّم، معنای کلّی را تصوّر می‌کنند ولی لفظ را برای مصادیق و افراد آن وضع می‌نمایند.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۵۳

آیا قسم مذکور دارای مثال روشنی هست یا نه به‌عبارت دیگر، وقوع خارجی دارد یا نه؟

ابتداء در این زمینه به ذکر سه قول می‌پردازیم:

۱- مصنّف «ره» فرموده‌اند: توهّم شده است که وضع حروف و آنچه که به حروف ملحق است- مانند اسماء اشاره، ضمائر و موصولات- عام ولی موضوع له آنها خاص است البتّه بین متأخّرین- از جمله، صاحب فصول و صاحب معالم- همین نظر مشهور است ۳۰].

مثال: واضع هنگام وضع کلمه «من» که یکی از حروف جارّه است، مفهوم کلی «الابتداء» را در نظر گرفته امّا لفظ را برای کلّی «ابتداء» وضع نکرده بلکه برای جزئیّات و مصادیق آن وضع نموده است.

۲- توهم شده است که در حروف و ملحقات آن، وضع عام موضوع له هم عام است امّا مستعمل فیه آنها خاص است مثلا مفهوم کلّی «ابتداء» تصوّر شده و لفظ «من» هم برای همان مفهوم کلّی وضع شده امّا مستعمل در مقام استعمال، آن را در افراد و مصادیق استعمال نموده است.

۳- نظر مصنّف «ره»: تحقیق مطلب، این است که حال مستعمل فیه و موضوع له در حروف ۳۱] مانند اسماء اجناس هست. یعنی همان‌طور که در اسماء اجناس، وضع عام، موضوع له و مستعمل فیه عام است در حروف هم وضع، موضوع له و مستعمل فیه عام است.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۵۴

و ذلک لأنّ الخصوصیّهٔ المتوهّمهٔ، إن کانت هی الموجبهٔ لکون المعنی المتخصّص بها جزئیّا خارجیّا، فمن الواضح أنّ کثیرا ما لا یکون المستعمل فیه فیها کذلک بل کلّیّا، و لذا التجأ بعض الفحول إلی جعله جزئیّا إضافیّا، و هو کما تری [۱].

در اسماء اجناس مانند کلمه «انسان» معنای کلّی تصوّر شده، لفظ هم برای کلّی وضع شده و در مقام استعمال هم در کلّی استعمال شده است در باب حروف هم مسئله از همین قرار است که:

واضع، کلّی «ابتداء» را لحاظ کرده، لفظ «من» را برای کلّی «ابتداء» وضع نموده و در مقام استعمال آن را در کلّی استعمال کرده است.

تذکّر: همان‌طور که ملاحظه کردید، مصنّف «ره» در باب وضع حروف نظریّه‌ای دارند که مخالف عقیده مشهور و همچنین مخالف آن قول دیگر- قول دوّم- است که هم باید دلیل خود را بیان نمایند و هم دو نظر دیگر را مستدلا رد نمایند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

[۱]- اکنون مصنّف توضیح می‌دهند که موضوع له حروف عام است و آن دو نظر را رد می‌نمایند.

مقدّمه: می‌دانید که خصوصیّت و تشخّص، ملازم با وجود است و «الشّیء ما لم یتشخّص لم یوجد» هرکجا صحبت از تشخّص و خصوصیّت می‌شود، معنایش این است که وجود در میان است تا کلّی و انسان، لباس وجود نپوشد تشخّص پیدا نمی‌کند منتها گاهی تشخّص در ضمن وجود خارجی است و گاهی در ضمن وجود ذهنی- البتّه وجودات دیگری هم داریم مانند وجود انشائی- امّا آنچه معروف و مرتبط با بحث ما است همان «وجود خارجی» و «ذهنی» است.

انسان یک طبیعت کلّی و یک عنوان عامّی است تا وجود پیدا نکند تشخّص پیدا

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۵۵

نمی کند[۳۲]. تشخّص همیشه در ضمن وجود است لکن دو وجود برای انسان تصوّر می‌شود یکی وجود خارجی که عبارت است از افرادی که شما بالحس و بالعیان ملاحظه می کنید- مانند زید، عمرو و بکر- امّا همین انسان یک وجود ذهنی هم دارد که همان صورت ذهنیّه‌ای است که با شنیدن و دیدن کلمه انسان بعد از کمی فکر درباره مفهوم آن در ذهن شما متصوّر می‌شود بنابراین وجود ذهنی انسان عبارت است از تصوّر، لحاظ و توجّه ذهنی نسبت به آن.

تعدّد وجودات خارجیّه برای شما محسوس است مثلاـ زید، یک وجود خارجی، عمرو یک وجود خارجی و بکر هم یک وجود خارجی دارد. در وجودات ذهنیّه هم تعدّد، مطرح است و تعدّد وجودات ذهنیّه بستگی به تعدّد توجّه دارد اگر شما به مفهوم انسان توجّه نمودید، یک وجود ذهنی برای آن پیدا می‌شود چنانچه مجدّدا نسبت به مفهوم انسان توجّه نمائید یک وجود ذهنی دیگر برای آن پیدا می‌شود و ... بنابراین می توان گفت تعدّد وجودات ذهنیّه یک مفهوم کلّی به‌سبب تعدّد تصوّر آن است.

بعد از بیان مقدّمه مذکور، مشهور و یا قائلین قول دوّم که می گویند- در موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خصوصیّتی مطرح است- مثلاـ موضوع له حروف خاص است و کلمه «خاص» و «خصوصیّت» را مطرح می کنند، آیا مقصودشان از آن خصوصیّت، خصوصیّتی است که مربوط به وجود خارجی است یا اینکه مرادشان خصوصیّتی است که مربوط به وجود ذهنی است؟ کدامیک از آن دو خصوصیّت مقصودشان هست؟

سؤال: در محلّ بحث، مقصود از وجود خارجی چیست؟

جواب: منظور، این است که وقتی واضع می‌خواسته، کلمه «من» را وضع کند،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۵۶

مفهوم کلّی «ابتداء» را در نظر گرفته امّا آن را برای مصادیق و افراد خارجیّه «ابتداء» وضع کرده- طبق نظر مشهور- و یا اینکه در مقام استعمال آن را در افراد و مصادیق خارجی «ابتداء» استعمال نموده- طبق نظر دوّم- و واضح است که افراد خارجی ابتداء، همان ابتداء حرکت انسان، ابتداء سفر انسان، ابتداء مطالعه انسان و امثال آن می‌باشد مثلا هنگام صبح که از منزل به طرف محلّ کارتان حرکت می کنید یک ابتداء خارجی محقّق می‌شود.

سؤال: اگر موضوع له یا مستعمل فیه حروف جزئی خارجی باشد- مصادیق خارجیّه باشد- چه اشکالی بر نظر مشهور یا قول دوّم هست؟

جواب: اشکال مهمّی که بر آنها وارد می‌باشد، این است که می‌بینیم حروف در بسیاری از اوقات در جزئیّات خارجیّه استعمال نشده‌اند بلکه در یک معنای کلّی استعمال شده‌اند و اگر موضوع له حروف، خاص باشد، چگونه در بسیاری از استعمالات در غیر موضوع له واقع شده است؟

مثال: گاهی در مقام اخبار از گذشته می گوئید «سرت من البصرهٔ الی الکوفهٔ» در این صورت، ابتداء سیر شما از نقطه مشخّصی بوده و از آن «ابتداء» اخبار نموده‌اید و اشکالی هم در میان نیست امّا اگر در مقام انشاء و امر[۳۳] بگوئید «سر من البصرهٔ الی الکوفهٔ» در این صورت، مصادیق متعدّدی برای شروع سیر وجود دارد و ابتداء سیر در اختیار شماست و از هر نقطه‌ای از نقاط بصره که حرکت نمائید و به کوفه منتهی شود با آن امر موافقت کرده‌اید لذا معلوم می‌شود که «من» در جزئی خارجی استعمال نشده است و الا اگر در جزئی خارجی استعمال شده باشد یا موضوع له آن خاص باشد، قابل

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۵۷

و إن کانت هی الموجبهٔ لکونه جزئیا ذهنیّا، حیث أنّه لا یکاد یکون المعنی حرفیّا، إلا إذا لوحظ حالهٔ لمعنی آخر، و من خصوصیّاته القائمهٔ به، و یکون حاله

انطباق بر کثیرین نمی‌باشد و مصادیق متعدّد ندارد- چون جزئی خارجی به یک فرد متشخّص است بنابراین نمی‌توان گفت حروف و از جمله «من» برای جزئیّات وضع شده.

خلاصه: اگر موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خاص- جزئی خارجی- باشد، اشکالش این است که در بسیاری از اوقات در جزئیات خارجیّه استعمال نمی‌شوند بلکه در یک معنای عام استعمال می‌شوند.

مصنّف «ره» فرموده‌اند بعضی از فحول [۳۴] به اشکال مذکور توجّه داشته و گفته‌اند معانی حروف، جزئی اضافی است می‌دانید که جزئی اضافی تحت یک کلّی قرار دارد خواه خودش کلّی باشد یا نباشد مثلا- انسان جزئی اضافی است چون تحت عنوان کلّی «حیوان» قرار دارد و زید هم جزئی اضافی است زیرا تحت عنوان کلّی «انسان» قرار دارد.

سؤال: آیا توجیه مذکور صحیح است یا خیر؟

جواب: مصنّف «ره» فرموده‌اند و هو کما تری [۳۵] زیرا واضع، کلّی «ابتداء» را در نظر گرفته و لفظ را یا برای آن کلّی وضع نموده یا برای مصادیق و افرادش و شقّ سوّمی ندارد که هم برای کلّی و هم برای مصادیقش باشد البتّه ما منکر وجود جزئی اضافی نیستیم امّا مربوط به اینجا نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۸

کحال العرض، فکما لا یکون فی الخارج إلا فی الموضوع، کذلک هو لا یکون فی الذّهن إلا فی مفهوم آخر، و لذا قیل فی تعریفه: بأنّه ما دلّ علی معنی فی غیره، فالمعنی، و إن کان لا محالة یصیر جزئیا بهذا اللحاظ، بحیث یباینه إذا لوحظ ثانیا، کما لوحظ أوّلا، و لو کان اللاحظ واحدا، إلّا أنّ هذا اللحاظ لا یکاد یکون مأخوذا فی المستعمل فیه، و إلا فلا بدّ من لحاظ آخر، متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهة انّ تصوّر المستعمل فیه ممّا لا بدّ منه فی استعمال الألفاظ، و هو کما تری [۱].

---

[۱]- اگر موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خاص- جزئی ذهنی- باشد، سه اشکال متوجّه قائلین به قول مذکور می‌شود که به زودی توضیح خواهیم داد.

سؤال: موضوع له یا مستعمل فیه حروف به چه کیفیّت می‌تواند جزئی ذهنی باشد؟

جواب: واضع، کلّی «ابتداء» را تصوّر کرده امّا لفظ را برای «کلی» ابتداء وضع ننموده بلکه برای جزئیات ذهنیّه ابتداء وضع کرده است و جزئیّات ذهنیّه ابتداء، همان ابتداهای متصوّره و همان ابتداهائی است که توجّه ذهنی به آنها شده و ...

تذکّر: در ادبیّات، تعریف اسم و حرف را خوانده‌ایم که: «الاسم کلمة تدلّ علی معنی فی نفسه غیر مقترنة باحد الازمنة الثّلاثة». معنای اسمی عبارت از آن معنائی است که خودبه‌خود استقلال دارد و تابع معنای دیگری نیست و ارتباط و اضافه‌ای به معنای دیگر ندارد. «و الحرف ما دلّ معنی فی غیره» حرف آن است که دلالت بر معنائی می‌کند امّا آن معنا در حاشیه و دنبال معنای دیگر است و ظرفش معنای دیگر و حالت و آلت برای معنای دیگر می‌باشد.

معنای اسمی و حرفی مانند جوهر و عرض می‌باشند. جوهر، قائم به ذات است و خودبه‌خود وجود دارد امّا عرض حالّ در غیر و برای غیر است مانند جسم و بیاض و فرق آن دو این است که جسم خودبه‌خود وجود دارد و قائم به ذات است امّا بیاض اگر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۹

بخواهد تحقّق پیدا کند باید در جسم محقّق شود و صفت برای جسم و حالّ در جسم باشد.

در «ابتدائیت» هم مسئله از همین قرار است که:

ابتدائیّت، خودبه‌خود محقّق نمی‌شود بلکه باید وصف برای غیر باشد باید بصره، سیر و سائری باشد که ابتدائیّت، وصف برای آن

قرار گیرد. اکنون ببینیم کیفیّت تصوّر ذهنیّت معنای حرفی چگونه است.

همان‌طور که اشاره کردیم واضع، کلّی «ابتداء» را تصوّر نموده امّا کلمه من را برای کلّی ابتداء وضع ننموده بلکه برای آن ابتدائی وضع کرده که توجّه ذهنی به آن شده و آن توجّه ذهنی هم به این صورت است که:

ابتداء را وصف برای چیز دیگر بدانیم، عرض برای شیء دیگر محسوب کنیم که خودش- ابتداء- استقلال نداشته باشد و عنوان تبعیّت برای یک معنای دیگر پیدا کند به نحوی که اگر از ما سؤال نمایند که موضوع له «من» چیست چنین تعبیر کنیم که:

«الابتداء الذی لوحظ حالهٔ للغیر- وصفا للغیر-» که لحاظ، همان تصوّر ذهنی و تصوّر ذهنی همان وجود ذهنی است چنین ابتدائی موضوع له «من» می‌باشد که جزئی ذهنی ۳۶] است.

اگر مشهور و همچنین قائل قول دوّم- که می‌گفت مستعمل فیه حروف، خاص است- چنین معنائی برای حروف قائل باشند که با کلام ادباء هم تطبیق می‌کند، سه اشکال بر آنها وارد است که اینک به بیان آن اشکالات می‌پردازیم.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۶۰

قوله «الا انّ هذا اللحاظ لا یکاد یکون ماخوذا فی المستعمل فیه و ...».

۱- اگر کلمه لحاظ و عنوان وجود ذهنی در موضوع له حروف مدخلیّت پیدا کند لازمه‌اش این است که وقتی جمله «سرت من البصرهٔ الی الکوفهٔ» را می‌گوئیم در کلمه «من» دو لحاظ، شرط و لازم باشد.

سؤال: چرا به دو لحاظ نیاز است؟

جواب: می‌دانیم که هر استعمال نیاز به لحاظ- تصوّر- دارد مثلا شما که می‌خواهید جمله «زید قائم» را استعمال نمائید، زید و قائم را لحاظ می‌کنید بنابراین وقتی استعمال محتاج به لحاظ باشد، ما در استعمال کلمه «من» نیازمند به دو لحاظ هستیم یک لحاظ برای موضوع له آن، زیرا موضوع له کلمه «من» «ابتداء» نیست بلکه «الابتداء الذی لوحظ وصفا للغیر و حالهٔ للغیر» می‌باشد- موضوع له یا مستعمل فیه بسیط نیست بلکه مرکّب است- که این کلمه «لوحظ» و لحاظ، جزء معنا و موضوع له «من» است لذا به یک لحاظ ابتدائی نیازمندیم تا معنا درست شود و سپس به یک لحاظ ثانوی نیاز داریم که مربوط به مقام استعمال است که باید به مجموع معنای «من» تعلّق گیرد خلاصه این که آن دو لحاظ مذکور عبارتند از:

الف: یک لحاظ برای تکمیل معنی زیرا معنا یا مستعمل فیه مرکّب است.

ب: یک لحاظ هم در مقام استعمال لازم است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند «و هو کما تری»[۳۷] زیرا ما بالوجدان مشاهده می‌کنیم که وقتی جمله «سرت من البصرهٔ الی الکوفهٔ» را می‌گوئیم اصلا نیاز به دو لحاظ نداریم.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۶۱

مع أنّه یلزم أن لا یصدق علی الخارجیّات، لامتناع صدق الکلّی العقلی ۳۸] علیها حیث لا موطن له إلّا الذّهن، فامتنع امتثال مثل (سر من البصرهٔ) إلا بالتّجرید و إلغاء[۳۹] الخصوصیّهٔ [۱].

---

[۱]- ۲: اگر لحاظ و عنوان وجود ذهنی- جزئی ذهنی- در موضوع له یا مستعمل فیه حروف و کلمه من مدخلیّت پیدا کند اشکال دیگرش این است که: اگر مولا امری را به صورت «سر من البصرهٔ الی الکوفهٔ» بیان کرد، شما نمی‌توانید آن امر را امتثال نمائید.

بیان ذلک: می‌دانیم که وجود ذهنی و وجود خارجی دو قسم متباین از حقیقت وجود است. امکان ندارد وجود ذهنی بر خارج، تطبیق کند و همچنین امکان ندارد وجود خارجی در ذهن تطبیق نماید مثلا وقتی شما «زید» را تصوّر می‌کنید، وجود خارجی را از او القاء می‌نمائید و الا- با وصف وجود خارجی نمی‌توان او را در ذهن تصوّر نمود بنابراین اگر مولا- گفت «سر من البصرهٔ الی

الکوفهٔ» و موضوع له یا مستعمل فیه «من» وجود ذهنی باشد شما چگونه با سیر خارجی آن را امتثال می‌کنید چون مأمور به شما موجود ذهنی است و شما در خارج یک «سیری» انجام داده‌اید، ممتنع است که امر خارجی امتثال یک مأمور به به امر ذهنی باشد لذا می‌گوئیم روی بیان مشهور و یا آن قول دوّم «سر من البصرهٔ ...» قابل امتثال نیست مگر اینکه جزئیت و خصوصیّت ذهنیّه آن را القاء نمائیم درحالی‌که بالوجدان مشاهده می‌کنیم که در امتثال امر مذکور نیازی به القاء خصوصیّت نیست و قابل موافقت هست.

تذکّر: مقصود مصنّف «ره» در عبارت مذکور از کلّی عقلی، موجود ذهنی- جزئی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۲

هذا مع أنّه لیس لحاظ المعنی حالهٔ لغیره فی الحروف إلاـ کلحاظه فی نفسه فی الأسماء، و کما لاـ یکون هذا اللحاظ معتبرا فی المستعمل فیه فیها، کذلک ذاک اللحاظ فی الحروف، کما لا یخفی [۱].

ذهنی- است نه کلّی عقلی منطقی.

[۱]- ۳- سوّمین اشکالی که به کلام مشهور و آن قول دیگر- قول دوّم- وارد است:

شما به کلام نحویین تمسّک کردید و گفتید معنای حرف، آن است که: «لوحظ حالهٔ للغیر» امّا معنای اسم را که گفته‌اند «لوحظ مستقلا» فراموش کردید یعنی «لحاظ و لوحظ» در تعریف هر دو آمده منتها یکی لوحظ حالهٔ للغیر و دیگری لوحظ مستقلا اگر «لحاظ»، جزئیّت ذهنیّه درست می‌کند پس شما باید بگوئید موضوع له اسماء اجناس هم جزئی ذهنی است به عبارت دیگر اگر شما به خاطر لحاظ، معنای حرفی را جزئی قرار می‌دهید، لازمه‌اش این است که معنای اسم هم جزئی شود چون همین لحاظ در معنای اسم هم مدخلیّت دارد منتها نحوه لحاظها متفاوت است معنای حرفی به عنوان یک معنای تبعی ملاحظه می‌شود ولی معنای اسمی مستقلا ملاحظه می‌شود و چیزی که به معنای کلّی وجود ذهنی می‌دهد، عام را خاص و کلّی را متشخّص کند عبارت است از لحاظ، خواه لحاظ به نحو استقلال باشد یا به نحو تبعیّت لذا روی بیان شما همان‌طور که موضوع له حروف خاص است باید موضوع له در اسماء اجناس هم خاص باشد. رجل و مرئه که از اسماء اجناس هستند باید موضوع له آنها خاص باشد زیرا در این‌ها هم لحاظ مدخلیّت دارد و ...

تاکنون سه اشکال بر کلام مشهور و بر قول دوّم، بیان کرده‌ایم.

مصنّف در پایان این بخش فرموده‌اند: همان‌طور که لحاظ استقلالی در مستعمل فیه اسماء، معتبر و مأخوذ نیست همان‌طور، لحاظ آلی و تبعی در مستعمل فیه حروف، مأخوذ نمی‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۳

و بالجملهٔ: لیس المعنی فی کلمهٔ (من) و لفظ الابتداء- مثلا- إلا الابتداء، فکما لا یعتبر فی معناه لحاظه فی نفسه و مستقلا، کذلک لا یعتبر فی معناها لحاظه فی غیرها و آلهٔ، و کما لا یکون لحاظه فیه موجبا لجزئیّته، فلیکن کذلک فیها [۱].

إن قلت: علی هذا لم یبق فرق بین الاسم و الحرف فی المعنی، و لزم کون مثل کلمهٔ (من) و لفظ الابتداء مترادفین، صحّ استعمال کلّ منهما فی موضع الآخر، و هکذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعهٔ لمعانیها، و هو باطل بالضّرورهٔ، کما هو واضح [۲].

---

[۱]- مصنّف «ره» در عبارت مذکور تقریبا خلاصه‌ای از نظر خویش را بیان می‌کنند که:

معنای «من»- که یکی از حروف است و همچنین کلمه «الابتداء» که اسم جنس است- همان مفهوم کلّی «الابتداء» هست و همان‌طور که لحاظ استقلالی و فی نفسه در معنای «الابتداء» دخالت ندارد، همان‌طور لحاظ تبعی در معنای «من» دخالت ندارد به‌عبارت‌دیگر، همان‌طور که مسأله وجود لحاظ استقلالی در معنای لفظ «الابتداء»- که اسم است- موجب جزئیّت معنای لفظ «الابتداء» نمی‌شود،

همان‌طور لحاظ تبعی و آلی موجب جزئیّت معنای من- که حرف است- نمی گردد.

خلاصه: به نظر مصنّف، وضع، موضوع له و مستعمل فیه حروف عام است.

[۲]- اشکال: مصنّف «ره» فرمودند در باب وضع حروف، تحقیق مطلب، این است که: وضع، موضوع له و مستعمل فیه حروف، عام است- مانند اسماء اجناس- لذا مستشکل ایرادی متوجّه ایشان نموده که:

بنا بر نظر شما- مصنّف- هیچ فرقی بین معنای اسم جنس و حرف نیست. مثلا- می‌دانیم کلمه «من» یکی از حروف است و کلمه «الابتداء» هم یکی از اسماء می‌باشد

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۶۴

قلت: الفرق بینهما إنما هو فی اختصاص کلّ منهما بوضع، حیث [أنّه وضع الاسم لیراد منه معناه بما هو هو و فی نفسه، و الحرف لیراد منه معناه لا- کذلک، بل بما هو حالة لغیره، کما مرّت الاشارة إلیه غیر مرّة، فالاختلاف بین الاسم و الحرف فی الوضع، یکون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما فی موضع الآخر، و إن اتّفقا فیما له الوضع، و قد عرفت- بما لا مزید علیه- أن نحو إرادة المعنی لا یکاد یمکن أن یکون من خصوصیّاته و مقوّماته [۱].

لازمه بیان مصنّف، این است که کلمه «من» با کلمه «الابتداء» مترادف ۴۰] باشد و بتوان هریک از آن دو را به جای دیگری استعمال کرد- مانند کلمه بشر و انسان هستند- یعنی در اسماء اجناس و حروف، معنای کلّی تصوّر می‌شود، الفاظ هم برای معانی کلّی وضع می‌شود و در مقام استعمال هم در معنای کلّی استعمال می‌شود.

درحالی‌که می‌دانیم کلمه «من» و کلمه «الابتداء» مترادف نیستند و اگر به کتب لغت و کلمات نحویین مراجعه کنید، نمی گویند معنای «من» الابتداء هست بلکه می گویند من «للابتداء» می‌باشد. مثلا هنگامی که می‌خواهید بگوئید، ابتداء هر کاری مشکل‌تر از انتهای آن می‌باشد، صحیح است چنین تعبیر کنید: «ابتداء کلّ امر اصعب من انتهائه» درحالی‌که در همین مثال نمی‌توان به جای کلمه «ابتداء» لفظ «من» را به کار برد.

خلاصه اشکال: لازمه بیان شما- مصنّف- این بود که بین «من» و «الابتداء» ترادف باشد و چون می‌دانیم ترادفی در بین نیست پس کشف می کنیم که کلام شما دارای این تالی فاسد است و قابل قبول نمی‌باشد.

[۱]- جواب: پاسخ مصنّف کاملا واضح نیست امّا آنچه که منظور ایشان می‌باشد،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۶۵

عبارت است از:

واضع هنگامی که در صدد وضع کلمه «من» و «الابتداء» بوده، همان مفهوم کلّی «الابتداء» را تصوّر کرده و هر دو لفظ را برای همان معنا وضع کرده و در حال استعمال هم در همان معنای کلّی استعمال می‌شوند امّا آن دو فرقی دارند که خود واضع هم به آن فرق و به آن نکته توجّه داشته است که: مردم در مقام استعمال به دو صورت به مفهوم «الابتداء» نیاز دارند یعنی با اینکه معنا واحد است امّا دو حال و دو کیفیّت دارند.

۱- گاهی «ابتداء» اصالت و استقلال دارد و در ردیف سایر معانی است- همان‌طور که انسان و رجل، مفهوم کلّی و مستقلّی دارند- یعنی مستعملین، نیاز استقلالی به مفهوم ابتداء دارند واضع، دستور داده است که در این قبیل موارد کلمه «الابتداء»- که اسم من الاسماء هست- را به کار ببرید به عبارت دیگر تعهّد و تقیّدی مطرح و اشتراطی در میان است یعنی واضع، دائره استعمال را محدود نموده و گفته اگر نیاز استعمالی شما به «ابتداء» به نحو استقلال است، کلمه الابتداء را در مفهوم الابتداء به کار ببرید و مثلا بگوئید «ابتداء کلّ امر اصعب من انتهائه».

۲- امّا اگر نیاز استعمالی شما به نحو استقلال نیست، بلکه حالهٔ للغیر است، و مثلا ارتباط به سیر و بصره دارد، ارتباط با آمدن شما از منزل به طرف مسجد دارد، در این صورت شما کلمه «من» را در همان مفهوم کلّی ابتداء استعمال کنید. بنابراین وضع هر دو عام، موضوع له و مستعمل فیه هر دو هم عام است امّا مکان و محلّ استعمال آن دو تفاوت دارد و ترادفی در میان نیست که بتوان هرکدام را در موضع دیگری به کار برد.

تذکّر: «وضع» مقدّمه استعمال است و واضع به استعمالات بعد الوضع نظر دارد، لذا برای آنها- من و الابتداء- دو وضع در نظر گرفته است در یک موردش کلمه «الابتداء» و برای مورد دیگرش کلمه «من» را وضع نموده بدون اینکه لحاظ استقلالی و تبعی در

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۶

ثم لا یبعد أن یکون الاختلاف فی الخبر و الإنشاء أیضا کذلک، فیکون الخبر موضوعا لیستعمل فی حکایهٔ ثبوت معناه فی موطنه، و الإنشاء لیستعمل فی قصد تحقّقه و ثبوته، و إن اتّفقا فیما استعملا فیه، فتأمّل [۱].

معنا و مفهوم، مدخلیّت داشته باشد منتها قیود مذکور، مقام استعمال را ممتاز و مشخص می‌کند.

سؤال: چه مانعی دارد که لحاظ استقلال و تبعیّت جزء معنا باشد؟

جواب: پاسخ این سؤال را اخیرا[۴۱] بیان کردیم و گفتیم نحوه اراده معنا نمی‌شود از خصوصیّات و مقوّمات معنا باشد زیرا لازمه‌اش این است که معنای اسماء اجناس هم جزئی شود درحالی‌که همه معتقدند معانی اسماء اجناس، جزئی نیست و ...

خلاصه: به نظر مصنّف، وضع، موضوع له و مستعمل فیه حروف، عام است و درعین‌حال ترادفی هم در بین نیست.

[۱]- مصنّف فرموده‌اند: بعید نیست که اختلاف در خبر و انشاء هم مانند کلمه «من» و «ابتداء» باشد که موضوع له و مستعمل فیه آنها یکی است امّا مکان و مقام استعمالشان متفاوت است.

بیان ذلک: جملاتی داریم که همیشه به صورت خبر[۴۲]، استعمال می‌شنوند مانند «ضرب زید عمروا» و جملاتی داریم که همیشه به صورت انشاء[۴۳] به کار می‌روند مانند فعل امر. این‌گونه جملات، محلّ بحث و شاهد ما نیست بلکه جملاتی که گاهی برای خبر و زمانی برای انشاء استعمال می‌شوند شاهد بحث ما هست مانند بعت، زوّجت و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۷

امثال آنها.

سؤال: آیا زمانی که جمله بعت در مقام خبر، استعمال می‌شود با آن‌وقتی که در مقام انشاء به کار می‌رود معنایش متفاوت است و آیا دو حقیقت و دو معنا دارد یا اینکه مقام و کیفیّت استعمال متفاوت است؟

جواب: معنای کلمه «بعت» که در مقام خبر یا انشاء استعمال می‌شود تفاوتی ندارد- موضوع له و مستعمل فیه آن یکی است- امّا این کلمه- و امثال آن- گاهی در مقام اخبار از فروش یک ماه قبل، استعمال می‌شود در این صورت چهره خبر به خود می‌گیرد و گاهی هم در مقام انشاء، معامله و ایجاد بیع استعمال می‌شود و عنوان انشاء به خود می‌گیرد امّا «بعت» دو معنا ندارد. می‌دانیم که انشاء و ایجاد بیع و زوجیّت و امثال آنها این است که به وسیله جملات مذکور، قصد می‌کنیم که بیع، حاصل شود و زوجیّت که یک امر اعتباری است، تحقق پیدا کند.

تذکّر: قبلا توضیح دادیم که موضوع له و مستعمل فیه کلمه «من» و «ابتداء» واحد، امّا مقام و محلّ استعمال آنها متفاوت است به همین ترتیب، موضوع له و مستعمل فیه جملاتی که در مقام انشاء و خبر به کار می‌روند یکی امّا کیفیّت و محلّ استعمال آنها متفاوت است ولی عبارت اخیر مصنّف «ره» کمی موهم خلاف این مطلب است و ظهور دارد که مستعمل فیه جمله خبری و انشائی، متفاوت و متعدّد است زیرا ایشان فرموده‌اند: ثم لا یبعد ... فیکون الخبر موضوعا لیستعمل «فی حکایهٔ» ..

معنای عبارت «... فی حکایهٔ ...» این است که مستعمل فیه آن- جمله خبری- حکایت است لکن همان‌طور که مرحوم مشکینی هم اشاره کرده‌اند، در عبارت مذکور مسامحه واضحی هست که مستعمل فیه آن، حکایت نیست بلکه در مقام حکایت، استعمال می‌شود لذا اگر کلمه «مقام» به آن عبارت اضافه شود مسئله کاملا واضح و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۸

ثمّ إنّه قد انقدح ممّا حقّقناه، أنّه یمکن أن یقال: إنّ المستعمل فیه فی مثل أسماء الإشارهٔ و الضّمائر أیضا عامّ، و أنّ تشخّصه إنّما نشأ من قبل طور استعمالها، حیث أنّ أسماء الإشارهٔ وضعت لیشار بها إلی معانیها، و کذا بعض الضّمائر، و بعضها لیخاطب به المعنی، و الإشارهٔ و التّخاطب یستدعیان التّشخص کما لا یخفی، فدعوی أنّ المستعمل فیه فی مثل (هذا) أو (هو) أو (إیّاک) إنّما هو المفرد المذکّر، و تشخّصه إنّما جاء من قبل الإشارهٔ، أو التخاطب بهذه الألفاظ إلیه، فإنّ الإشارهٔ أو التخاطب لا یکاد یکون إلا إلی الشّخص أو معه، غیر مجازفهٔ.

فتلخّص ممّا حقّقناه: أنّ التّشخّص النّاشئ من قبل الاستعمالات، لا یوجب تشخّص المستعمل فیه، سواء کان تشخّصا خارجیّا- کما فی مثل أسماء الإشارهٔ- أو ذهنیّا- کما فی أسماء الأجناس و الحروف و نحوهما- من غیر فرق فی ذلک أصلا بین الحروف و أسماء الأجناس، و لعمری هذا واضح [۱].

عبارت چنین می‌شود:

«فیکون الخبر موضوعا لیستعمل فی مقام حکایهٔ ثبوت معناه فی موطنه».

و همچنین مرحوم مصنّف در عبارت بعد- و الانشاء لیستعمل فی قصد ...- در صدد بیان مستعمل فیه نیست بلکه مقام استعمال را روشن می‌کنند و ...

خلاصه: موضوع له و مستعمل فیه جمله خبریه یکی ولی مقام استعمال آنها متفاوت است.

قوله «فتأمّل».

شاید اشاره به همان مطلبی باشد که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده‌اند.

[۱]- مرحوم مصنّف، تحقیقی درباره معنای حروف داشتند و فرمودند: وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن‌ها عام است و وجود لحاظ تبعی- در حروف- در معنا و مفهوم آنها دخالتی ندارد منتها قید مذکور، مقام استعمال را ممتاز و مشخّص می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۶۹

اکنون همین بحث را ادامه می‌دهیم تا ببینیم به نظر مصنّف «ره» موضوع له و مستعمل فیه اسماء اشاره و ضمائر چیست؟

بیان ذلک: در ادبیّات خوانده‌ایم که مثلا «ذا» یا «هذا» که یکی از اسماء اشاره است، برای اشاره به مفرد مذکّر حاضر، وضع شده و می‌دانیم که مفرد مذکّر حاضر، «کلّی» نمی‌باشد بلکه یک موجود مشخّص و متحقّق در خارج است.

سؤال: کلام ادباء در این زمینه چگونه است؟

جواب: ممکن است گفته شود مستعمل فیه اسماء اشاره هم مانند حروف عام است به این ترتیب که: کلمه هذا- که یکی از اسماء اشاره است- برای اشاره به کلّی مفرد مذکر، وضع شده امّا «اشاره» آن را جزئی می‌کند زیرا به کلّی که نمی‌توان اشاره کرد مخصوصا اگر اشاره عملیّه، همراه آن باشد مثلا گاهی می‌خواهیم بگوئیم این فرد همان کسی است که فلان عمل را انجام داد، فلان حادثه را آفرید.

مرحوم مصنّف فرموده‌اند چه مانعی دارد که اسم اشاره، اقتضای جزئیّت بکند امّا «هذا» برای خصوص مفرد مذکّر حاضر وضع نشده باشد بلکه برای اشاره به کلّی «المفرد المذکّر» وضع شده باشد منتها انسان وقتی در خارج می‌خواهد، اشاره کند، آن اشاره، مفرد

مذکّر کلّی را جزئی می‌کند و جزئیت مذکور، جزء معنا نمی‌باشد.

و همچنین در باب ضمائر: بعضی از ضمائر مربوط به فرد یا افراد غائب و بعضی برای مخاطب است.

ضمیر غـائب، عنوان اشاره دارد شـما که می‌گوئیـد ضـرب هو- زد او- به غائب اشاره می‌کنیـد کانّ ضـمیر غائب هم یکی از شـئون اسـماء اشاره است منتها در اسـماء اشاره به حاضـر و در ضمیر غائب به غائب اشاره می‌کنید. ضمیر غائب- هو- هم مانند اسم اشاره- هذا- است در هذا، اشاره، سبب جزئیت می‌شد در ضمیر غائب هم اشاره موجب

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۷۰

و لذا لیس فی کلام القدماء من کون الموضوع له أو المستعمل فیه خاصا فی الحرف عین و لا أثر، و إنّما ذهب إلیه بعض من تأخّر، و لعلّه لتوهّم کون قصـده بما هو فی غیره، من خصوصـیّات الموضوع له، أو المسـتعمل فیه، و الغفلـهٔ عن أنّ قصـد المعنی من لفظه علی أنحائه، لا یکاد یکون من شـئونه و أطواره، و إلّا فلیکن قصـده بما هو هو و فی نفسه کـذلک، فتأمّل فی المقام فإنّه دقیق، و قد زلّ فیه أقدام غیر واحد من أهل التّحقیق و التّدقیق [۱].

جزئیّت می‌گردد و هو برای کلّی مفرد مذکّر وضع شده امّا اشاره به آن، سبب جزئیّت می‌شود.

امّا در ضـمیر مخاطب- ماننـد ایّاک- اشاره‌ای وجود نـدارد بلکه تخاطب مطرح است و موضوع له «ایّاک» کلّی است لکن جزئیّت به خاطر تخاطب است و تخاطب اقتضاء تشـخّص می‌کند ولی موضوع له و مسـتعمل فیه ضمیر مخاطب ایّاک کلّی است به‌عبارت دیگر اگرچه معنی ضـمیر ایّاک یا مشار الیه به هذا در خارج، کلّی نیست بلکه معیّن و جزئی است امّا تشخّص در موضوع له و مستعمل فیه آنها مأخوذ نیست بلکه تشـخّص از کیفیّات اسـتعمال است و جزء معنا نمی‌باشد و مانند شرط است که در لحاظ استقلالی و تبعی در باب اسماء و حروف بود همان‌طور که آنجا لحاظ، جزء معنا نبود اینجا هم عنوان اشاره و تخاطب دخالتی در معنا ندارد منتها فرقشان این است که آنجا مسـأله لحـاظ در میان بود و لحاظ، مساوق با وجود ذهنی است و در ما نحن فیه اشاره و تخاطب، مطرح است که اشـاره و تخـاطب بـا وجود خـارجی مساوق است امّا در اصل جزئیّت فرقی نـدارد یکی جزئی ذهنی و دیگری جزئی خارجی است و هیچیک از آن دو در موضوع له و مستعمل فیه دخالت ندارد.

[۱]- برای اینکه کسی به مصنّف «ره»، اعتراض نکند که بیان و عقیده شما بی‌سابقه است، فرموده‌اند:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۷۱

الثّالث: صـحّهٔ اسـتعمال اللفـظ فیمـا ینـاسب مـا وضع له، هـل هی بالوضع، او بالطّبع؟ وجهان، بل قولان، أظهرهما أنّها بالطّبع بشـهادهٔ الوجدان بحسن الاستعمال فیه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فیما لا یناسبه و لو مع

در کلام قدماء، مطلبی نیست که دلالت کند، موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خاص است.

اگر شهرتی در این زمینه باشد، آن شهرت، بین متاخّرین است. و شاید علّتش هم این باشد که:

خیـال کرده‌انـد که لحاظ آلیّت و وصـفیّت، جزء معنای حرف است و دیده‌انـد که حرف را چنین معنا کرده‌انـد: «الحرف ما دلّ علی معنـا فی غیره» و یـا مثلاـ کلمه من را چنین معنا کرده‌انـد: «الابتـداء الـذی لوحظ حالـهٔ للغیر» و لحاظ- لوحظ- را جزء معنا به حساب آورده ۴۴] و گفته‌انـد موضوع له یا مسـتعمل فیه حروف، خاص است و توجّه نکرده که اگر لحاظ، جزء معنای حرف است چرا جزء معنای اسم نباشد زیرا معنای اسم هم، چنین است: «الاسم کلمهٔ تدل علی معنی فی نفسه ...» منتها در آنجا- اسماء- لحاظ استقلالی و در اینجـا- حروف- لحـاظ، تبعی است و جزئیّت مربوط به لحـاظ است نه مربوط به تبعیّت و اسـتقلالیّت. و اگر مسـأله لحاظ به میان آمد فرقی بین اسم و حرف در این جهت وجود ندارد و باید بگویند موضوع له یا مستعمل فیه اسماء اجناس هم جزئی و خاص است

درحالی که هیچ کس چنین حرفی نزده است.

مرحوم مصنّف در پایان امر ثانی فرموده‌اند: «فتامّل فی المقام فانّه دقیق و قد زلّ فیه اقدام غیر واحد من اهل التّحقیق و التّدقیق».

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۲

ترخیصه، و لا معنی لصحّته إلا حسنه، و الظّاهر أنّ صحّة استعمال اللفظ فی نوعه أو مثله من قبیله، کما یأتی الإشارة إلی تفصیله [۱].

امر سوّم ملاک صحت استعمال چیست؟

اشاره

[۱]- مقدّمه: به یک اعتبار، وضع بر دو نوع است: وضع شخصی، وضع نوعی.

الف: وضع شخصی- گاهی واضع، مادّه و هیئت معیّنی را در نظر می‌گیرد و لفظی را وضع می‌کند مانند نوع اسماء مثلا- وقتی می‌خواهد لفظ انسان یا رجل را وضع کند، مادّه و هیئت آن را در نظر می‌گیرد و ...

ب: وضع نوعی: مادّه معیّنی را در نظر می‌گیرند- در ضمن هر هیئتی باشد- مثلا می‌گویند ضاد و راء و باء در هر هیئتی که باشد به معنای زدن است. و گاهی هیئت معیّنی را وضع می‌کنند و کاری به مادّه آن ندارند مثلا می‌گویند هیئت «فعل» را برای اخبار از زمان گذشته وضع می‌نمائیم.

لازم به تذکّر است که در تسمیه دو قسم اخیر- ب- اختلافی هست که آیا وضع شخصی نام دارند یا وضع نوعی- فعلا این مسئله به بحث ما ارتباطی ندارد-

تذکّر: آنچه را که تاکنون در این امر گفته‌ایم، در استعمالات حقیقیه، جاری است و اینک به توضیح عبارت مرحوم مصنّف می‌پردازیم:

در استعمالات حقیقی، بلا اشکال به وضع واضع نیازمند هستیم امّا:

آیا در استعمالات مجازی هم به وضع واضع احتیاج داریم مثلا آیا واضع در مورد لفظ اسد دو وضع دارد؟ یک مرتبه لفظ اسد را برای حیوان مفترس وضع نموده و بار دیگر هم گفته است اگر کسی لفظ اسد را در موجود دیگری که شباهت به آن دارد،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۳

استعمال نماید مانعی ندارد؟ به عبارت دیگر، ما که کلمه اسد را بر زید اطلاق می‌کنیم و می‌گوئیم «رأیت اسدا یرمی» مجوّز و ملاک صحّت چنین استعمالی چیست و آیا واضع، اجازه کلّی داده است که لفظ اسد را می‌توانید در مورد انسان مشابه اسد به کار ببرید؟

جواب: «... وجهان بل قولان اظهرهما انّها بالطّبع بشهادة الوجدان ..».

در مجازات اصلا نیازی به وضع و ترخیص واضع نداریم بلکه ملاک صحّت استعمالات مجازی، این است که: باید طبع انسان، آن استعمال را بپسندد- بشهادة الوجدان- و اصلا صحّت استعمال به معنای حسن استعمال است و هر استعمالی را که ذوق سلیم حسن بداند صحیح و هر استعمالی که فاقد حسن باشد، غیر صحیح است و لذا در استعمالات مجازی نیازی به ترخیص واضع نداریم وقتی ما کلمه اسد را در معنای مجازی و رجلی که با حیوان مفترس شباهت دارد، به کار بردیم و ذوق سلیم آن استعمال را پسندید، می‌گوئیم «هذا الاستعمال حسن» و در نتیجه می‌گوئیم صحیح هم هست بلکه بالاتر اگر فرضا در موردی واضع، یک استعمالی را تجویز نمود ولی دیدیم که حسنی ندارد، می‌گوئیم آن استعمال، غلط و باطل است و همچنین اگر در موردی واضع استعمالی را منع

نمود ولی ذوق سلیم آن را پسندید، می گوئیم آن استعمال پسندیده و صحیح است.

سؤال: چرا این‌قدر در برابر واضع، عنوان متخلّف به خود می گیرید؟

جواب: ادلّه‌ای بر این مطلب هست از جمله همین استعمالات و محاورات عرفیه.

مثال: شما کلمه «حاتم» را در هر فردی که از نظر جود و سخاوت امتیازی داشته باشد استعمال می کنید و می گوئید فلانی حاتم است، چه کسی چنین ترخیصی را به شما داده است آیا وقتی حاتم متولّد شد و پدرش او را نام گذاری نمود اصلا می‌دانست که فرزندش در آینده، دارای صفت جود می‌شود تا اینکه بگوید ایّها النّاس من به شما

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۷۴

اجازه می‌دهم که هر فردی که دارای صفت جود و بخشش بود، کلمه «حاتم» را در موردش استعمال کنید؟ چنین مطلبی نبوده بلکه فرزندی متولّد شده پدرش کلمه حاتم را برای او قرار داد، زمانهائی گذشت، او بزرگ شد و دارای جود فراوان بود و برای مردم ضرب المثل گردید و از آن پس به هرکسی که دارای جود و سخای ممتازی بود، عنوان حاتم دادند.

مجوّز استعمال مذکور چیست؟ اصلا کسی توجّه نداشته تا اجازه بدهد یا نهی کند درحالی‌که آن استعمال حسن است. و یا مثلا شما به فردی که دارای نبوغ فکری است، عنوان بو علی سینا می‌دهید درحالی‌که کسی به شما اجازه نداده است لفظی که برای آن فرد خاص وضع شده، در جنس افراد نابغه استعمال کنید.

خلاصه: الفاظی که در غیر معانی موضوع له- با مناسبتی که با معنای موضوع له دارند.

و به صورت مجاز، استعمال می‌شوند، ملاك صحّت استعمالشان اجازه و ترخیص واضع نیست بلکه صحّت استعمال، مربوط به طبع است و استعمالی که نزد ذوق سلیم و طبع مستقیم پسندیده باشد، آن استعمال، صحیح است.

دو تذکّر:

۱- نتیجه‌ای که از بیان مصنّف «ره» در امر سوّم می گیریم این است که:

علاقه بین معنای مجازی و حقیقی، منحصر به آن بیست و چند علاقه‌ای که در کتاب مطوّل خوانده‌ایم نمی‌باشد بلکه میزان صحّت استعمال، این است که طبع انسان آن را بپسندد خواه علاقه بین معنای مجازی و حقیقی جزء علائق منصوصه باشد یا نباشد و شاید تعبیر مصنّف به «فیما یناسب ما وضع له» هم اشاره به نکته مذکور باشد.

۲- اشکال: در مدّعای شما صحّت و بطلان به کار رفته بود امّا در دلیلتان مسأله حسن

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۷۵

الرّابع: لا شبهة فی صحّة إطلاق اللفظ، و إرادة نوعه به، کما إذا قیل:

ضرب- مثلا- فعل ماض، أو صنفه کما إذا قیل: (زید) فی (ضرب زید) فاعل إذا لم یقصد به شخص القول أو مثله ك (ضرب [۴۵])

فی المثال فیما إذا قصد [۱].

و استهجان استعمال را به کار بردید.

جواب: مصنّف فرموده‌اند: «لا معنی لصحّته الا حسنه [۴۶]» معنائی برای صحّت استعمال نیست مگر حسن استعمال یعنی صحّت، ملازم با حسن است و همچنین در مورد بطلان و استهجان استعمال.

قوله «و الظّاهر انّ صحّة استعمال اللفظ فی نوعه او مثله ...» عبارت مذکور را در امر رابع توضیح می‌دهیم.

امر چهارم

[۱]- این امر از نتایج و ثمرات امر سوّم است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.
ممکن است کسی لفظی را اطلاق نماید امّا معنای آن را اراده نکند که برای آن چهار صورت، تصوّر می‌شود: اطلاق لفظ و اراده نوع آن، اطلاق لفظ و اراده صنف آن، اطلاق لفظ و اراده مثل آن و بالاخره اطلاق لفظ و اراده شخص آن.
۱- اطلاق لفظ و اراده نوع آن: ممکن است شما جمله «زید لفظ» را اطلاق نمائید امّا «لفظ» را بر معنای زید، حمل نکنید. زید یک وجود خارجی است که مشمول حرکت،

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۷۶

فعالیّت و ... است که عنوان لفظ برآن منطبق نیست چون معنای زید از عالم الفاظ نیست بلکه لفظ زید از الفاظ است. بنابراین در جمله «زید لفظ» اگر مقصود شما این باشد که کلمه «زید» در کلام هرکسی و با هر کیفیّتی باشد، مبتداء، فاعل، مفعول و ... واقع شود، عنوان «لفظ» برآن صادق است در این صورت می‌گوئیم لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نموده‌اید.
واقعا هم، چنین است که «زید» در کلام هرکسی به هر کیفیّتی- حتّی در کلام لافظ- باشد، عنوان «لفظ» برآن منطبق است زیرا به مجرّدی که جمله زید لفظ از متکلّم صادر می‌شود عنوان لفظ برآن صدق می‌نماید لذا جمله مذکور، مثال موردی است که انسان لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نماید.
تذکّر: مصنّف «ره» برای این مورد، جمله «ضرب فعل ماض» را مثال زده‌اند که در آن مسامحه است زیرا اگر بگوئیم ضرب فعل ماض، لفظ را اطلاق و بخواهیم نوع آن را اراده نمائیم، شامل خود آن نمی‌شود چون «ضرب» در جمله مذکور فعل ماضی نیست بلکه اسم است و مبتداء واقع شده و آن جمله، اشاره به ضرب‌های دیگر دارد که اتّصاف به فعل ماضی دارند و مثال خالی از مسامحه همان بود که ذکر کردیم- زید لفظ- که حتّی بر زید صادر از شخص متکلّم هم عنوان «لفظ» صادق است.
۲- اطلاق لفظ و اراده مثل آن [۴۷]- شخصی از درب، وارد می‌شود و خبری به شما می‌دهد که «ضرب زید» یعنی یک جمله خبریّه واقعیّه را بیان می‌کند. دوست شما می‌گوید جمله مخبر را تجزیه و ترکیب کنید. توجّه شما به جمله مذکور، جلب می‌شود- عنایتی به جملات مشابه آن ندارید- و می‌گوئید «زید» در جمله مخبر، عنوان فاعلی

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۷۷

و قد أشرنا إلی أنّ صحّة الاطلاق کذلک و حسنه، إنّما کان بالطّبع لا بالوضع، و إلا کانت المهملات موضوعة لذلک، لصحّة الاطلاق کذلک فیها، و الالتزام بوضعها لذلک کما تری [۴۸] [۱].

دارد یعنی شما لفظ زید خودتان را در زید آن مخبر استعمال کردید به عبارت دیگر وقتی می‌گوئید زید در جمله مذکور، فاعل است، شما زید خودتان را در زید آن مخبر به کار بردید.
۳- اطلاق لفظ و اراده صنف آن- در مثال قبل- ضرب زید- اگر توجّه شما به خصوص «زید» مذکور در آن جمله نباشد یعنی عنایتی به زید مذکور در جمله مخبر نداشته باشید بلکه نظر شما وسیع باشد و به آن دوست بگوئید: بدان هر مخبری که جمله «ضرب زید» از دهانش خارج شود، لفظ زید در آن جمله، فاعل است در این صورت، شما زید در کلام خود را در صنف «زید» به کار برده‌اید یعنی آن زیدهائی که در دنبال «ضرب» واقع می‌شود و آن زیدهائی که فاعل واقع می‌شود نه آن زیدهائی که عنوان مبتداء پیدا می‌کنند.[۴۹]

إیضاح الکفایة ؛ متن ج ۱ ؛ ص ۷۷

۱]- سؤال: مجوّز و دلیل صحّت اطلاقات سه گانه مذکور چیست و آیا در ما نحن فیه آن علائق بیست و چندگانه معهوده وجود دارد؟

جواب: در امر سوّم گفتیم که مجوّز چنین اطلاقاتی «بالطّبع» است نه «بالوضع» یعنی هر استعمال و اطلاقی که مقبول طبع باشد، صحیح است.

مصنّف «ره» در عبارت مذکور، شاهد دیگری بر صحّت اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف و یا مثل آن آورده‌اند:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۸

و أمّا إطلاقه و إرادة شخصه، کما إذا قیل: (زید لفظ) و أرید منه شخص نفسه، ففی صحّته بدون تأویل نظر، لاستلزامه اتّحاد الدّال و المدلول، أو ترکّب القضیّة من جزءین کما فی الفصول.

بیان ذلک: أنّه إن اعتبر دلالته علی نفسه- حینئذ- لزم الاتّحاد، و إلا لزم ترکّبها من جزءین، لأنّ القضیّة اللفظیّة- علی هذا- إنّما تکون حاکیة عن المحمول و النّسبة لا الموضوع، فتکون القضیّة المحکیّة بها مرکّبة من جزءین، مع امتناع التّرکب إلا من الثّلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النّسبة بدون المنتسبین [۱].

اگر شما به جای جمله «زید لفظ» عبارت «دیز لفظ» را به کار ببرید و لفظ را بر دیز که کلمه مهملی است و معنای حقیقی، موضوع له و مستعمل فیه ندارد، حمل کردید آیا اطلاق مذکور، صحیح است یا غلط؟

مسلّما صحیح است چون در لفظ بودن، بین زید و دیز فرقی نیست لذا اگر در مهملات چنین اطلاقی صحیح باشد- که صحیح هست- مسأله ترخیص واضع کجا هست؟ آیا واضع در این زمینه ترخیص داده است؟ اگر بگوئید در مهملات معنای حقیقی وجود ندارد امّا معنای مجازی که وجود دارد، در پاسخ می‌گوئیم اصلا مهملات، قابل حدّ و حصر نیست و محدودیّتی ندارد و در مورد چیزی که قابل تحدید نیست، نمی‌توان «وضع» تصوّر نمود و ...

[۱]- ۴- اطلاق لفظ و اراده شخص آن- در قسم مذکور، لفظی را اطلاق و نفس آن لفظ را اراده می‌نمائیم نه نوع، صنف یا مثل آن را مثلا جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌کنیم امّا مقصودمان خود همان زیدی می‌باشد که از ما صادر شده است.

آیا اطلاق لفظ و اراده شخص آن صحیح است یا نه؟

صاحب فصول «ره» فرموده‌اند صحّت اطلاق مذکور، بدون تأویل و تصرّف، محلّ اشکال است قبل از توضیح اشکال، مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۷۹

هر قضیّه حملیّه- زید قائم- در حقیقت از دو قضیّه تشکیل شده که یک جهت آن مربوط به عالم لفظ است که از آن به قضیّه لفظیّه- حاکیه- تعبیر می‌کنیم و قضیّه دیگرش عقلیّه- محکیّه- نام دارد که قضیّه عقلیّه، چیزی است که شما به وسیله قضیّه لفظیّه از آن حکایت می‌کنید به عبارت دیگر قضیّه عقلیّه، معنای قضیّه لفظیّه است قضیّه لفظیّه مرکب است از موضوع، محمول و نسبت بین آن دو که عبارتند از زید، قائم و نسبت بین قیام و زید و همچنین قضیّه عقلیّه هم مرکب از سه جزء است که همان قضیّه لفظیّه از آن حکایت می‌کند. مثلا زید و قیامی در خارج هست و بین آن دو ارتباط است و چنانچه زیدی و قیامی و نسبتی نباشد، قضیّه لفظیّه، کاذب است خلاصه اینکه هر قضیّه در حقیقت از دو قضیّه لفظیّه- حاکیه- و عقلیّه- محکیّه- تشکیل شده که آن دو قضیّه باید دارای موضوع، محمول و نسبت باشند.

صاحب فصول فرموده‌اند در محلّ بحث که می‌گوئید «زید لفظ» و از کلمه زید، شخص همان زید را اراده می‌کنید، ما از شما سؤال می‌کنیم که:

آیا زید بر معنائی- و لو آن معنا خودش باشد- دلالت می‌کند یا نه؟

الف: آری دلالت دارد.

صاحب فصول فرموده‌اند در این صورت، اتّحاد دالّ و مدلول لازم می‌آید «زید» بر چه دلالت می‌کند بر خودش فهو دالّ و مدلول هم که هست پس یک شیء هم دالّ است و هم مدلول درحالی‌که دالّ و مدلول باید متغایر باشند.

ب: «زید» در جمله «زید لفظ» دلالت بر چیزی ندارد. صاحب فصول فرموده‌اند در این صورت قضیّه لفظیّه- حاکیه- شما سه جزء دارد امّا قضیّه عقلیّه- محکیّه- دو جزء پیدا می‌کند نه سه جزء زیرا شما می‌گوئید «زید» بر چیزی دلالت نمی‌کند لذا قضیّه محکیّه، فاقد موضوع است و امکان ندارد که قضیّه، بدون موضوع باشد چون قضیّه،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۸۰

قلت: یمکن أن یقال: إنّه یکفی تعدّد الدّال و المدلول اعتبارا اتّحدا ذاتا، فمن حیث أنّه لفظ صادر عن لافظه کان دالّا، و من حیث انّ نفسه و شخصه مراده کان مدلولا، مع أنّ حدیث ترکّب القضیة من جزءین- لو لا اعتبار الدّلالة فی البین- إنّما یلزم إذا لم یکن الموضوع نفس شخصه، و إلا کان أجزاؤها الثّلاثة تامّة، و کان المحمول فیها منتسبا إلی شخص اللفظ و نفسه، غایة الأمر[۵۰] أنّه نفس الموضوع، لا الحاکی عنه ۵۱]، فافهم، فانّه لا یخلو عن دقّة [۱].

متقوّم به نسبت است و نسبت، دو طرف- موضوع و محمول- لازم دارد.

[۱]- مصنّف «ره» فرموده‌اند که امکان دارد از هر دو شقّ کلام صاحب فصول جواب داد که:

الف: در ما نحن فیه مسأله دلالت مطرح است و زید دلالت بر معنا می‌کند و دالّ و مدلول داریم امّا اتّحادی بین آن دو نیست.

بیان ذلک: بین دالّ و مدلول باید مغایرت باشد امّا لزومی ندارد که مغایرت حقیقی بین آن دو باشد به عبارت دیگر آیا بین دالّ و مدلول تغایر حقیقی شرط است یا اینکه تغایر اعتباری هم کافی است؟

مصنّف فرموده‌اند لازم نیست که دالّ و مدلول دو شیء واقعی باشند بلکه اگر یک شیء هم باشند امّا بین آنها اعتبارا فرق باشد، کافی است. در مثال مذکور، لفظ زید، دارای دو حیثیّت است یک جهت آن عبارت است از اینکه لفظی است که از دهان

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۸۱

و علی هذا، لیس من باب استعمال اللفظ بشیء، بل یمکن أن یقال: إنّه لیس أیضا من هذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ و أرید به نوعه أو صنفه، فإنّه فرده و مصداقه حقیقة، لا لفظه و ذاک معناه، کی یکون مستعملا فیه استعمال اللفظ فی المعنی فیکون اللفظ نفس الموضوع الملقی إلی المخاطب خارجا، قد أحضر فی ذهنه بلا وساطة حاک، و قد حکم علیه ابتداء، بدون واسطة أصلا، لا لفظه، کما لا

لافظ، خارج شده و به این حیثیّت، عنوان دال پیدا می‌کند و به جهت اینکه خودش اراده شده، عنوان مدلولیّت پیدا می‌کند پس زید، دارای دو حیثیّت شد: ۱- حیثیّت صدور از لافظ ۲- حیثیّت مراد بودن و متعلّق اراده قرار گرفتن و مانعی ندارد که دالّ و مدلول به همین مقدار بینشان تغایر باشد.

ب: ممکن است ما شق دوّم را انتخاب کنیم و بگوئیم لازم نیست دلالتی در میان باشد و نیازی به دالّ و مدلول نداریم.

بیان ذلک: شما گفتید قضیّه محکیّه، دو جزء پیدا می‌کند نه سه جزء، ما در پاسخ شما- صاحب فصول- می‌گوئیم چه مانعی دارد که همان چیزی که در قضیّه لفظیّه، موضوع است در قضیّه عقلیّه- محکیّه- هم همان موضوع باشد به عبارت دیگر، شما می‌خواهید قضیّه سه جزء داشته باشد یا اینکه می‌گوئید موضوع قضیّه لفظیّه و عقلیّه هم باید دو تا باشد؟ دلیلی نداریم که موضوع دو قضیّه باید

از یکدیگر مجزّا باشد ما در مقدّمه بیان کردیم که قضیّه به سه جزء نیاز دارد و در محلّ بحث، «زید» هم در قضیّه لفظیّه موضوعیّت دارد و هم در قضیّه عقلیّه و اتّفاقا واقع هم همین‌طور است چون شما در قضیّه عقلیّه «لفظ» را بر چه چیز بار می‌کنید؟ «لفظ» را بر زید خارجی که حمل نمی‌کنید بلکه بر همان زیدی حمل می‌کنید که از دهان متکلّم خارج شده بنابراین همان زیدی که از دهان لافظ، خارج شده است هم در قضیّه لفظیّه، موضوعیّت دارد و هم در قضیّه عقلیّه- محکیّه-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۸۲

یخفی، فلا یکون فی البین لفظ قد استعمل فی معنی، بل فرد قد حکم فی القضیّة علیه- بما هو مصداق لکلّی اللفظ[۵۲]، لا بما هو خصوص جزئیّه.

نعم فیما إذا أرید به فرد آخر مثله، کان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی [۱].

---

[۱]- تاکنون بیان کردیم که گاهی لفظی اطلاق امّا نوع، صنف، مثل و یا شخص آن اراده می‌شود و گفتیم اطلاقات مذکور، صحیح هم می‌باشد و نیازی به ترخیص واضع ندارد.

سؤال: آیا همان‌طور که اگر لفظی را در معنائی استعمال کنیم، مستعمل و مستعمل فیه داریم در محلّ بحث هم آیا اطلاقات مذکور، عنوان استعمال پیدا می‌کند و در نتیجه مستعمل و مستعمل فیه داریم یا نه؟

جواب: مصنّف بین چهار صورت مذکور، تفصیل داده و فرموده‌اند یک صورتش مسلّما عنوان استعمال ندارد و یک صورت دیگرش هم قطعا عنوان استعمال دارد و دو صورتش هم محتمل الوجهین است که اینک بدون رعایت ترتیب عبارت متن به توضیح آنها می‌پردازیم.

الف: اطلاق لفظ و اراده شخص آن- مسلّما عنوان استعمال ندارد مثل اینکه جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌کردیم امّا مقصودمان همان «زیدی» بود که از ناحیه ما صادر و تلفّظ شده که در این فرض دلالتی در میان نبود، دالّ و مدلولی نداشتیم و موضوع قضیّه ملفوظه و معقوله را یک شیء قرار می‌دادیم لذا می‌گوئیم در این صورت، عنوان استعمال صادق نیست زیرا استعمال، متوقّف بر لفظ و معنا می‌باشد و فرض ما این است که نفس همان لفظ را اراده کرده‌ایم نه معنای آن را تا اینکه در مقام استعمال مندرج شود.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۸۳

به عبارت دیگر، کلمه «زید» از دهان لافظ خارج می‌شد و مقصود ما هم نفس زید صادر از متکلّم بود سپس عنوان «لفظ» را برآن حمل می‌کردیم که دلالتی در میان نبود و دالّ و مدلولی تصوّر نمی‌شد لذا در این صورت، عنوان استعمال، مستعمل و مستعمل فیه وجود ندارد[۵۳].

ب: اطلاق لفظ و اراده مثل آن- مسلّما عنوان استعمال دارد[۵۴] مثل اینکه مخبری بگوید «ضرب زید» و شما بگوئید «زید» در جمله مخبر- بدون اینکه عنایتی به جملات مشابه داشته باشید- عنوان فاعلی دارد در این صورت حقیقتا عنوان استعمال لفظ در معنا تحقّق دارد چون شما زید واقع در کلام خودتان را در زیدی استعمال کردید که در کلام مخبر بود و مستعمل و مستعمل فیه داریم مستعمل، زید صادر از خودتان و مستعمل فیه زید صادر از آن مخبر است و بین مستعمل و مستعمل فیه کمال تغایر و تعدّد هست.

ج و د: اطلاق لفظ و اراده نوع آن، اطلاق لفظ و اراده صنف آن- مثال: ممکن است شما جمله «زید لفظ» را اطلاق نمائید امّا «لفظ» را بر معنای زید حمل نکنید. زید یک وجود خارجی است که مشمول حرکت و فعّالیّت و ... است و عنوان «لفظ» برآن منطبق نیست زیرا معنای زید از عالم الفاظ نیست بلکه لفظ زید از الفاظ است بنابراین در جمله «زید لفظ» اگر مقصود شما این باشد که کلمه «زید» در کلام هرکسی و با هر کیفیّتی باشد، عنوان «لفظ» برآن صادق است در این صورت می‌گوئیم لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نموده‌اید.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۸۴

سؤال: آیا در دو قسم مذکور، عنوان استعمال، تحقّق دارد و مستعمل و مستعمل فیه داریم؟

جواب: مصنّف «ره» فرموده‌اند ممکن است گفته شود که عنوان استعمال وجود ندارد زیرا در استعمال، مستعمل و مستعمل فیه متغایر هستند، حاکی و محکی عنه، لفظ و معنا در میان است- و لو اینکه معنا هم از سنخ لفظ باشد امّا دو عنوان متغایر مطرح است- امّا در محلّ بحث که می‌گوئیم «زید لفظ» و از آن نوع زید را- از هر متکلّمی صادر شود- اراده می‌کنیم آیا لفظ، معنا، مستعمل و مستعمل فیه داریم؟

ممکن است گفته شود خیر! اگر مستعمل و مستعمل فیه در میان بود باید این زید با سایر زیدها متغایر باشد- آن‌هم سایر زیدهائی که نفس این زید را شامل می‌شود زیرا نوع به حسب قاعده، شامل خود این زید هم می‌شود- آن‌وقت چگونه می‌شود که فردی بگوید این زید را در خودش و سایر زیدها استعمال کردیم در خودش و سایر زیدها عنوان استعمال در میان نیست.

ما شخصی را بنام زید- که از من صادر شده- موضوع قرار دادیم منتها شخصیّت و خصوصیّت را از آن القاء نمودیم مثل اینکه گاهی شما می‌گوئید «زید انسان» و شخص زید را با تمام خصوصیّات فردیّه، موضوع قرار می‌دهید امّا گاهی آن زیدی را که موضوع قرار می‌دهید، مشخّصات فردیّه‌اش را حذف می‌کنید که در واقع چنین است بکر انسان، خالد انسان و ... که دیگر موضوع قضیّه شما شخص زید با تشخّصاتش نیست در محلّ بحث هم وقتی می‌گوئید «زید لفظ» خصوصیّت صدورش را القاء می‌کنید و کانّ می‌گوئید طبیعت و نوع زید دارای عنوان «لفظ» هست لذا نمی‌توان گفت عنوان استعمال تحقّق دارد. در استعمال، مستعمل و مستعمل فیه متغایرند ولی در محلّ بحث تغایری نیست و نمی‌توان گفت «زید» را در خودش و در سایر زیدها استعمال

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۸۵

اللّهمّ إلاـ یقال: إنّ لفظ (ضرب) و إن کان فردا له، إلّا أنّه إذا قصد به حکایته، و جعل عنوانا له و مرآته، کان لفظه المستعمل فیه، و کان- حینئذ- کما إذا قصد به فرد مثله [۱].

کرده‌ایم و اصلا در زید تشخّصی لحاظ نشده لذا عنوان استعمال ندارد.

خلاصه: ممکن است گفته شود اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف آن، عنوان استعمال ندارد. وقتی شما جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌نمائید، به این وسیله نوع زیدها را اراده می‌کنید نفس آن زید هم فرد و مصداق آن نوع است و نمی‌توان گفت لفظ در خودش و سایر افراد، استعمال شده اطلاق جمله مذکور مانند جمله «زید قائم» نیست که دارای لفظ و معنا هست در جمله اخیر، لفظ «زید» از دهان لافظ، خارج می‌شود و معنایش موجود متحرّك خارجی است که اصلا از دو وادی و دو عالم هستند یعنی زید وجود خارجی دارد و زید صادر از متکلّم وجود لفظی دارد و وجود لفظی از وجود خارجی حکایت می‌کند به خلاف محل بحث که ...

[۱]- اکنون مصنّف «ره» از بیان قبلی خود عدول نموده و فرموده‌اند:

ممکن است بگوئیم اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف آن از باب استعمال است.

توضیح ذلك: در باب استعمال به حاکی و محکیّ عنه نیاز داریم و حقیقت استعمال به این است که لفظی آئینه معنا باشد و مخاطب با شنیدن لفظ به معنا منتقل شود و لفظ از مستعمل فیه حکایت نماید و در محلّ بحث، این حقیقت موجود است زیرا وقتی جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌کنید می‌دانید که «زید» یك فرد و یك جزئی بیش نیست که از دهان لافظ، صادر شده است اگر شما این زید شخصی را در نوع زید اطلاق کردید، در این صورت، استعمال تحقّق پیدا می‌کند و شما «زید» را مرآت و حاکی از نوع زید قرار داده‌اید و حاکی و محکی عنه وجود دارد، مرآت و ما فی المرآة، دالّ و مدلول موجود است لذا می‌توان گفت که عنوان استعمال دارد و این دو قسم هم مانند اطلاق

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۸۶

و بالجملهٔ: فإذا أطلق و أرید به نوعه، کما إذا أرید به فرد مثله، کان من باب استعمال اللفظ فی المعنی، و إن کان فردا منه، و قد حکم فی القضیّهٔ بما یعمّه، و إن أطلق لیحکم علیه بما هو فرد کلّیه و مصداقه، لا بما هو لفظه و به حکایته، فلیس من هذا الباب [۱].

لفظ و اراده مثل، عنوان استعمال پیدا می‌کند.

[۱]- بعضی از محشّین کفایه، عبارت مذکور را مختلف معنا کرده‌اند و در نتیجه نتوانسته‌اند بین صدر و ذیل کلام مصنّف را جمع کنند. اکنون ما آنچه را به نظر می‌رسد که با سیاق عبارت مصنّف هم موافق است بیان می‌کنیم.

تذکّر: ترتیب بحث گذشته چنین بود که: مصنّف ابتداء فرمودند اطلاق لفظ و اراده صنف یا نوع، عنوان استعمال ندارد سپس در عبارت «اللهم الا أن یقال ...» از بیان قبل عدول نموده و فرمودند اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف، عنوان استعمال دارد. اکنون در عبارت مذکور تقریبا بین دو قول قبل، جمع می‌کنند و مطلب سوّمی را بیان می‌کنند که:

اطلاق لفظ و اراده نوع ۵۵] یا صنف آن در یک صورت، واجد عنوان استعمال و در صورت دیگر فاقد عنوان استعمال است.

الف: گاهی متکلّم، لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده می‌کند مثلا جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌نماید و برای نفس زید تشخّصی قائل می‌شود و برای معنا هم که عبارت از نوع است، تشخّصی قائل می‌شود و همان‌طور که لفظ را در معنا استعمال می‌کند می‌گوید زید شخصی در کلام خودم را مرآت و حاکی از تمام زیدها قرار دادم به نحوی که مخاطب از شنیدن آن زید شخصی، به نوع زیدها انتقال پیدا کند- در کلام هر متکلّمی باشد- در این صورت، عنوان استعمال، مستعمل و مستعمل فیه محقّق است و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۸۷

لکن الاطلاقات المتعارفهٔ ظاهرا لیست کذلک، کما لا یخفی، و فیها ما لا یکاد یصحّ أن یراد منه ذلک، مما کان الحکم فی القضیّهٔ لا یکاد یعمّ شخص اللفظ، کما فی مثل: (ضرب فعل ماض) [۱].

این شق، شبیه اطلاق لفظ و اراده مثل آن است که گفتیم مسلّما عنوان استعمال دارد.

ب ۵۶]: گاهی هم متکلّم، اطلاق لفظ و اراده نوع می‌کند در این صورت از او سؤال می‌کنیم مقصود شما از کلمه زید در جمله «زید لفظ» چیست او می‌گوید مقصودم همه زیدها است سپس از او سؤال می‌کنیم که در اطلاق مذکور چگونه همه زیدها را اراده کرده‌ای؟ آیا زید در کلام خودت را حاکی از تمام زیدها قرار داده‌ای و آیا زید واقع در کلام خودت را در همه زیدها استعمال کرده‌ای؟ او می‌گوید خیر! من زید صادر از خودم را موضوع قرار دادم امّا قید و خصوصیّت اضافه‌اش به خودم را القاء نمودم واضح است که در این صورت، عنوان حاکی، محکّی عنه، استعمال، مستعمل و مستعمل فیه وجود ندارد بلکه یک فرد با حذف خصوصیّتش موضوع، واقع شده که در این صورت، عنوان استعمال تحقّق پیدا نمی‌کند. این فرض، شبیه اطلاق لفظ و اراده شخص آن است و توضیح دادیم که مسلّما عنوان استعمال ندارد.

[۱]- سؤال: اطلاقات متعارف از کدامیک از دو شقّ اخیر است؟ آیا از قبیل قسم اوّل است که لفظ را در نوع یا صنف اطلاق می‌کنند و عنوان «حاکی و محکّی عنه» «لفظ و معنا» و استعمال دارد یا اینکه از مواردی است که چیزی را موضوع قرار می‌دهند و تشخّص آن را القاء می‌کنند و عنوان فرد و کلّی مطرح است و ...

جواب: اطلاقات متداول از قبیل قسم دوّم نیست بلکه از قبیل شق اوّل است که عنوان مستعمل و مستعمل فیه دارد و شاهدش هم این است که:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۸۸

الخامس: لا ـ ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي، لا من حيث هي مرادة للافظها، لما عرفت بما لا مزيد عليه، من أنّ قصد المعنى على أنحائه من مقوّمات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه ۵۷].

هذا مضافا الى ضرورة صحّة الحمل و الاسناد في الجمل، بلا تصرّف في ألفاظ الأطراف، مع أنّه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة، لما صحّ بدونه؛ بداهة أنّ المحمول على (زيد) في (زيد قائم) و المسند إليه في (ضرب زيد)- مثلا- هو نفس القيام و الضّرب، لا بما هما مرادان، مع أنّه يلزم كون وضع عامّة الألفاظ عامّا و الموضوع له خاصّا، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما

در اطلاقات متعارف به مواردی برخورد می‌کنیم که جز، عنوان استعمال نمی‌توانـد عنوان دیگری به خود بگیرد زیرا نوع و صنف، نفس لفظ صادر از دهان متکلّم را شامل نمی‌شود.

مانند مثالی که مصنّف بیان نمودند که «ضرب فعل ماض» در مثال مذکور نمی‌توان قید جزئیّت و تشخّص را از موضوع القاء نمود زیرا «ضرب» عنوان فعل ماضی ندارد و محمول، چیزی است که نفس موضوع صادر از متکلّم را شامل نمی‌شود بلکه از سایر فعل‌های ماضی که بر وزن و هیئت «فعل» هستند، حکایت می‌کند و خودش «مبتداء» می‌باشد و جمله مذکور، اسمیّه است نه فعلیّه، آن‌وقت چگونه می‌توان ادّعا کرد که «ضرب» موضوع است و جزئیتش القاء شده و ... لذا می‌گوئیم «ضرب» که در کلام متکلّم واقع شده لفظی است مرآت و حاکی از سایر صیغه‌هائی که در کلمات دیگران واقع می‌شود و عنوان استعمال دارد.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۸۹

وضع له اللفظ، فإنّه لا مجال لتوهّم أخذ مفهوم الإرادة فيه، كما لا يخفى، و هكذا الحال في طرف الموضوع ۵۸] [۱].

امر پنجم موضوع له الفاظ، ذوات معانی است

اشاره

[۱]- آیا موضوع له الفاظ، ذوات معانی است بدون اینکه قیدی و خصوصیّتی در آن دخالت داشته باشد یا اینکه در موضوع له الفاظ، عنوان «اراده» مستعمل هم مدخلیّت دارد؟

آیا موضوع له انسان، عبارت است از «حیوان ناطق» و موضوع له زید، همان وجود خارجی است بدون اینکه «اراده» لافظ در آن دخالت داشته باشد؟

فرضا اگر «اراده» جزء یا شرطا در موضوع له الفاظ، دخالت داشته باشد، آیا مفهوم اراده، مدخلیّت دارد یا مصداق اراده؟

مقدّمه: همان‌طور که «انسان» دارای مفهوم کلّی- حیوان ناطق- و مصداق- وجودات خارجیّه- می‌باشد، «اراده» هم دارای مفهوم کلّی و مصداق است که کلمه «الإرادة» برای آن مفهوم وضع شده و ما تا لفظ «اراده» را می‌گوئیم همان معنا به ذهن شما خطور می‌کند- یعنی قصد و توجّه-

«اراده» دارای افراد و مصادیق واقعیّه‌ای هم می‌باشد که عبارت است از اراده‌های

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۹۰

من و شما. هنگامی که من اراده‌ای می‌کنم خارجا یک مصداق واقعی اراده، تحقّق پیدا می‌کند و زمانی که شما اراده می‌کنید مصداق دیگر اراده محقّق می‌شود منتها فرق مصادیق اراده با مصادیق و وجودات خارجیّه انسان، این است که خارجیّت افراد انسان به این است که مشهود و محسوس است امّا خارجیّت اراده به این است که قلب و ذهن توجّه کند، مقدّمات اراده، موجود شود و آن

شوق کامل که مثلا از آن به اراده تعبیر می‌شود، تحقّق پیدا کند.

خلاصه: «الإرادة» دارای مفهوم کلی و مصادیقی هست که اراده‌های مریدین، مصادیق آن است.

آیا الفاظ برای ذوات معانی وضع شده و عنوان «اراده» در موضوع له آنها شطرا یا شرطا دخالتی ندارد یا اینکه هر موضوع له و هر معنائی عنوان «اراده» همراهش می‌باشد و فرضا اگر «اراده» در موضوع له اخذ شده باشد، مقصود، کدام اراده است؟ آیا مفهوم اراده، منظور است که در نتیجه، معنای کلمه انسان چنین باشد «الحیوان النّاطق المراد» به اراده کلّیه یا اینکه مقصود، اراده‌های جزئی مستعملین است که در موضوع له الفاظ دخالت دارد یعنی هنگامی که لفظ انسان را خواسته‌اند وضع نمایند، «حیوان ناطق» کلّی و اراده کلّی را در نظر گرفته‌اند امّا لفظ را برای «حیوان ناطق» با مصادیق اراده وضع کرده‌اند که حیوان ناطق آن کلّی امّا اراده‌اش کلّی نیست به نحو وضع عام و موضوع له خاص است که معنای کلّی «الإرادة» در نظر گرفته شده امّا لفظ را برای اراده‌های مستعملین که در مقام استعمال تحقّق پیدا می‌کند، وضع کرده‌اند بنابراین معنای «انسان»، «حیوان ناطق» نیست بلکه معنایش عبارت است از: حیوان ناطق مقیّد به اینکه متعلّق اراده مستعمل باشد.

و همچنین در مورد «زید»: معنای زید فقط فلان شخص خارجی نیست بلکه

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۹۱

معنایش عبارت است از: موجود خارجی مقیّد به اینکه مراد مستعمل هم باشد.

خلاصه: آیا موضوع له لفظ «انسان، زید، قائم و غیره» ذوات معانی است بدون دخالت قید اراده یا اینکه عنوان اراده در موضوع له آنها دخالت دارد؟

مرحوم مصنّف تقریبا سه دلیل اقامه کرده‌اند که «اراده» در موضوع له الفاظ مدخلیّت ندارد که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

۱- ابتداء، دلیل سوّم ۵۹] مصنّف را بیان می‌کنیم گرچه چند سطر قبل هم به آن اشاره نمودیم که: اگر قید «اراده» در موضوع له الفاظ، اخذ شده باشد دیگر در باب الفاظ، لفظی را نمی‌یابیم که دارای وضع عام و موضوع له عام باشد زیرا مهم‌ترین مثال این قسم از وضع، اسماء اجناس بود مانند انسان، مرئه و بقر امّا شما می‌گوئید قید «اراده» در موضوع له آنها مدخلیّت دارد پس باید معانی اسماء اجناس، جزئی باشد زیرا معنای انسان «حیوان ناطق» است و حیوان ناطق، یک امر کلّی است امّا اگر به یک امر جزئی- اراده مستعمل- مقیّد شد، در این صورت، کلّیّت خود را از دست می‌دهد مثلاـ «انسان» یک مفهوم کلّی است امّا هنگامی که مقیّد به عنوان «کون فی المسجد» شد، دیگر آن انسان کلّی، جزئی می‌شود زیرا کلّی با وصف «کون فی المسجد» کلّی نیست بلکه جزئی است در محلّ بحث هم شما می‌گوئید معنای انسان «حیوان ناطق» نیست بلکه موضوع له آن، حیوان ناطقی است که متعلّق اراده شخص مستعمل قرار گیرد آن‌وقت می‌گوئیم اگر کلّی مقید به یک جزئی- اراده شخصیّه- شد، در این صورت، جزئی می‌شود نه کلّی لذا می‌گوئیم اگر قید «اراده» در موضوع له الفاظ دخالت داشته باشد، لازمه‌اش این است که ما مثالی برای وضع عام و موضوع له عام نداشته باشیم و تمام امثله

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۹۲

مذکور، وضعشان عام و موضوع له آنها خاص است و دیگر اصلا موضوع له عام نمی‌شود بلکه خاص می‌باشد و حال آنکه بالضّروره می‌بینیم این‌چنین نیست یعنی بعضی از الفاظ وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است و بعضی دیگر وضعشان عام و موضوع له آنها جزئی و خاص است و ...

قوله «فانّه لا مجال لتوهّم اخذ مفهوم الارادة فیه کما لا یخفی».

توهّم: مفهوم «کلّی» اراده در موضوع له الفاظ اخذ شده نه اراده مستعملین- که جزئی و خاص است- و در این صورت، دیگر موضوع له اسماء اجناس هم عام است و اشکال قبل که می‌گفتید موضوع له تمام الفاظ، خاص می‌شود نه عام، حل می‌گردد.

دفع توهّم: مصنّف «ره» فرموده‌اند «فانّه لا مجال ... کما لا یخفی ۶۰]» اصلا مجالی برای توهم مذکور نیست.

۲- دلیل ۶۱] دیگر این است که: در بحث معانی حروف گفتیم که لحاظ، قصد و اراده معنا- و لو مانند حروف، لحاظ تبعی نداشته باشد بلکه دارای لحاظ استقلالی باشد- از مقوّمات استعمال و مقارن با استعمال است و جزء، قید و داخل معنای مستعمل فیه نمی‌باشد زیرا اگر لحاظ و قصد- توجّه- داخل در معنای مستعمل فیه باشد، لازمه‌اش تعدّد لحاظ است و مصنّف «ره» فرموده بودند «و هو کما تری ۶۲]».

امّا دو لحاظ مذکور عبارت است از: الف یک لحاظ در مقام استعمال لازم داریم- چون هر استعمالی باید دارای لحاظ باشد.- ب: به یک لحاظ هم برای تکمیل معنا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۹۳

محتاج هستیم.

در محلّ بحث، یک لحاظ برای استعمال لازم است و اگر «اراده» در موضوع له الفاظ، اخذ شده باشد، یک لحاظ هم برای مجموع معنای مقیّد به لحاظ اراده، لازم می‌باشد درحالی‌که بالوجدان می‌بینیم در استعمال، دو لحاظ لازم نیست.

۳- آخرین دلیل ۶۳] بر اینکه موضوع له الفاظ ذوات معانی است بدون مدخلیّت عنوان «اراده»: اگر «اراده»- یعنی مصادیق اراده- در موضوع له الفاظ اخذ شده باشد، قضایای حملیّه- زید قائم- و جملات فعلیّه- ضرب زید- نباید بدون تصرّف صحیح باشد و چون می‌بینیم «حمل» در جملات حملیّه و «اسناد» در جملات فعلیّه، بدون تأویل و تصرّف صحیح است، کشف می‌کنیم که اراده در موضوع له دخالتی ندارد.

بیان ذلک: شما در قضیّه حملیّه «زید قائم» قیام را بر زید، حمل می‌کنید و قضیّه مذکور، اخبار می‌نماید که زید در عالم خارج، اتّصاف به قیام دارد و آن قضیّه با واقع تطبیق می‌کند.

امّا اگر گفتید معنای زید فقط همان وجود خارجی نیست بلکه زید خارجی مقیّد به اراده است و همچنین معنای «قائم» مقیّد به اراده است آن‌وقت، قضیّه حملیّه مذکور باید چنین شود «زید المراد، قائم المراد» درحالی‌که می‌بینیم قضیّه اخیر، کاذب است زیرا زید مراد، اتّصاف به قیام مرادی ندارد بلکه زید خارجی است که متّصف به قیام می‌باشد- آن‌هم «قیام» به تنهائی نه قیام با قید اراده- لذا می‌گوئیم اگر قید و عنوان اراده به میان آمد زید با قائم متباین می‌شود آن‌هم تباینی که دیگر نمی‌توان قیام را بر زید، حمل نمود زیرا در مقدّمه بحث معانی حرفیّه گفتیم وجودات ذهنیّه با یکدیگر متغایرند.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۹۴

شما اگر اکنون «انسان» را تصوّر کنید یک وجود ذهنی محقّق می‌شود چنانچه مرتبه دوّم تصوّر نمائید آن وجود ذهنی دیگری است که قابل حمل بر یکدیگر نیستند مانند دو وجود خارجی می‌باشند که نمی‌توان آن‌ها را بر یکدیگر حمل نمود آیا می‌توانید بگوئید «زید عمرو» با اینکه هر دو از افراد انسان هستند و دارای وجود خارجی می‌باشند؟ خیر! وجودات خارجیّه به خاطر تشخّصی که هرکدام دارند قابل حمل بر یکدیگر نیستند و «زید عمرو» قضیّه باطل و غیر صحیحی است.

در محلّ بحث هم اگر شما «زید» را مقیّد به اراده کردید، این یک وجود برای مفهوم اراده، «قائم» را مقیّد به اراده کردید، آن‌هم برای اراده، وجود دیگری است در نتیجه دو وجود برای «اراده» مطرح است و همان‌طور که دو وجود خارجی را نمی‌توان بر هم حمل نمود این دو وجود ذهنی که مصداق حقیقی مفهوم اراده هستند، قابلیّت تطبیق بر یکدیگر را ندارند و نمی‌توانید بگوئید «زید المراد، قائم المراد» و قضیّه مذکور، باطل غیر صحیح و کذب است مگر اینکه در این نوع، قضایا تصرّف کنید و بگوئید قید اراده را از آنها حذف می‌کنیم.

آیا وجدانا این‌چنین هست که وقتی شما قضیّه «زید قائم» را اطلاق می‌کنید، با مقراض، معنای موضوع له را جدا می‌کنید سپس قائم

را بر زید، حمل می‌نمائید؟

خیر بلکه ما تمام معنای قائم را بر تمام معنای زید، حمل می‌کنیم و همچنین در جملات فعلیّه، شما که می‌گوئید ضرب زید و حکایت از واقعیّتی می‌کنید اگر عنوان «اراده» در معنای زید و ضرب مدخلیّت داشته باشد، نمی‌توانید آن فعل را به فاعل، اسناد دهید چون دو اراده متباین و مختلف، مطرح است و چگونه می‌توان فعلی را که معنایش مقیّد به اراده است به زیدی اسناد داد که معنای او هم مقیّد به اراده است لذا یا باید قید «اراده» را حذف کنید و یا بگوئید جمله مذکور، غیر صحیح و کذب است و

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۹۵

و أمّا ما حكى عن العلمين (الشّيخ الرّئيس، و المحقّق الطّوسى) من مصيرهما الى أنّ الدّلالة تتبع الارادة، فليس ناظرا الى كون الألفاظ موضوعة للمعانى بما هى مرادة، كما توهّمه بعض الأفاضل، بل ناظر إلى أن دلالة الألفاظ على معانيها بالدّلالة التّصديقيّة، أى دلالتها على كونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها، و يتفرّع عليها تبعيّة مقام الإثبات للثّبوت، و تفرّع الكشف على الواقع المكشوف، فإنّه لو لا الثّبوت فى الواقع، لما كان للإثبات و الكشف و الدّلالة مجال، و لذا لا بدّ من إحراز كون المتكلّم بصدد الإفادة فى إثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه و دلالته على الإرادة، و إلا لما كانت لكلامه هذه الدّلالة، و إن كانت له الدّلالة التّصوريّة، أى، كون سماعه موجبا لإخطار معناه الموضوع له، و لو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور و لا اختيار [۱].

چون هیچ‌کدام از آنها درست نیست می‌گوئیم عنوان «اراده» در موضوع له اصلا مدخلیّتی ندارد.

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین

[۱]- مرحومین علمین، شیخ الرّئیس ۶۴] ابو علی سینا و خواجه نصیر الدّین طوسی ۶۵] در

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۹۶

برابر مشهور، کلامی دارند که مرحوم صاحب فصول توهّم کرده است آن کلام منطبق با این است که در موضوع له الفاظ «اراده» مدخلیّت دارد.

توضیح ذلک: مشهور گفته‌اند دلالت لفظ بر معنا تابع وضع است «الدّلالة تابعة للوضع» مرحومین علمین فرموده‌اند الدّلالة تتبع الارادة:» دلالت، تابع اراده است نه وضع، تا اراده‌ای نباشد دلالت لفظ بر معنا تحقّق پیدا نمی‌کند.

صاحب فصول «ره» فرموده اینکه مرحومین علمین گفته‌اند دلالت، تابع اراده است لابد می‌خواهند بگویند اراده در موضوع له لفظ، دخالت دارد و تا اراده‌ای نباشد معنای موضوع له کامل نمی‌شود و الا وجهی ندارد که دلالت تابع اراده باشد.

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند: مطلب، آن‌طوری که صاحب فصول توهّم کرده‌اند نمی‌باشد و کلام مرحومین علمین را نمی‌توان به دخالت اراده در موضوع له مرتبط نمود.

بیان ذلک: دلالت، بنا بر اعتباری بر دو قسم است.

الف: دلالت تصوّریّه: عبارت است از انتقال به معنا به سبب شنیدن لفظ، این دلالت، قهری است و متوقّف بر چیزی جز علم به وضع نمی‌باشد خواه لافظ، عاقل باشد یا مجنون، ممیّز باشد یا غیر ممیّز و یا حتّی اگر انسان، لفظی را از ضبط صوت بشنود دلالت مذکور تحقّق پیدا می‌کند.

ب: دلالت تصدیقیّه: هنگامی که انسان، لفظی را می‌شنود، معنائی به ذهنش می‌آید، حال یک مرحله بالاتر را می‌خواهیم اثبات کنیم که آن معنا مراد و متعلّق اراده متکلّم بوده است پس دلالت تصدیقیّه، معنایش تصدیق به این است که معنای لفظ

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۹۷

إن قلت: على هـذا، يلزم أن لا يكون هناك دلالـة عنـد الخطأ، و القطع بما ليس بمراد، أو الاعتقاد[۶۶] بإرادة شـيء، و لم يكن له من اللفظ مراد [۱].

مسـموع، متعلّق اراده متكلّم قرار گرفته البتّه دلالت تصديقيّه، شـرائطى دارد مثلا اگر از فرد مجنونى چيزى بشنويد، نمى‌توانيد بگوئيد دلالت در كار است بلكه بايـد احراز نمائيد كه متكلّم در مقام افهام بوده آرى اگر فرد عاقل مختار و متوجّه در مقام بيان مراد، لفظى را اطلاق نمود به دنبالش دلالت تصديقيّه محقّق مى‌شود اين دلالت در مورد اقرار، انكار ايمان، كفر و ساير آثار شرعيّه و عرفيّه منشأ اثر است.

اكنون ببينيم مقصود مرحومين علمين از جمله «الدّلالة تتبع الارادة» چيست؟

اگر مقصودشـان از جمله مـذكور، اين بوده كه دلالـت تصوّريّه، تابع اراده است، در اين صورت، حق با صاحب فصول «ره» است امّا كلام آن دو بزرگوار، ناظر به دلالت تصوّرى نيست بلكه مربوط به دلالت تصديقى است و خواسـته‌اند، بفرمايند كه اگر شـما لفظى را شـنيديد و خواستيـد به وسيله دلالـت تصـديقى معنـاى آن لفـظ را بر گردن متكلّم بار كنيـد، اين تابع اراده است و تا متكلّم اراده نكرده باشد نمى‌توانيد معنا را بر متكلّم تحميل كنيد.

البتّه واضـح است كه هر مقـام اثباتى متفرّع بر مقام ثبوت است تا واقعيّتى نباشـد اثبات آن واقعيّت، مفهوم نـدارد تا مكشوفى نباشـد، كشف آن معنا ندارد تا اراده‌اى هم نباشد نمى‌توان گفت آن معنا مراد متكلّم است.

خلاصه اينكه مقصود مرحومين علمين اين است كه دلالت تصديقى تابع اراده است نه دلالت تصوّرى و لذا صحيح است كه بگوئيم «الدّلالة التّصديقيّة تتبع الارادة» و توهّم صاحب فصول «ره» بى‌مورد است.

[۱]- اشكال: شما گفتيد دلالت تصديقيّه تابع اراده است ما مواردى را به شما

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۹۸

قلت: نعم لا يكون حينئذ دلالة، بل يكون هناك جهالة و ضـلالة، يحسـبها الجاهل دلالة، و لعمرى ما أفاده العلمان من التّبعيّة- على ما بيّناه- واضـح لاـ محيص عنه، و لاـ يكـاد ينقضـى تعجّبى كيف رضـى المتوهّم أن يجعـل كلامهما ناظرا إلى ما لا ينبغى صـدوره عن فاضل، فضلا عمّن هو علم فى التّحقيق و التّدقيق؟! [۱].

معرّفى مى‌نمائيم كه دلالت تصديقيّه موجود هست ولى اصلا اراده‌اى در ميان نيست.

الف: گاهى شما مى‌دانيد كه متكلّم در صدد بوده است كه اين خبر و اين جمله را بگويد «جاءنى زيد» امّا بدون توجّه گفت «جاءنى عمرو» در اين فرض، به دلالت تصـديقيّه، مجىء عمرو را برعهـده او بار مى‌كنيد درحالى‌كه اصـلا اراده متكلّم به مجىء عمرو، تعلّق نگرفته است.

ب: گاهى متكلّم، جمله‌اى مى‌گويد ولى اصـلا معناى آن را اراده نكرده است لكن شما خيال مى‌كنيد كه او اراده‌اى دارد و تصديق مى‌كنيـد كه آن معنا مراد متكلّم است و در نتيجه، به دلالت تصـديقيّه، آن معنا را بر متكلّم تحميل مى‌كنيـد و حال آنكه اراده‌اى در ميان نبوده است.

[۱]- جواب: در مواردى كه اشتباهى در ميان است خواه از ناحيه متكلّم يا مخاطب، اصلا دلالت تصديقيّه مطرح نيست بلكه جهالت در ميـان است منتهـا جهـالتى كه صورت دلاـلت پيـدا كرده ولى باطنـا دلاـلتى نيست- نه دلالت تصـديقيّه و نه دلالت تصوّريه‌اى كه ارتباط به متكلّم پيدا كند-

خلاصه: ما همماننـد مرحومين علمين قبول داريم كه دلالت تصـديقيّه، تابع اراده است ولى بحث ما در دلالت تصـديقيّه نيست بلكه

در دلالت تصوّریّه و در معنای موضوع له و مستعمل فیه است و گفتیم اراده در معنای موضوع له مدخلیّتی ندارد و کلام آن دو بزرگوار شاهدی بر خلاف این مطلب نمی‌باشد.

«و لعمری ما افاده العلمان من التّبعیّهٔ علی ما بیّناه واضح لا محیص عنه و لا یکاد ینقضی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۹۹

السّادس: لا وجه لتوهّم وضع للمرکّبات، غیر وضع المفردات، ضرورهٔ عدم الحاجهٔ إلیه، بعد وضعها بموادّها، فی مثل (زید قائم) و (ضرب عمرو بکرا) شخصیّا، و بهیئاتها المخصوصهٔ من خصوص إعرابها نوعیّا، و منها خصوص هیئات المرکّبات الموضوعهٔ لخصوصیات النّسب و الإضافات، بمزایاها الخاصّهٔ من تأکید و حصر و غیرهما نوعیّا؛ بداههٔ أنّ وضعها کذلک و اف بتمام المقصود منها، کما لا یخفی، من غیر حاجهٔ إلی وضع آخر لها بجملتها [۱].

تعجّبی کیف رضی المتوهّم أن یجعل کلامهما ناظرا الی ما لا ینبغی صدوره عن فاضل فضلا عمن هو علم فی التّحقیق و التّدقیق».

امر ششم «وضع» مرکّبات

[۱]- سؤال: «وضع» مرکّبات یعنی جملات اسمیّه و فعلیّه به چه کیفیّتی است؟

جواب: ابتداء «وضع» یک جمله اسمیّه را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم تا پاسخ سؤال مذکور، مشخّص شود.

جمله اسمیّه «زید قائم» را در نظر می‌گیریم تا ببینیم در آن جمله چند «وضع» ملحوظ شده است.

جمله مذکور، مرکّبی است که دارای مفرداتی می‌باشد که آن مفردات، دارای، «وضع» هائی به شرح زیر است:

الف: ۱- «زید»- زاء، یاء و دال- که مبتداء است دارای «وضع» شخصی می‌باشد یعنی مادّه مذکور برای فرد خاصّی وضع شده است.

ب: ۲ و ۳- «قائم» هم دارای دو «وضع» به شرح زیر است و مستفاد از عبارت

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۰۰

مصنّف «ره» این است که آن دو وضع، شخصی است نه نوعی زیرا هر چیزی که مادّه معیّن یا هیئت معیّنی در آن دخالت داشته باشد عنوان وضع شخصی پیدا می‌کند.

مادّه «قیام»- در هر هیئتی- به معنای ایستادن دارای وضع شخصی است نه نوعی.

و همچنین هیئت «فاعل» و «قائم» که اسم فاعل است و دلالت بر صدور و تحقّق فعل می‌کند- در ضمن هر مادّه‌ای باشد-.

یادآوری: البتّه واضح است که «زید» و «قائم» مرفوعا به عنوان مبتداء و خبر دارای «وضع» می‌باشند- کلّ مبتداء مرفوع و ...-

ج: ۴- هیئت جمله اسمیّه یعنی قضیّه حملیّه مذکور هم مسلّما دارای «وضع» می‌باشد و پوشیده نیست که جمله حملیّه را برای حمل محمول بر موضوع وضع کرده‌اند که با حمل «قائم» بر «زید» هیئت جمله اسمیّه تشکیل می‌شود و الا اگر چنین وضعی نداشته باشد و شما زید و قائم را کنار یکدیگر قرار دهید معنای جدیدی غیر از معنای مفردات آن حاصل نمی‌شود لذا قضیّه حملیّه به صورت مبتداء و خبر «وضعی» دارد که مسلّما نوعی هم هست نه شخصی چون مادّه و هیئت خاصّی در آن دخالت ندارد و موضوع آن قضیّه می‌تواند زید، یا عمرو یا بکر و یا غیر از آنها باشد و همچنین محمول آن می‌تواند «قائم» یا «نائم» و جز آن واقع شود.

تذکّر: هیئات، دارای خصوصیّات و مزایائی از قبیل افاده تأکید، حصر و امثال آنها می‌باشند که دارای وضع نوعی هستند.

یادآوری: طبق تقسیمی که ما برای جمله «زید قائم» داشتیم تاکنون چهار وضع برای آن تصوّر کرده‌ایم.

سؤال: در جمله اسمیّه مذکور بعد از آنکه تک‌تک مواد و همچنین مجموع مواد- جمله اسمیّه، یعنی مرکّب- دارای وضع بودند، آیا یک وضع پنجمی هم به مجموع

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۰۱

مع استلزامه الدّلالـة على المعنى: تارة بملاحظة وضع نفسـها[۶۷]، و أخرى بملاحظـة وضع مفرداتهـا[۶۸]، و لعـلّ المراد من العبارات الموهمة لذلك، هو وضع الهيئات على حدّة [ها] غير وضع الموادّ، لا وضعها بجملتها، علاوة على وضع كلّ واحد منهما [۱].

مركّب يعنى هيئت و مادّه تعلّق گرفته است؟

جواب: در جمله اسـميّه مـذكور، علاوه بر «وضع» هـائى كه نـام برديم نيازى به وضع پنجم كه به مجموع مركّب، تعلّق گرفته باشـد، وجود ندارد و دو دليل براى آن ذكر مى‌كنيم.

الف: بى‌جهت لفظى را براى معنائى وضع نمى‌كننـد بلكه بايـد نياز به وضع، احساس شود تا واضع، لفظى را براى معنائى قرار دهد يا هيئتى را براى افاده مقصودى وضع نمايد.

در جمله «زيـد قـائم» بـا وجود چهـار وضـعى كه ذكر كرديم، نيـازى به وضع پنجم بـاقى نمى‌مانـد و همان تركيب جمله اسـميّه تمام مقصود متكلّم را ايفاء مى‌نمايد و لذا چون معنائى معطّل نمانده است، مى‌گوئيم احتياجى به وضع ديگر نداريم.

[۱]- ب: اگر «وضع» پنجمى در جمله اسـميّه مـذكور در ميان باشـد به وسـيله آن، چه مطلبى را مى‌خواهيـد افاده كنيد؟ لابد مجموع همان چيزى را كه چهار وضع اوّل دلالت كرد مى‌خواهيد بيان كنيد.

لازمه كلام شما اين است كه وقتى جمله «زيد قائم» را اطلاق مى‌كنيد، آن جمله دو مرتبه بر مفاد خود دلالت نمايد به شرح زير:

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۰۲

الف- يك مرتبه بر حسب آن چهار وضع اوّل دلالت بر معناى خود مى‌كند.

ب- بار ديگر هم به حسب آن وضع پنجمى كه به مجموع مركّب تعلّق گرفته دلالت بر مفاد خود مى‌كند.

آيا با شنيدن جمله «زيد قائم» دو مرتبه به معنا انتقال پيدا مى‌كنيد؟ وجدانا چنين نيست.

خلاصه: در مركّبات وضعى به مجموع مادّه و هيئت من حيث المجموع تعلّق نگرفته است.

تـذكّر: مثال ما در مورد جمله اسـميّه بود كه تمام مطالب در جمله فعليّه هم جارى مى‌شود مثلا شـما جمله «ضـرب عمرو بكرا» را در نظر بگيريد: مادّه ضـرب، هيئت ضرب، بكر و عمرو هركدام به تنهائى داراى «وضع» مى‌باشند ضمنا هيئت جمله فعليّه هم داراى يك وضع نوعى است و طبق بيان ما جمله مـذكور داراى پنـج «وضع» هست لذا ديگر نيازى به «وضع» ششـمى كه به مجموع مركّب يعنى هيئت و مواد من حيث المجموع تعلّق گرفته باشد، ديده نمى‌شود.

قوله «و لعلّ المراد من العبارات الموهمة لذلك ...».

مصنّف «ره» در صدد توجيه عبارات موهمه يعنى تعلّق وضع به مجموع مركب هستند كه:

مقصود از آن عبـارات، اين است كه: مثلاـ در جمله «زيـد قـائم» علاوه بر اينكه زيـد و قائم مادّتا و هيئتا- به‌نحوى كه توضـيح داديم- داراى «وضع» هسـتند، يـك «وضع» چهـارمى هم دارنـد كه به هيئت جمله اسـميّه تعلّق گرفته است كه در اين صورت، كلاـم آنها با عقيده ما منطبق است و اختلافى در ميان نيست.

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۰۳

السّابع: لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ، و انسـباقه إلى الـذّهن من نفسه- و بلا قرينـة[۶۹]- علامـة كونه حقيقة فيه؛ بداهة أنّه لو لا وضعه له، لما تبادر [۱].

و لا يقال: كيف يكون علامة؟ مع توقّفه على العلم بأنّه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار [۲].

امر هفتم راه‌های تشخیص معنای حقیقی

۱- تبادر

[۱]- تبادر و پیشی گرفتن معنا به ذهن سامع از «نفس» لفظ،- بدون قرینه حالیه یا مقالیّه- علامت استعمال لفظ در معنای حقیقی است.

گاهی انسان لفظی را می‌شنود که آن لفظ، معانی متعدّد دارد امّا از میان آن معانی یک معنا زودتر به ذهن سبقت می‌گیرد که این تبادر است و دلیل بر حقیقت می‌باشد مثلا با شنیدن لفظ اسد، حیوان مفترس به ذهن انسان تبادر می‌نماید و نکته این مسئله، این است که علاقه وضعی مطرح است یعنی لفظ اسد برای آن معنا وضع شده لذا علقه وضعی اقتضاء می‌کند که آن معنا از بین سایر معانی در ذهن متبادر شود. لذا تبادری که منشأ آن شهرت یا امثال آن باشد، علامت حقیقت نیست.

[۲]- اشکال: تبادر برای چه کسی و نزد چه فردی علامت حقیقت است به عبارت دیگر:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۰۴

فإنّه یقال: الموقوف علیه غیر الموقوف علیه، فإنّ العلم التّفصیلی- بکونه موضوعا له- موقوف علی التّبادر، و هو موقوف علی العلم الإجمالی الارتکازی به، لا التفصیلی، فلا دور. هذا إذا کان المراد به التّبادر عند المستعلم، و أمّا إذا کان المراد به التّبادر عند أهل المحاورة، فالتّغایر أوضح من أن یخفی [۱].

آیا تبادر برای کسی که به معنای حقیقی آشناست، علامت استعمال لفظ در معنی حقیقی است یا برای غیر آشنا؟

اگر انسان، قبل از شنیدن لفظ، معنای حقیقی را بداند که نیازی ندارد تا با تبادر معنای حقیقی را کشف کند و اگر معنای حقیقی را نداند، هر قدر، لفظی را بشنود چیزی به ذهن او سبقت نمی‌گیرد.

مثلا ما با معنای بعضی از لغات، اجنبی هستیم و هر قدر، آن الفاظ را بشنویم چیزی به ذهن ما تبادر نمی‌کند و همچنین اگر در برابر کسی که معنای اسد را نمی‌داند هزار مرتبه کلمه اسد را تکرار کنیم شاید او فکر کند که ما مشغول ذکر و دعا هستیم و چیزی به ذهن او تبادر نمی‌کند بنابراین لابد می‌گوئید انسان باید با معنا آشنائی قبلی داشته باشد تا تبادری محقّق شود. اینجاست که می‌گوئیم این مطلب، مستلزم دور است.

بیان دور: شما از تبادر چه استفاده‌ای می‌کنید؟

از راه تبادر می‌خواهیم معنای حقیقی را دریابیم بنابراین علم شما به معنای حقیقی بر تبادر متوقّف است و از طرفی تبادر هم متوقّف بر علم به معنای حقیقی است و اگر آشنائی قبلی نداشته باشید از شنیدن لفظ، چیزی به ذهن شما متبادر نمی‌شود لذا:

علم شما به معنای حقیقی- از راه تبادر- توقّف بر تبادر دارد، تبادر هم توقّف بر علم شما به معنی حقیقی دارد پس: علم شما به معنای حقیقی توقّف بر علم شما به معنای حقیقی دارد و هذا دور صریح.

[۱]- جواب: الف: بین دو علم مذکور، تفاوت است یعنی یکی علم تفصیلی و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۰۵

دیگری علم اجمالی است آن‌هم غیر از علم اجمالی و تفصیلی معهودی که در بحث برائت و اشتغال خواندیم و گفتیم مثلا گاهی انسان تفصیلا می‌داند که ظرف «الف» خمر است و گاهی هم اجمالا می‌داند که یکی از دو ظرف «الف و ب» خمر است و ...

امّا علم اجمالی و تفصیلی در محلّ بحث: گاهی انسان مطلبی را می‌داند و در ارتکازش ثابت است امّا توجّهی به علم و ارتکاز خود ندارد بلکه باید مقداری تأمّل و فکر کند تا به آن مطلب توجّه پیدا کند که ما آن علم را علم اجمالی ارتکازی می‌دانیم و در

مقابلش علم تفصیلی است یعنی مطلبی را می‌داند و خصوصیّاتش در ذهن، حاضر است.

در محلّ بحث، فرض کنیـد در ارتکاز انسان هست که معنای اسد عبارت است از حیوان مفترس امّا توجّهی به علم اجمالی ارتکازی خود نـدارد و بایـد طریقی برای توجّه به آن پیـدا کند که گاهی انسان با تفکّر و تأمّل به آن راه می‌یابد امّا گاهی به جای فکر از راه تبـادر به علم ارتکـازی خود توجّه پیـدا می‌کنـد به این کیفیّت که هنگـامی که لفظ اسـد را می‌شـنود او از میان تمام معانی آن، فقط حیوان مفترس به ذهنش سبقت می‌گیرد.

سؤال: چرا حیوان مفترس به ذهن تبادر می‌نماید؟

جواب: به خـاطر آن علم اجمـالی ارتکـازی قبلی و به خـاطر آن علم نهـانی قبلی، حیوان مفترس به ذهن انسان سـبقت می‌گیرد لکن همان‌طور که گفتیم قبل از شـنیدن لفظ اسد، توجّهی به آن علم نهانی و ارتکازی نداشـته ولی با شنیدن لفظ اسد «حیوان مفترس» به ذهن سبقت می‌گیرد و در نتیجه، علم تفصیلی حاصل می‌شود که موضوع له آن، همین معنای متبادر است بنابراین می‌گوئیم:

علم تفصـیلی به معنـای حقیقی متوقّف بر تبـادر، است و تبـادر متوقّف بر علم اجمـالی ارتکـازی است و نـتیجه، این می‌شود که علم تفصیلی انسان، متوقّف بر علم ارتکازی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۰۶

ثمّ إنّ هـذا فیما لو علم اسـتناد الانسـباق إلی نفس اللفظ، و اما فیما احتمل اسـتناده الی قرینـة، فلا یجدی أصالة عدم القرینة فی إحراز کون الاستناد إلیه، لا إلیها- کما قیل ۷۰]- لعدم الدّلیل علی اعتبارها إلا فی إحراز المراد، لا الاستناد [۱].

انسان باشد و هیچ اشکالی ندارد که علم تفصیلی، متوقّف بر علم اجمالی ارتکازی باشد و مستلزم «دور» هم نمی‌باشد.

ب: مصنّف در این بخش، مسأله تبادر را به نحو دیگری مطرح نموده‌اند که:

تبادری که نزد اهل محاوره حاصل می‌شود، علامت حقیقت در نزد شخص جاهل به وضع می‌باشد.

توضیـح ذلک: فرضا ما هیچ‌یک از معانی «ماء» را نمی‌دانیم امّا وقتی به فردی که اهل لسان و آشـنای به لغات است می‌گوئیم «جئنی بالماء» و او برای ما آب را حاضر می‌کند، کشف می‌کنیم که معنای ماء، عبارت است از آب لذا علم من به معنای حقیقی ماء توقّف بر تبـادر معنـای ماء در ذهن آن فرد آشـنا به زبان عربی دارد و در نتیجه: علم من به معنی حقیقی از راه علم او به معنای حقیقی پیـدا شده است.

[۱]- یکی از نکـات مهم در مورد تبادر، این است که بایـد احراز کنیم که تبادر مربوط به خود لفظ است و قرینه‌ای در میان نبوده و این مسئله از سه حالت خارج نیست.

۱- گاهی یقین داریم تبادر، مستند به حاقّ لفظ است که در این صورت، تبادر، علامت حقیقت است.

۲- گـاهی یقین داریم که تبـادر، مسـتند به خود لفـظ نیست بلکه بر اثر وجود قرینه حاصل شـده در این صورت، تبادر بی‌اثر است و نشانه حقیقت نیست.

۳- امّا اگر ندانستیم که تبادر، مستند به نفس لفظ است یا به کمک قرینه‌ای حاصل

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۰۷

ثمّ إنّ عـدم صـحّة سلب اللفظ- بمعناه المعلوم المرتکز فی الـذّهن اجمالا کـذلک- عن معنی تکون علامـة کونه حقیقة فیه، کما أنّ صحّة سلبه عنه علامة کونه مجازا فی الجملة[۷۱].

شده است در این صورت: قولی هست که می‌گوید اصالت عدم قرینه را ضمیمه تبادر می‌کنیم، و از راه این اصل ثابت می‌نمائیم که

تبادر، مستند به خود لفظ بوده است و قرینه‌ای مطرح نبوده. مصنّف «ره» فرموده‌اند کلام مذکور، مردود است زیرا:

اصالت عدم قرینه یک اصل عقلائی است و اصلی نیست که «لا تنقض الیقین بالشّک» بتواند به آن کمک کند و عقلاء در موارد شک در قرینه، اصل مذکور را بکار نمی‌گیرند اینجاست که ما به عقلاء مراجعه و سؤال می‌کنیم که شما در چه مواردی به اصل مذکور رجوع می‌کنید پاسخی که آنها می‌دهند این است که:

در مواردی که در مراد متکلّم شک داشته باشیم از اصالت عدم قرینه کمک می‌گیریم مثلا اگر متکلّمی بگوید «رأیت اسدا» و ما موضوع له اسد را هم بدانیم که حیوان مفترس است امّا ندانیم که مراد متکلّم، معنای حقیقی اسد است یا مجازی، در این صورت، اصالت عدم قرینه را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم او معنای حقیقی اسد را اراده کرده است.

امّا در مواردی که مراد متکلّم معلوم است و می‌دانیم او از این لفظ، حیوان مفترس را اراده کرده است امّا نمی‌دانیم به صورت حقیقت، اراده نموده یا مجاز- نمی‌دانیم تبادر، مستند به خود لفظ بوده یا به کمک قرینه حاصل شده- در این صورت، عقلاء به اصالت عدم قرینه، اعتناء نمی‌کنند.

خلاصه: در مواردی که شک دارید که آیا تبادر به خود لفظ، مستند است یا به کمک قرینه حاصل شده نمی‌توان اصالت عدم قرینه را جاری کرد.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۰۸

و التّفصیل: إنّ عدم صحّة السّلب عنه، و صحّة الحمل علیه بالحمل الأوّلی الذّاتی، الذی کان ملاکه الاتّحاد مفهوما، علامة کونه نفس المعنی، و بالحمل الشّائع الصّناعی، الذی ملاکه الاتّحاد وجودا، بنحو من أنحاء الاتّحاد، علامة کونه من مصادیقه و أفراده الحقیقیّة[۷۲].

کما أنّ صحّة سلبه کذلک علامة أنّه لیس منها [منهما] و إن لم نقل بأنّ إطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمة، بل من باب الحقیقة، و إن التّصرف فیه فی أمر عقلی، کما صار إلیه السّکاکی [۱].

۲- صحّت حمل- عدم صحّت سلب-

[۱]- یکی دیگر از راههای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی را صحّت حمل و یا به عبارت دیگر، عدم صحّت سلب ذکر کرده‌اند و همچنین صحّت سلب را از جمله طرق تشخیص معنای مجازی از حقیقی برشمرده‌اند قبل از توضیح دو عنوان مذکور به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم.

مقدّمه: در قضایای حملیّه باید بین موضوع و محمول نحوه‌ای از اتّحاد برقرار باشد که اتّحاد مذکور به انحاء مختلفی می‌باشد.

الف: اتّحاد مفهومی: گاهی موضوع و محمول مفهوما متّحدند یعنی آنچه که از موضوع فهمیده می‌شود با مطلبی که از محمول فهمیده می‌شود، اتّحاد دارند مانند انسان

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۰۹

و بشر- هنگامی که بشر را بر انسان حمل می‌کنیم-

تذکّر: در مواردی که اتّحاد مفهومی موجود است، لا محاله اتّحاد ماهیّتی و اتّحاد وجودی هم تحقّق دارد مانند مترادفین- ما یفهم من کلمة الانسان عین ما یفهم من کلمة البشر-

ب: اتّحاد ما هوی: گاهی موضوع و محمول، اتّحاد مفهومی ندارند بلکه از نظر ماهیّت، متّحد هستند و شاید از نظر مفهوم، بین آن دو، مغایرت باشد مثلا شما در علم منطق در تعریف انسان می‌گوئید «الانسان حیوان ناطق» در این صورت، شما ماهیّت و جنس و

فصل انسان را بیان می‌کنید و الا مفهوم انسان با مفهوم «حیوان ناطق» مغایرت دارد، البتّه، نه مغایرت، به معنای منافات بلکه مقصود این است که وقتی شما کلمه انسان را می‌شنوید «حیوان ناطق» به ذهن شما خطور نمی‌کند یا اینکه اگر «حیوان ناطق» را بشنوید کلمه انسان به ذهن شما نمی‌آید و شاهدش هم این است که اگر شما بین مردم بازار و عرف که منطق نخوانده و از ماهیّت انسان اطلاع ندارند، عنوان «انسان» یا «حیوان ناطق» را اطلاق کنید آنها از دو عنوان مذکور، یک شیء، استفاده نمی‌کنند. البتّه همان‌طور که گفتیم ماهیّت انسان، همان «حیوان ناطق» است که جنس آن «حیوان» و فصلش «ناطق» است.

یادآوری: اگر از نظر ماهیّت، بین دو چیز، اتّحاد برقرار بود، لا محاله از نظر وجود هم متّحد هستند و نمی‌شود بین دو شیء، اتّحاد ماهوی موجود امّا اتّحاد وجودی مفقود باشد. انسان و «حیوان ناطق» از نظر وجود کاملا متّحدند، هر فردی عنوان انسان پیدا کند، عنوان حیوان ناطق را هم دارا می‌باشد.

ج: اتّحاد وجودی: گاهی بین موضوع و محمول، نه اتّحاد ماهوی برقرار است و نه اتّحاد مفهومی بلکه وجودا بین آن دو، اتّحاد هست مانند «زید ابیض» و «زید عالم»

إیضاح الکفایة، متن‌ج۱، ص: ۱۱۰

بین زید و ابیض نه از نظر ماهوی اتّحاد هست و نه از نظر مفهوم امّا از جهت وجود خارجی بین آنها اتّحاد برقرار است یعنی در عالم خارج، موجودی است که هم عنوان «زید» بر او منطبق است و هم عنوان «ابیض».

تذکّر: اتّحاد وجودی انواعی دارد گاهی از قبیل «زید ضارب» می‌باشد و علّت این که «ضارب» با «زید» متّحد شده، این است که «ضرب» از «زید» صادر شده است- صدر منه الضّرب- این نوع اتّحاد را اتّحاد «صدوری» می‌نامند.

گاهی هم اتّحاد از قبیل «هذا الجسم ابیض»، هست که مبدأ و مصدر، حالّ بر موضوع شده یعنی «بیاض» عرضی است که حالّ و عارض بر جسم شده و آن جسم، محلّ بیاض است.

گاهی هم اتّحاد از قبیل «زید مالک» می‌باشد مثلا زید، کتابی را ابتیاع می‌کند و ما عنوان «مالک» را بر او حمل می‌کنیم و می‌گوئیم بین زید و «مالک» اتّحاد وجودی برقرار است امّا نحوه اتّحادش این‌چنین نیست که ملکیّت از زید، صادر شده باشد یا ملکیّت بر زید حلول کرده باشد بلکه عنوان اتّحاد اعتباری و انتزاعی دارد که بعد از ابتیاع کتاب، عنوان مالکیّت برای او محقّق می‌شود و در نتیجه، عنوان «مالک» بر زید منطبق می‌شود.

خلاصه: در قضایای حملیّه باید بین موضوع و محمول نحوه‌ای اتّحاد برقرار باشد و چنانچه هیچ نوع اتّحادی حتّی اتّحاد وجودی ثابت نباشد، نمی‌توان قضیّه حملیه تشکیل داد.

لازم به تذکّر است که در قسم اوّل و دوّم ۷۳] از قضایای حملیّه «حمل اوّلی ذاتی»

إیضاح الکفایة، متن‌ج۱، ص: ۱۱۱

محقّق است و در قسم اخیر که فقط اتّحاد وجودی بین موضوع و محمول ثابت بود، «حمل شایع صناعی» تحقّق دارد و اکثر قضایای حملیّه از قسم اخیر هستند- لأنّه هو الشّائع فی الاستعمال المتعارف فی صناعة العلوم-

ارتباط مقدّمه با اصل مطلب: یکی از علائم استعمال لفظ در معنای حقیقی این است که بتوان قضیه حملیه تشکیل داد- صحّت حمل-

بیان ذلک: مثلا در ذهن شما یک معنای اجمالی ۷۴] ارتکازی راجع به کلمه اسد هست یعنی در فکر شما بین اسد و حیوان مفترس اجمالا- یک ارتباط ارتکازی ثابت است امّا می‌خواهید بفهمید که آیا لفظ اسد را برای حیوان مفترس وضع کرده‌اند و حیوان مفترس، معنای حقیقی اسد است یا نه در این صورت یک قضیّه حملیّه تشکیل می‌دهید و می‌گوئید «الحیوان المفترس اسد» سپس دقّت می‌کنید و متوجّه می‌شوید که قضیّه حملیّه مذکور، صادق است نه کاذب و از این طریق کشف می‌کنید که کلمه اسد برای

حیوان مفترس وضع شده و موضوع له اسد، حیوان مفترس است.

و در مقابل آن، یک قضیّه سالبه تشکیل می‌دهید به این کیفیّت که: شما مکرّر شنیده‌اید که لفظ اسد را بر رجل شجاع اطلاق می‌کنند امّا نمی‌دانید که مرد شجاع معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی، در این حالت یک قضیّه حملیّه سالبه تشکیل می‌دهید و می‌گوئید «الرّجل الشّجاع لیس باسد» بعد از کمی دقّت متوجّه می‌شوید که قضیّه سالبه مذکور، صادق است و از این طریق کشف می‌کنید که رجل شجاع معنای حقیقی لفظ اسد نیست بلکه معنای مجازی آن است.

نکته: قبلا توضیح دادیم که در قضایای حملیّه، دو نوع حمل داریم: الف: حمل

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۱۲

اوّلی ذاتی ب: حمل شایع صناعی، برای تشخیص معنای حقیقی که گفتیم قضیّه حملیّه تشکیل می‌دهیم، اگر «حمل» ما حمل اوّلی ذاتی باشد- که بین موضوع و محمول یا اتّحاد مفهومی یا اتّحاد ماهوی برقرار است به‌نحوی که بیان کردیم- در این صورت کشف می‌کنیم که معنای حقیقی اسد، همان موضوع قضیّه حملیّه است به عبارت دیگر، درمی‌یابیم که موضوع له لفظ اسد- که محمول قضیّه است- همان است که شما در موضوع قضیّه حملیّه قرار داده‌اید- الحیوان المفترس- امّا اگر قضیّه حملیّه به نحو حمل شایع صناعی بود، دیگر کشف نمی‌کنیم که معنای موضوع با محمول یکی است بلکه متوجّه می‌شویم که موضوع قضیّه حملیّه یکی از مصادیق حقیقی محمول است ۷۵] مانند قضیّه «زید انسان» که حمل شایع صناعی دارد و ما از قضیّه مذکور هیچ‌گاه کشف نمی‌کنیم که لفظ انسان برای زید وضع شده- موضوع له لفظ انسان، زید نیست- بلکه در می‌یابیم که زید یکی از مصادیق حقیقیه معنای انسان است و اگر از مصادیق حقیقی معنای انسان نمی‌بود، نمی‌توانستیم بگوئیم «زید انسان» همان‌طور که در نظیرش: اگر زید، یک رجل شجاع باشد، آیا می‌توانیم یک قضیّه حملیّه تشکیل دهیم و بگوئیم «زید اسد»؟ خیر! بلکه می‌توانیم بگوئیم «زید لیس بأسد» لذا می‌گوئیم قضیّه «زید انسان» با «زید لیس باسد» هر دو صادق است و زید، مصداق حقیقی معنای انسان و در جمله دوّم با اینکه زید، کمال شجاعت را دارد امّا مصداق حقیقی اسد نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۱۳

خلاصه: اگر قضیّه حملیّه به نحو حمل اوّلی ذاتی باشد، کشف می‌کنیم که موضوع له لفظ محمول ما همان است که در قضیّه حملیّه، موضوع قرار داده‌ایم و چنانچه به نحو حمل شایع صناعی باشد، کشف می‌کنیم که موضوع در قضیّه حملیّه یکی از مصادیق حقیقی محمول است.

نتیجه: یکی از طرقی که ما را به تشخیص معنای حقیقی راهنمائی می‌کند عبارت است از قضیّه حملیّه و صحّت حمل و به عبارت دیگر عدم صحّت سلب.

و یکی از راههائی که ما را به سوی معنای مجازی هدایت می‌نماید عبارت است از صحّت سلب منتها در صحّت سلب هم، حمل بر دو گونه تصوّر می‌شود الف: حمل اوّلی ذاتی ب: حمل شایع صناعی به همان کیفیّتی که در صحّت حمل بیان کردیم.

قوله «و ان لم نقل بانّ اطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمة ...».

در علم بیان در بحث استعاره- مجازی که به علاقه مشابهت باشد- بین مشهور و سکّاکی اختلاف نظر است.

مشهور می‌گویند اگر کلمه اسد را در رجل شجاع استعمال کنید مجاز در کلمه و مجاز در تعبیر به کار برده‌اید امّا سکاکی معتقد است که در این قبیل موارد، مجاز در کلمه تحقّق ندارد و تصرّفی در کلمه اسد و استعمال اسد نمی‌کنیم بلکه اسد را در معنای حقیقی خودش استعمال می‌کنیم منتها آن معنا را بر حسب ادّعاء، توسعه می‌دهیم و کلمه اسد را در حیوان مفترس استعمال می‌نمائیم به این ترتیب که می‌گوئیم دو نوع حیوان مفترس داریم یک قسم آن در جنگل‌ها زندگی می‌کند که از افراد حقیقیّه حیوان مفترس است و نوع دیگری هم وجود دارد که ادّعاء جزء معنای اسد و ماهیّت اسد قرار می‌دهیم که آن‌هم مصداق برای معنای حقیقی اسد

است لذا طبق بیان سکّاکی در یک امر عقلی تصرّف می‌کنیم و معنای حقیقی را ادّعاء توسعه می‌دهیم و در لفظ اسد هیچ

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۱۴

و استعلام حال اللفظ، و أنّه حقیقة أو مجاز فی هذا المعنی بهما، لیس علی وجه دائر، لما عرفت فی التّبادر من التّغایر بین الموقوف و الموقوف علیه، بالإجمال و التّفصیل أو الإضافة الی المستعلم و العالم، فتأمّل جیّدا[۷۶] [۱].

گونه استعمالی در غیر معنای حقیقی صورت نگرفته است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: نزاع بین مشهور و سکّاکی ارتباطی به بحث ما ندارد و ما در قضیّه سالبه «الرّجل الشّجاع لیس باسد» و امثال آن می گوئیم رجل شجاع، مصداق واقعی معنای اسد نمی‌باشد خواه استعمال اسد در رجل شجاع، طبق نظر مشهور، عنوان مجاز در کلمه داشته باشد یا طبق نظر سکّاکی تصرّف در یک امر عقلی باشد و بگوئیم مجاز در اسناد است و ...

بنابراین: عدم صحّت سلب، علامت حقیقت و صحّت سلب، علامت مجاز است.

[۱]- اشکال: شما گفتید به وسیله صحّت حمل، معنای حقیقی را و به وسیله صحّت سلب، معنای مجازی را تشخیص می‌دهیم مستشکلی می گوید:

فرضا شما که معنای اسد را نمی‌دانید چگونه می‌توانید قضیّه حملیّه تشکیل دهید؟

شما که اصلا نمی‌دانید لفظ اسد در لغت برای چه چیز وضع شده، آیا می‌توانید قضیّه حملیّه تشکیل دهید و از طریق صحّت حمل، معنای حقیقی را تشخیص دهید؟

اگر بخواهید قضیّه حملیّه درست کنید، اوّل باید معنای اسد را بدانید زیرا شما که می گوئید «الحیوان المفترس اسد» لفظ اسد را به لحاظ معنای آن، محمول قرار می‌دهید، اگر معنای حقیقی را بدانید نیازی به قضیّه حملیّه ندارید و اگر موضوع له را ندانید با تشکیل قضیّه حملیّه متوجّه نمی‌شوید که آن حمل، صحیح است یا نه و همچنین در صحّت سلب و تشخیص معنای مجازی- این مطلب، مستلزم دور است به

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۱۵

ثمّ إنّه قد ذکر الاطّراد و عدمه علامة للحقیقة و المجاز أیضا، و لعلّه بملاحظة نوع العلائق المذکورة فی المجازات، حیث لا یطّرد صحّة استعمال اللفظ معها، و إلّا فبملاحظة خصوص ما یصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مطّرد کالحقیقة[۷۷]، و زیادة قید (من غیر تأویل ۷۸]) أو (علی وجه الحقیقة[۷۹])، و إن کان موجبا لاختصاص الاطّراد کذلک بالحقیقة، إلا أنّه- حینئذ- لا یکون علامة لها إلا علی وجه دائر[۸۰]،

نحوی که در بحث تبادر[۸۱]، اصل دور و کیفیّت تصوّر آن را بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست-

جواب: مصنّف «ره» همان دو جوابی را که در بحث تبادر بیان کردند در اینجا هم تکرار نموده و چون قبلا به نحو مشروح آن دو جواب را بیان نمودیم، از تکرار آن خودداری می‌نمائیم ۸۲].

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۱۶

و لا یتأتّی التّفصّی عن الدّور بما ذکر فی التّبادر هنا، ضرورة أنّه مع العلم بکون الاستعمال علی نحو الحقیقة، لا یبقی مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطّراد، أو بغیره [۱].

۳- اطّراد

[۱]- یکی دیگر از طرق تشخیص معنای حقیقی را اطّراد ذکر کرده‌اند و همچنین عدم اطّراد را از جمله طرق تشخیص معنای مجازی از معنای حقیقی برشمرده‌اند.

مصنّف، اطّراد را معنا نکرده‌اند لذا ابتداء اطّراد را توضیح می‌دهیم.

اگر عنوانی و لفظی را در موردی اطلاق کردیـد- به لحاظ جهت و خصوصـیّتی که در آن مورد هست- و سـپس دیدیـد که هرکجا آن خصوصـیّت باشـد، اطلاق مذکور مانعی ندارد و آن اسـتعمال، یک اسـتعمال جایزی است از آن به اطّراد، تعبیر می‌کنند و آن را علامت حقیقت شمرده‌اند.

مثلا شـما عنوان «عالم» را بر زیـد اطلاق می‌کنیـد از شـما سؤال می‌کنیم که به چه مناسـبتی عنوان مـذکور را بر او اطلاق کردیـد در جواب می‌گوئید به علّت واجدیّت علم، عنوان مذکور را بر او اطلاق کردیم سپس ملاحظه می‌کنید که هرکسـی دارای خصوصـیّت مزبـور باشـد، می‌تـوان عنـوان «عـالم» را به او اطلاـق کرد از اینجـا کشـف می‌کنیم که اطلاـق عـالم بر زیـد و بر هرکسـی که واجد خصوصـیّت علم باشد، به نحو حقیقت است امّا در مقابل آن گاهی لفظی را در یک مورد و برای یک خصوصیّتی استعمال می‌کنید ولی در مـوارد دیگر بـا اینکه همـان خصوصـیّت موجـود است، نمی‌توان آن اطلاـق را به کـار برد و عرف بـا آن اسـتعمال مخـالفت می‌کند مثلا شما کلمه «اسد» را در مورد رجل شجاع بکار می‌برید و عرف می‌گوید به رجل شجاع می‌توان عنوان اسد داد.

سؤال: به چه ملاکی اطلاق مذکور، صحیح است؟

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۱۷

جواب: به خاطر اینکه آن رجل با حیوان مفترس در شجاعت شباهت دارد.

سؤال: آیا هرکجا که علاقه مشابهت باشـد، می‌توان عنوان اسـد را اسـتعمال نمود، فرضا اگر موجودی تنها در قیافه، شـباهت به اسـد داشته باشد، امّا هیچ بهره‌ای از شجاعت نداشته باشد، می‌توان چنان اطلاقی نمود و آیا عرف با آن استعمال، موافق است؟

جواب: خیر.

از این مسـئله کشف می‌کنیم که همان اسـتعمال- اطلاق اسد بر رجل شـجاع- هم به نحو حقیقت نبوده، زیرا اگر استعمال مذکور به نحو حقیقت بوده، بایـد آن اطلاق در تمام موارد مشابه، شایع و مطّرد باشـد لـذا اگر اطّرادی در میان نبوده، عرف در سایر موارد هم آن استعمال را نمی‌پسندد و ما کشف می‌کنیم که استعمال مذکور، مجازی بوده است که از آن به عدم اطّراد تعبیر می‌کنیم.

مصنّف «ره» در محلّ بحث، اشکالی می‌کنند که تقریبا به صورت توضیح و تفصیل است و آن عبارت است از اینکه:

شما که می‌گوئید اطلاق اسد بر غیر رجل شـجاع، اطّراد ندارد و صحیح نیست، چه چیزی را در نظر می‌گیرید؟ آیا نوع و کلّی علاقه مشابهت را منظور می‌نمائید یا مشابهت در شجاعت را؟

اگر کلّی علاـقه مشـابهت در نظر است، در این صورت، حق بـا شـماست اگر موجودی فقـط در قیافه با اسـد شـباهت داشت، در این صورت، تعبیر و اطلاق اسد بر او صـحیح نیست امّا اگر دائره علاقه مشابهت را محدود کردیم و گفتیم منظور، مشابهت در شـجاعت است در این فرض می‌توانیم اطراد را درست کنیم و هرکسـی و هر موجودی در شـجاعت به اسد شباهت داشته باشد، می‌توان عنوان اسد را بر او اطلاق نمود و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۱۸

اختصاص به زیـد، عمرو و بکر نـدارد بلکه اگر در حیوانات هم شـباهت مـذکور باشـد، می‌توان عنوان اسد را در آن مورد اسـتعمال نمود لـذا می‌گوئیم مجاز هم ماننـد حقیقت اطّراد پیـدا می‌کند- کلّ موجود کان شبیها بالاسد فی الشّجاعهٔ یصحّ اطلاق الاسد علیه-

مثل اینکه قبلا گفتیم کلّ موجود کان واجدا لمبدأ العلم یصحّ اطلاق العالم علیه و در نتیجه، همان‌طور که در حقیقت، اطّراد بود در مجاز هم اطّراد پیدا می‌شود و فرقی در این جهت، بین مجاز و حقیقت نیست.

بنا بر آنچه که تاکنون بیان کردیم بعضی خواسته‌اند فرقی بیان کنند که:

اطلاق عالم بر هر موجود واجد مبدأ علم به نحو حقیقت می‌باشد و بدون تأویل و تجوّز و مسامحه، صحیح است امّا اطّرادی که شما از اطلاق اسد تصویر کردید با رعایت علاقه است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند پس شما اطّراد را علامت حقیقت نمی‌دانید بلکه اطّراد خاصّی را اماره حقیقت می‌دانید و آن در موردی است که اطّراد علی وجه الحقیقه باشد یعنی اطّراد علی وجه الحقیقهٔ علامهٔ الحقیقهٔ است، اگر این‌چنین باشد این مطلب مستلزم «دور» است چون شما در صدد هستید که حقیقت بودن را از راه اطّراد، کشف کنید، اوّل به سراغ اطّراد می‌آئید تا شما را به حقیقت راهنمائی کند سپس از شما سؤال می‌کنیم که کدام اطّراد، انسان را به حقیقت راهنمائی می‌کند، جواب می‌دهید اطّرادی که به نحو حقیقت باشد پس علم به حقیقت، بر اطّراد، توقّف دارد و اطّراد هم بر علم به حقیقت متوقّف است- تا اطّراد علی وجه الحقیقه تحقّق پیدا کند- و جوابهائی را که در بحث تبادر و صحّت حمل برای «دور» بیان کردیم در محلّ بحث جاری نیست ۸۳] زیرا

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۱۹

الثّامن: انّه للّفظ أحوال خمسهٔ، و هی: التجوّز، و الاشتراک، و التّخصیص، و النقل، و الإضمار، لا یکاد یصار إلی أحدها فیما إذا دار الأمر بینه و بین المعنی الحقیقی، إلا بقرینهٔ صارفهٔ عنه إلیه.

و أمّا إذا دار الأمر بینها، فالأصولیّون، و إن ذکروا لترجیح بعضها علی بعض وجوها، إلّا أنّها استحسانیّهٔ، لا اعتبار بها، إلّا إذا کانت موجبهٔ لظهور اللفظ فی المعنی، لعدم مساعدهٔ دلیل علی اعتبارها بدون ذلک، کما لا یخفی [۱].

شما گفتید من علائم الحقیقهٔ الاطّراد علی وجه الحقیقهٔ.

اگر شما متوجّه شدید که اطلاق عنوان عالم بر زید، حقیقت است دیگر چه انگیزه‌ای دارید که عمرو، بکر و خالد را تصوّر و به آنها عنوان عالم را اطلاق نمائید تا اطّراد را تصوّر نمائید. شما در همان مرحله اوّل اگر دانستید که اطلاق عالم بر زید با اطلاق اسد بر رجل شجاع فرق می‌کند به این نحو که اطلاق اوّلی به نحو حقیقت و دوّمی به نحو مجاز است و موضوع برای شما مشخّص شد، دیگر چه نیازی به اطّراد و عدم اطّراد دارید درحالی‌که مقصود، این است که ما از راه اطّراد، حقیقت را کشف کنیم وقتی در نفس اطّراد، اطلاق علی نحو الحقیقه مأخوذ شد دیگر نیازی به اطّراد احساس نمی‌شود.

خلاصه: مصنّف نپذیرفتند که اطّراد علامت حقیقت و عدم اطّراد علامت مجاز باشد.

امر هشتم در احوال لفظ- تعارض احوال-

[۱]- مصنّف «ره» در این امر به دو مطلب اشاره نموده‌اند:

۱- برای لفظ، احوال پنج‌گانه‌ای است که عبارتند از مجاز، اشتراک، تخصیص،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۲۰

نقل و اضمار.

در موارد مذکور اگر امر، دائر شد، بین معنای حقیقی و یکی از موارد پنج‌گانه مزبور.

معنای حقیقی مقدّم است فرضا اگر متکلّمی گفت «رأیت اسدا» و ندانستیم که او معنای حقیقی لفظ اسد را اراده کرده یا معنای مجازی را در این صورت بلا اشکال معنای حقیقی بر معنای غیر حقیقی تقدّم دارد.

تذکّر: در تمام موارد پنج‌گانه مذکور، معنای حقیقی مقدّم است مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف در میان باشد.

۲- اگر بحث معنای حقیقی مطرح نباشد بلکه امر، بین خود آن معانی- موارد خمسه- دائر شود[۸۴] مثلا لفظی در معنائی استعمال شود ولی ندانیم به صورت مجاز اطلاق شده یا به نحو اشتراک لفظی در این صورت آیا مجاز مقدّم است یا مشترک لفظی بعضی گفته‌اند مجاز بر اشتراک لفظی مقدّم است چون مجاز اغلب افرادا و اکثر استعمالا هست و کثرت و اغلبیّت، باعث ترجیح مجاز بر مشترک لفظی است و عدّه‌ای گفته‌اند مشترک لفظی بر مجاز تقدّم دارد زیرا در مشترک لفظی رعایت علاقه لازم نیست به خلاف مجاز که نیاز به مئونه زائده دارد.

و یا اگر مثلا امر، دائر شد بین مجاز و تخصیص کدام مقدّم است و همچنین اگر فرضا امر، دائر شد بین اشتراک و نقل کدامیک بر دیگری تقدّم دارد و ...

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۱

التّاسع: إنّه اختلفوا فی ثبوت الحقیقة الشّرعیّة و عدمه علی أقوال ۸۵]، و قبل الخوض فی تحقیق الحال لا بأس بتمهید مقال، و هو: أنّ الوضع التّعیینی، کما یحصل بالتّصریح بإنشائه، کذلک یحصل باستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له، کما إذا وضع له، بأن یقصد الحکایة عنه، و الدّلالة علیه بنفسه لا بالقرینة، و إن کان لا بدّ

در موارد مذکور برای ترجیح یک طرف بر طرف دیگر، وجوهی را ذکر کرده‌اند امّا مصنّف «ره» فرموده‌اند تمام آن وجوه، استحسانی است و برهان منطقی نمی‌باشد که صلاحیّت ترجیح یک طرف بر طرف دیگر را داشته باشد و وجوه استحسانی افاده قطع و یقین نمی‌کند، بلکه ممکن است سبب ایجاد مظنّه باشد و برفرض که ایجاد مظنّه نماید حجیّت آن ظن، اوّل کلام و بحث است و مظنّه مانند یقین نیست که در تمام موارد، حجیّت داشته باشد بلکه بعضی از افراد ظن، اتّصاف به حجّیّت دارد لذا مصنّف فرموده‌اند در تعارض احوال باید:

اصالت الظّهور را ملاک و میزان قرار داد به این معنا که لفظ در هرکدام از آنها ظهور پیدا کرد، آن ظهور، دارای حجیّت است زیرا اصالة الظّهور یک اصل معتبر عقلائی و دارای پشتوانه است بنابراین اگر آن وجوه استحسانی در حدّی بود که برای لفظ، ظهوری را درست کرد، در این صورت آن را ترجیح می‌دهیم و در غیر این صورت، وجوه استحسانی ارزشی ندارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۲

- حینئذ- من نصب قرینة، إلا أنّه للدّلالة علی ذلک، لا علی إرادة المعنی، کما فی المجاز، فافهم.

و کون استعمال اللفظ فیه کذلک فی غیر ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر فی المجاز، فلا یکون بحقیقة و لا مجاز، غیر ضائر بعد ما کان ممّا یقبله الطّبع و لا یستنکره، و قد عرفت سابقا، أنّه فی الاستعمالات الشّائعة فی المحاورات ما لیس بحقیقة و لا مجاز [۱].

امر نهم حقیقت شرعیّه

اشاره

[۱]- بحث حقیقت شرعیّه، یکی از مباحث مهم اصولی است قبل از بحث مذکور، مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم.

مقدّمه: قبلا اشاره کردیم که به یک اعتبار، وضع یا تعیینی است یا تعیّنی.

وضع تعیّنی در اثر کثرت استعمال و خودبه‌خود حاصل می‌شود به این معنا که لفظ در معنای مجازی کثرت استعمال، پیدا می‌کند و

به حدّی می‌رسد که دیگر نیاز به قرینه ندارد و در نتیجه، لفظ در معنای مجازی عنوان حقیقت پیدا می‌کند.- هنگامی که نیاز آن به قرینه، سلب شود-

امّا وضع تعیینی: الف: گاهی با تصریح به انشاء، حاصل می‌شود فرضا واضع بر کرسی وضع می‌نشیند و لفظی را برای معنائی وضع می‌کند همان‌طور که پدری اسمی را برای نوزاد خود، انتخاب می‌کند، واضع هم می‌گوید لفظ اسد را برای حیوان مفترس و لفظ ذئب را برای آن حیوان مخصوص وضع نمودم و ...

ب: یک قسم دیگر از وضع تعیینی داریم که کمتر با آن آشنا هستید و آن عبارت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۳

است از اینکه:

فردی لفظی را در معنای مجازی استعمال می‌کند امّا کیفیّت استعمالش مانند استعمال در معنای حقیقی است.

سؤال: کیفیّت استعمال لفظ در معنای حقیقی چگونه است؟

جواب: مصنّف فرموده‌اند این‌چنین است که لفظ را اطلاق می‌کنند و به وسیله آن از معنا حکایت می‌کنند و خود لفظ را به «تنهائی» دالّ بر معنا قرار می‌دهند مثلا وقتی متکلّمی می‌گوید رأیت اسدا در این صورت، لفظ اسد را به تنهائی و بدون نیاز به قرینه، حاکی از معنای حقیقی قرار داده بنابراین، کیفیّت استعمال معنای حقیقی این است که لفظ را به تمام معنا و بدون استمداد از قرینه، دالّ بر معنای حقیقی قرار می‌دهند به خلاف استعمالات مجازی متعارف، اگر متکلّمی گفت رأیت اسدا یرمی و مقصودش از «اسد» مرد شجاع بود در این صورت او لفظ اسد را به تنهائی حاکی از رجل شجاع قرار نداده بلکه لفظ اسد را با کمک قرینه، دالّ بر رجل شجاع قرار داده است چون لفظ اسد به تنهائی از رجل شجاع، حکایت نمی‌کند.

خلاصه: در استعمالات مجازی معمولی لفظ به تنهائی جنبه حکایت و دلالت ندارد به خلاف استعمالات حقیقی که خود لفظ- بدون قرینه- حکایت از معنا می‌کند.

اکنون که نحوه استعمالات متفاوت شد مصنّف «ره» می‌فرمایند که یک قسم از وضع تعیینی این است که:

لفظ را در معنای مجازی استعمال می‌نمایند امّا کیفیّت استعمالش به نحو استعمال در معنای حقیقی است یعنی لفظی را به تنهائی و بدون قرینه، حاکی از معنای مجازی قرار می‌دهند[۸۶] مثل اینکه لفظ صلات را در معنای مجازی استعمال کنند- به این کیفیّت که

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۴

نفس لفظ، دلالت بر معنای مجازی کند و در دلالتش نیاز به قرینه نباشد-

سؤال: از کجا ما فی الضّمیر متکلّم را متوجّه شویم؟

جواب: متکلّم، قرینه‌ای می‌آورد که عنوان آن قرینه با قرینه در جمله رأیت اسدا یرمی تفاوت می‌کند به این نحو که «یرمی» و «اسد» مجموعا دلالت بر رجل شجاع می‌کنند امّا قرینه‌ای که در این نوع از وضع تعیینی آورده می‌شود ما را آگاه می‌کند که نفس لفظ به تنهائی در معنای مجازی استعمال شده- معنای مجازی کانّ معنای حقیقی لفظ است- یعنی قرینه مذکور، اماره‌ای بر نحوه استعمال می‌باشد.

لازم به تذکّر است که در هر استعمالی که قرینه‌ای باشد، نباید خیال کرد که آن استعمال، مجازی است بلکه عنوان قرینه‌ها مختلف است مثلاـ در مشترک لفظی نیاز به قرینه داریم امّا آن قرینه، معیّنه است در محلّ بحث هم احتیاج به قرینه برای تشخیص کیفیّت استعمال است.

سؤال: به وسیله کدام استعمال، وضع تعیینی درست می‌شود؟

جواب: لازم نیست که همیشه واضع مثلا بر کرسی وضع بنشیند و بگوید «وضعت هذا اللفظ بإزاء هذا المعنی» بلکه در قسم اخیر از

وضعی تعیینی که اکنون توضیح دادیم، اوّلین استعمال، محقّق وضع و به وجود آورنده وضع است و استعمالات دیگر، استعمالات بعد الوضع می‌باشند و شاید در بحث حقیقت شرعیّه بتوانیم چنین وضعی را درست کنیم.

سؤال: استعمال اوّل که محقّق وضع هست، آیا استعمال حقیقی است یا مجازی؟

جواب: هیچ‌کدام، نه لازم است عنوان حقیقت داشته باشد و نه لزومی دارد که

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۵

إذا عرفت هذا، فدعوی الوضع التّعیینی فی الألفاظ المتداولة فی لسان الشّارع هکذا قریبة جدّا، و مدّعی القطع به غیر مجازف قطعا، و یدلّ علیه تبادر[۸۷] المعانی الشّرعیّة منها فی محاوراته [۱].

عنوان مجاز را دارا باشد زیرا ما در امر سوّم، یک قاعده کلّی برای شما بیان کردیم که:

ملاک در صحّت استعمال، حسن استعمال است یعنی هرکجا حسن استعمال باشد، آن استعمال صحیح است و مقیّد به وجود علائق معهوده نیستیم لذا گفتیم گاهی لفظی در نوع یا صنفش استعمال می‌شود امّا نه عنوان حقیقت دارد نه مجاز، نظیر آن مطلب را در محلّ بحث هم ملتزم می‌شویم.

[۱]- اکنون که مقدّمه مذکور برای شما مشخّص شد، اگر کسی ادّعا کند که:

در بحث حقیقت شرعیّه- نسبت به الفاظ[۸۸] متداول در لسان شارع- می‌گوئیم شارع مقدّس، الفاظ صلات، صوم، حج و امثال آنها را در معانی تازه و مستحدثی استعمال کرده، به‌نحوی‌که با استعمال، وضع درست کرده یعنی کلمه صلات را در معنای اصطلاحی به کار برده و نوع استعمال، نحوه استعمال در معنای حقیقی است- منتها قرینه‌ای هم اقامه نموده که نحوه استعمال به این کیفیّت است- اگر کسی در بحث حقیقت شرعیّه چنین ادّعائی بکند، نباید آن را بعید شمرد و بالاتر اگر کسی ادّعای قطع نسبت به آن کند، گزاف‌گوئی نکرده است.

مصنّف «ره» دلیلی هم بر این مطلب اقامه نموده‌اند که تا حدّی ناتمام است و لذا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۲۶

مورد اشکال هم واقع شده و لذا ما آن دلیل را تکمیل می‌کنیم.

دلیل مصنّف «ره»: وقتی لفظ صلات در لسان شارع- در قرآن یا در لسان نبی اکرم (صلّی اللّه علیه و آله)- اطلاق می‌شده، معانی معهود و متداول در اذهان متبادر می‌شده و همچنین وقتی خداوند متعال فرموده‌اند «اقیموا الصّلاة» یا رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) لفظ صلات را استعمال می‌نموده‌اند، آن معانی شرعیّه و آن معانی مخترعه، متبادر می‌شده و تبادر هم که علامت حقیقت است پس معلوم می‌شود که آن معانی مستحدث مفاهیم حقیقی الفاظ است و لفظ صلات حقیقتا در آن معنا استعمال شده.

دلیل مذکور، ناقص است و لذا مرحوم مشکینی هم دو اشکال به آن کرده از جمله اینکه:

تبادر، دلیل بر این است که فلان لفظ در فلان معنا حقیقت است نه مجاز امّا نحوه حقیقت بودن را معیّن نمی‌کند ممکن است شارع مقدّس به وسیله وضع تعیینی- با تصریح- آن الفاظ را برای معانی معهود وضع کرده نه از راه استعمال، درحالی‌که شما می‌خواهید بگوئید که وضع تعیینی مطرح بوده ولی با استعمال- نه بالتّصریح- وضع درست شده و بدیهی است که با تبادر نمی‌توان این مطلب را ثابت کرد زیرا تبادر فقط حقیقت بودن را ثابت می‌کند نه نحوه آن را.

اکنون مطلبی را به دلیل مصنّف، اضافه می‌کنیم تا محلّی برای اشکال مذکور باقی نماند.

تبادر، علامت حقیقت است امّا ما یک سؤال از شما می‌کنیم که:

آیا شارع مقدّس به کیفیّت اوّل یعنی بالتّصریح وضع تعیینی درست کرده و گفته است «وضعت هذه الالفاظ لهذه المعانی» یا به نحو

دوّم که ما ذکر کردیم؟

ما هنگامی که به تاریخ حیات رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) می‌نگریم، هیچ نشان و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۲۷

و یؤیّد ذلک ۸۹] أنّه ربما لا یکون علاقهٔ معتبرهٔ بین المعانی الشّرعیّهٔ و اللغویّهٔ، فأیّ علاقهٔ بین الصّلاهٔ شرعا و الصّلاهٔ بمعنی الدّعاء و مجرّد اشتمال الصّلاهٔ علی الدّعاء لا یوجب ثبوت ما یعتبر من علاقهٔ الجزء و الکلّ بینهما، کما لا یخفی [۱].

علامتی نمی‌بینیم که مثلا- روزی رسول اللّه بر منبر رفته باشند و در مقام وضع فرموده باشند ایّها النّاس این الفاظ را برای این معانی وضع کردم و اگر چنین مطلبی می‌بود در تاریخ و روایات، مغفول عنه واقع نمی‌شد لذا می‌گوئیم وضعی به نحو اوّل- بالتّصریح- مطرح نبوده بلکه باید بگوئیم رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) به نحو دوّم، وضع درست کردند یعنی نحوه استعمال پیامبر اکرم، محقّق وضع بوده است و ...

[۱]- مصنّف «ره» تأییدی می‌آورند که استعمالات مذکور، مجازی نیست و آن عبارت است از اینکه:

یا باید ملتزم شویم که استعمال الفاظ عبادات در معانی معهوده به وسیله یک «وضعی» بوده که ناشی از استعمال است و آن استعمال هم حقیقی است و نیازی به وجود علاقه ندارد، اگر این را بپذیرید که مطلب، تمام و ثابت می‌شود.

اگر کسی این را نپذیرفت و گفت استعمال لفظ صلات در این معانی مستحدث، یک استعمال مجازی است، در این صورت، لازم است که برای آن استعمال، علاقه‌ای از علائق بیست و چندگانه هم ذکر کند اینجاست که سؤال می‌کنیم چه علاقه‌ای بین صلات به معنای لغوی و شرعی وجود دارد؟

صلات لغوی به معنای دعا و صلات شرعی عبارت است از اعمال و هیئات مخصوص، شما بفرمائید چه مناسبتی بین آن دو برقرار است؟

بین آن دو، علاقه جزء و کل، وجود دارد- زیرا در نماز، ادعیه‌ای هست- و بنا بر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۲۸

هذا کلّه بناء علی کون معانیها مستحدثهٔ فی شرعنا.

و أمّا بناء علی کونها ثابتهٔ فی الشّرائع السّابقهٔ، کما هو قضیّهٔ غیر واحد من الآیات، مثل قوله تعالی کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ و قوله تعالی وَ أَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِ و قوله تعالی وَ أَوْصانِی بِالصَّلاةِ وَ الزَّکاةِ ما دُمْتُ حَیًّا إلی غیر ذلک، فألفاظها حقائق لغویّهٔ، لا شرعیّهٔ،

علاقه جزء و کل، لفظی که برای جزء وضع شده، رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) آن را در کل، استعمال کرده‌اند.

در علاقه جزء و کل دو خصوصیّت، ذکر کرده‌اند که هیچ‌یک از آن دو در محلّ بحث، موجود نیست.

اوّل اینکه آن جزء باید از اجزائی باشد که با انتفاء آن، کل هم منتفی شود مانند رقبه نسبت به انسان که با انتفاء رقبه، انسان هم منتفی می‌شود و لذا کسی نمی‌تواند لفظ موضوع برای انگشت را در انسان، استعمال کند پس شرط اوّل در علاقه جزء و کل، این است که آن جزء باید از اجزاء رئیسه باشد.

شرط دیگر، اینکه باید بین اجزاء، یک ترکیب حقیقی موجود باشد مانند انسان که از اجزاء و اعضاء و جوارح مرکّب شده است.

بین معنای لغوی و اصطلاحی- شرعی- صلات، هیچ‌یک از دو شرط مذکور موجود نیست یعنی با انتفاء دعا، نماز منتفی نمی‌شود زیرا دعا از ارکان نماز نیست ارکان نماز، تکبیرهٔ الاحرام، رکوع، سجود و ... است و به‌علاوه نماز، عبارت است از یک مجموعه

مرکّب از افعال و اقوال و هیئاتی که شارع مقدّس آنها را اعتبار کرده است و آن مرکّب را موضوع برای آثاری قرار داده.

خلاصه اینکه شما نمی‌توانید بگوئید بین صلات به معنای لغوی و شرعی علاقه جزء و کل، موجود است.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۲۹

و اختلاف الشّرائع فیها جزءا و شرطا، لا یوجب اختلافها فی الحقیقهٔ و الماهیّهٔ؛ إذ لعلّه کان من قبیل الاختلاف فی المصادیق و المحقّقات، کاختلافها بحسب الحالات فی شرعنا، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- تمام بحث گذشته ما- درباره حقیقت شرعیّه- روی این مبنا بود که معانی الفاظ شرعیّه، مفاهیم مستحدث و جدیدی باشند یعنی معانی صوم، صلات، حج و امثال آن معانی جدید و مخترع شرع مقدّس اسلام باشد امّا اگر بگوئیم معانی مذکور، جدید و مستحدث نیست بلکه در شرایع سابق هم وجود داشته منتها اجزاء و شرائطش متفاوت بوده همان‌طور که در شرع خودمان حالات و شرائط مختلف، باعث می‌شود که مثلا کیفیّت نماز، مختلف شود. مثلا نماز شخص حاضر، چهار رکعت، مسافر، دو رکعت و یا مثلا کسی که قدرت بر قیام ندارد باید نمازش را نشسته بخواند تا جائی که در بعضی از موارد باید نماز را با ایماء و اشاره خواند.

البتّه ممکن است کسی بگوید که نماز، روزه، حج و ... از مخترعات اسلام و از معانی مستحدث نیست بلکه در شرایع قبلی هم با اختلاف در کیفیّت بوده است و آیاتی هم شهادت بر این مطلب می‌دهد از جمله:

الف: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»[۹۰].

ب: «وَ أَذِّنْ ۹۱] فِی النّاسِ بِالْحَجِّ یَأْتُوکَ رِجالًا وَ عَلی کُلِّ ضامِرٍ یَأْتِینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیقٍ»[۹۲].

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۳۰

ج: «وَ جَعَلَنِی ۹۳] مُبارَکاً أَیْنَ ما کُنْتُ وَ أَوْصانِی بِالصَّلاةِ وَ الزَّکاةِ ما دُمْتُ حَیًّا»[۹۴].

با توجه به این مطلب، دیگر مجالی برای بحث حقیقت شرعیّه باقی نمی‌ماند زیرا همان‌طوری‌که مشروحا بیان کردیم حقیقت شرعیّه بر این اساس بود که بگوئیم معانی الفاظ مفاهیمی مستحدث و جدید است آن‌وقت بحث کنیم که آیا آن الفاظ در معانی جدید به نحو حقیقت، استعمال شده یا به نحو مجاز ولی اگر کسی بگوید معانی الفاظ شرعی، مستحدث نیست بلکه سابقه‌دار است در این صورت، الفاظ مذکور، دارای حقیقت لغویّه هستند نه حقیقت شرعیّه.

اشکال: در این بخش، فرزند مرحوم آقای آخوند هم اشکالی بر ایشان دارند که ۹۵]:

ما از آیات مذکور، استفاده می‌کنیم که معانی الفاظ شرعی، مستحدث نیست بلکه سابقه‌دار بوده امّا آیات مزبور دلالتی ندارد که در شرایع سابقه هم همان الفاظ، استعمال می‌شده مثلا آیه‌ای می‌گوید «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ ...» از این آیه استفاده می‌شود که آن عبادت، سابقه‌دار است امّا از کدام قسمت آن استفاده می‌شود که در سابق هم کلمه صیام به کار می‌رفته و تکلیف الهی روی عنوان صوم بوده؟

بلکه برخلاف آن می‌توان دلیل، اقامه کرد و آن عبارت است از اینکه:

لسان همه انبیاء سلف که عربی نبوده بلکه عدّه‌ای از آنها به زبان غیر عربی تکلّم می‌کردند و مسلّما به گروه اخیر، تکلیفی با عنوان «صیام» تعلّق نگرفته بلکه عنوان مذکور را طبق لغت خودشان استعمال می‌کرده‌اند و ...

خلاصه: از آیات مذکور، استفاده می‌شود که آن عبادات، مستحدث نیست بلکه

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۳۱

ثمّ لا یذهب علیک أنّه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوی الوثوق- فضلا عن القطع- بکونها حقائق شرعیّهٔ، و لا لتوهّم دلالهٔ الوجوه الّتی ذکروها علی ثبوتها، لو سلّم دلالتها علی الثّبوت لولاه، و منه [قد] انقدح حال دعوی الوضع التّعیّنی معه، و مع الغضّ عنه،

فالإنصاف أنّ منع حصوله فی زمان الشّارع فی لسانه و لسان تابعیه مکابرة، نعم حصوله فی خصوص لسانه ممنوع، فتأمّل [۱].

سابقه‌دار است ولی نمی‌توان از آنها استفاده کرد که در شرایع قبل هم همین الفاظ استعمال می‌شده.

نتیجه: اگر کسی در بحث حقیقت شرعیّه احتمال مذکور را مطرح کرد دیگر بحث حقیقت شرعیّه، منهدم می‌شود و جائی برای بحث از آن باقی نمی‌ماند.

[۱]- حاصل کلام آنکه:

بعد از وجود این احتمال- که این معانی قبل از شرع اسلام تحقّق داشته و سابقه‌دار بوده- بساط حقیقت شرعیّه برچیده می‌شود و مجالی باقی نمی‌ماند که کسی ادّعای وثوق بر ثبوت حقیقت شرعیّه- وضع شارع، آن الفاظ را برای معانی مصطلح- کند تا چه رسید به اینکه ادّعای یقین برآن نماید.

سؤال: با توجّه به اینکه در بعضی از کتب اصولی مانند فصول و قوانین، ادلّه‌ای بر ثبوت حقیقت شرعیّه اقامه شده، بفرمائید تکلیف آن ادلّه چه می‌شود؟

جواب: مجالی نیست که بگوئیم آن ادلّه، دلالت بر ثبوت حقیقت شرعیّه می‌کند زیرا:

برفرض که آن ادلّه، دلالت بر ثبوت حقیقت شرعیّه کند- و از اشکالات وارد برآن صرف نظر کنیم- با وجود احتمال مزبور یعنی حقیقت لغویّه و اینکه آن معانی قبل از شرع اسلام هم بوده، امکان استناد به آن ادلّه، منتفی می‌شود- اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال-

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۳۲

به عبارت دیگر در صورتی آن ادلّه کارساز است که معانی الفاظ شرعی، ریشه‌دار نباشد بلکه مستحدث و مخترع شارع مقدّس اسلام باشد.

مصنّف «ره» ابتدای این بحث از راه تبادر، وضع تعیینی درست کردند و ... امّا اکنون از آن عدول نموده‌اند.

بیان ذلک: اگر ثابت شود که از الفاظ مذکور- صلات، صوم، حج و ... در لسان شارع مقدّس، معانی مصطلح، متبادر می‌شده در این صورت از راه تبادر می‌توان مدّعا را ثابت کرد امّا آنچه که مسلّم می‌باشد این است که:

در زمان شارع و در «مجموع محیط اسلامی» که مرکّب از شارع و مردم بوده، تبادری مطرح بوده است و از این استفاده می‌شود که حقیقت شرعیّه‌ای نبوده زیرا حقیقت شرعیّه‌ای که در خصوص استعمالات شارع باشد کارساز است و الا حقیقت متشرّعه و حقیقتی که از شارع و متشرّعه ناشی شده باشد اثری ندارد و در واقع، مصنّف، حقیقت شرعیّه را منکر می‌شوند- و لو از احتمال سابقه‌دار بودن معانی الفاظ شرعی صرف نظر کنیم-

سؤال: در محلّ بحث، وضع تعیّنی تحقّق دارد یا نه؟

با بیان ما برای شما مشخّص شد که در محلّ بحث، وضع تعیّنی هم وجود ندارد به‌عبارت‌دیگر، احتمال مزبور- حقیقت لغویّه و سابقه‌دار بودن معانی- تمام بحث حقیقت شرعیّه را برهم می‌زند، هم وجود وضع تعیینی را منتفی می‌کند و هم وجود وضع تعیّنی را.

البتّه اگر از احتمال مذکور چشم‌پوشی کنیم، انصاف این است که منع وضع تعیّنی در زمان شارع، در لسان او و تابعین او «مکابره» است یعنی یک حقیقتی مرکّب از شرعیّه و متشرّعه به صورت وضع تعیّنی بوده است که بر اثر کثرت استعمال شارع و متشرّعه

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۳۳

و اما الثّمرة بین القولین، فتظهر فی لزوم حمل الألفاظ الواقعة فی کلام الشّارع بلا قرینة علی معانیها اللغویة مع عدم الثّبوت، و علی

معانیها الشرعیهٔ علی الثّبوت، فیما إذا علم تأخّر الاستعمال، و فیما إذا جهل التّاریخ، ففیه إشکال، و أصالهٔ تأخّر الاستعمال مع معارضتها بأصالهٔ تـأخّر الوضع، لاـ دلیـل علی اعتبارها تعبّـدا، إلا علی القول بالأصل المثبت، و لم یثبت بناء من العقلاء علی التأخر مع الشّک، و أصالهٔ عدم النّقل إنّما کانت معتبرهٔ فیما إذا شکّ فی أصل النّقل، لا فی تأخّره، فتأمّل [۱].

حاصل شـده امّا بـدیهی است که این نوع وضع، کارساز نیست و آن چیزی که در محلّ بحث، مفیـد می‌باشـد این است که در لسان شارع، وضعی را ثابت کنیم و الا در مجموع لسان شارع و متشرّعه وضعی موجود باشد، برای استعمالات شارع اثری ندارد.
قوله «نعم حصوله فی خصوص لسانه ۹۶] ممنوع فتأمّل».

ثمره ثبوت حقیقت شرعیّه و عدم ثبوت آن

[۱]- برای بیان ثمره مذکور، متذکّر سه فرض می‌شویم:
۱- اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شـرعیّه شویم و اسـتعمالی را در کلام شارع مقـدّس بیابیم و بدانیم که آن اسـتعمال، متأخّر و پس از وضع شـارع- بعـد از ثبوت حقیقت شـرعیّه- بوده، در این صورت، مـا آن لفـظ را بر معنـای شـرعی حمـل می‌کنیم. فرضـا اگر شارع بگوید «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» باید لفظ صلات را بر معنای شرعی و افعال و هیئات مخصوص حمل کنیم.
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۳۴
۲- امّـا اگر قائـل به عـدم ثبوت حقیقت شـرعیّه شویم تا هنگامی که قرینه‌ای در میان نباشـد همان‌طور که در جمله «رأیت اسـدا» در صورت عدم وجود قرینه، آن را بر معنای لغوی (حیوان مفترس) حمل می‌کردیم، در محلّ بحث هم اگر شارع فرمود «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» بایـد لفـظ صـلات را بر معنـای لغوی آن حمل نموده و بگوئیم مقصود شارع از لفظ صـلات، نماز نیست بلکه این است که هنگام رؤیت هلال باید دعا خواند.
خلاصه: بنا بر قول به ثبوت حقیقت شـرعیّه، الفاظ عبادات بر معنای شـرعی حمل می‌شود و بنا بر قول به عـدم ثبوت، بر معنای لغوی حمل می‌گردد. تا اینجا در ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعیّه با مشکلی مواجه نیستیم.
۳- امّا اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شدیم و با استعمالی از استعمالات شارع برخورد نمودیم ولی تاریخ استعمال برای ما مجهول بود یعنی ندانستیم که خطاب «صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیه بوده یا بعد از ثبوت، در این صورت، وظیفه چیست؟
به عبارت دیگر: در صورت ثبوت حقیقت شرعیّه:
الف: اگر بدانیم استعمال «صلّ» بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه، تحقّق پیدا کرده، در این صورت، آن را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم.
ب: اگر بـدانیم خطـاب «صـلّ» قبل از ثبوت حقیقت شـرعیّه صادر شـده، مثلا ثبوت حقیقت شـرعیّه در سال دوّم بعثت بوده و خطاب مذکور در سال اوّل بعثت، صادر شده در این صورت لفظ صلات را بر معنای لغوی حمل می‌کنیم.
ج: اگر تاریـخ اسـتعمال «صلّ» برای ما مجهول شـد و ندانستیم که آیا خطاب مذکور، قبل از ثبوت حقیقت شـرعیّه بوده یا بعد از آن در این صورت، مشکله‌ای در میان است و هرکسی دلیلی به نفع خود اقامه نموده است که مصنّف «ره» ظرف چهار سطر به نحو
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۳۵
اختصار بیان کرده‌اند ولی ما اکنون به نحو مبسوط آن را بیان می‌کنیم.
۱- بعضـی خواسـته‌اند به اصالت تأخّر اسـتعمال، تمسّک نماینـد و نتیجه بگیرند که اسـتعمال و خطاب «صلّ عند رؤیهٔ الهلال» بعد از ثبوت حقیقت شرعیه بوده و در نتیجه خطاب مذکور را باید بر معنای شرعی حمل نمود.
اکنون باید بررسی کنیم تا مشخّص شود که تمسّک به اصل مذکور، صحیح است یا نه و لذا به طرح دو سؤال می‌پردازیم.

الف: اصالت تأخّر استعمال- تأخّر حادث- به چه کیفیّت دلالت می‌کند که خطاب مذکور را باید بر معنای شرعی حمل نمود؟

ب: اصل مذکور، یک اصل عقلائی است یا شرعی؟

اگر بگوئید اصل مزبور یکی از اصول عقلائیّه است مفهومش این است که:

اگر ما یقین به حدوث حادثی داشته باشیم امّا در تقدّم و تأخّر آن شک داشته- مثلا می‌دانیم زید از مسافرت آمده و اصل حدوث و آمدن از سفر، مسلّم است ولی نمی‌دانیم دو روز قبل آمده یا دو روز بعد- در این صورت، عقلاء از اصالت تأخّر حادث، کمک می‌گیرند و بنا می‌گذارند که آن حادث مسلّم الحدوث، متأخّرا حادث شده و در لحظات بعدی وجود پیدا کرده است.

در محل بحث: استعمال و خطاب «صلّ» را داریم که مسلّما این حادث، حدوث پیدا کرده و استعمال تحقّق پیدا کرده است امّا در تقدّم و تأخّر آن شک داریم و نمی‌دانیم قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه، حادث شده یا بعد از آن در این‌گونه موارد، عقلاء طبق قاعده کلّیه اصالت تأخّر حادث، حکم می‌کنند که استعمال، چون یک امر حادثی است بعدا به وجود آمده پس استعمال مذکور را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم نه معنای لغوی.

سؤال: آیا واقعا عقلاء به چنین اصلی اعتناء می‌کنند؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۳۶

جواب: عقلاء برای اصل مذکور، اعتباری قائل نیستند و شما هم می‌توانید به عقلاء مراجعه کنید و ببینید آیا آنها اصلی به نام اصالت تأخّر حادث دارند یا نه.

مصنّف «ره» کأنّ فرموده‌اند اگر کسی ادّعا کند که عقلاء به اصل مذکور، اعتناء می‌کنند، پاسخ می‌دهیم که برای ما ثابت نشده که بین عقلاء اصلی به نام اصالت تأخّر حادث، معتبر باشد و تا مطلب ثابت نشود نمی‌توان به آن استناد نمود.

خلاصه: تمسّک به اصالة تأخّر حادث به عنوان یک اصل عقلائی مردود است.

اگر بگوئید اصالت تأخّر استعمال- حادث- ارتباطی به عقلاء ندارد بلکه یک اصل شرعی و همان استصحاب است و دلیل شرعی بر حجّیّت استصحاب داریم و لا تنقض الیقین بالشّک، همان‌طور که به استصحاب طهارت و نجاست حجّیّت می‌بخشد، در محلّ بحث هم برای ما کارساز و مفید است.

بیان ذلک: در استصحاب به قضیّه متیقّنه و مشکوکه نیاز داریم در محلّ بحث، قضیّه متیقّنه را چنین ترتیب می‌دهیم که: مثلا ده سال، قبل الوضع قطعا آن استعمال نبوده، به وسیله استصحاب، عدم حدوث استعمال را ادامه می‌دهیم تا پنج سال قبل الوضع و همچنین آن را ادامه می‌دهیم تا مقارن وضع و تا بعد الوضع، فرضا می‌گوئیم استعمال «صلّ عند رؤیة الهلال» دو روز قبل از رحلت نبیّ اکرم (صلّی اللّه علیه و آله) تحقّق پیدا کرده است- بعد الوضع، خطاب مذکور صادر شده- و در نتیجه، باید آن را بر معنای شرعی و اصطلاحی حمل نمود.

سؤال: آیا مجرای استصحاب مذکور، عدم تحقّق استعمال است یا مجرای آن، تأخّر استعمال است؟

واضح است که دو عنوان مذکور با یکدیگر متفاوت هستند.

آیا تأخر استعمال، حالت سابقه دارد؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۳۷

شما از اوّل، شک داشتید که این استعمال، متأخّر از وضع بوده یا نه اگر بخواهید روی عنوان تأخّر، استصحاب، جاری کنید، این حالت سابقه ندارد درحالی‌که یکی از ارکان استصحاب، وجود حالت سابقه و قضیّه متیقّنه است و اگر بگوئید ما استصحاب را بر عنوان تأخّر جاری نمی‌کنیم بلکه روی عنوان عدم حدوث، جاری می‌نمائیم به همان کیفیّتی که بیان کردیم که ده سال قبل از وضع، بلا اشکال استعمالی نبوده و ما عدم حدوث استعمال را تا مقارن وضع، تا بعد از وضع- بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه- ادامه می‌دهیم

و اگر استعمال، قبلا نبوده، مقارن نبوده، معنایش این است که متأخّر بوده پس ما استصحاب را روی عنوان تأخّر، جاری نمی‌کنیم تا شما اشکال کنید حالت سابقه ندارد بلکه روی عنوان عدم حدوث، جاری می‌کنیم و به وسیله «لا تنقض الیقین» عدم حدوث را ادامه می‌دهیم تا بعد الوضع و اگر فرضا تا یک ساعت بعد الوضع استعمال نبوده و بعدا حادث شده، پس عنوان تأخّر، تحقّق پیدا می‌کند و ثابت می‌شود که استعمال از وضع، متأخّر است و اگر استعمال از وضع، متأخّر شد، در نتیجه، لفظ بر معنای شرعی حمل می‌شود.

آیا استدلال مذکور، صحیح است؟

استصحاب مذکور، اصل مثبت است یعنی اثر شرعی بر عنوانی بار شده که آن عنوان مستصحب شما نیست بلکه لازمه عقلی مستصحب است.

در محلّ بحث، استصحاب عدم حدوث استعمال فقط می‌گوید «الاستعمال لم یحدث» و زبانش گنگ است و فرضا اگر از او سؤال کنیم تأخّر استعمال را هم ثابت می‌کنی پاسخ می‌دهد نه، به او می‌گوئیم تأخّر استعمال ملازم با عدم حدوث استعمال است، جواب می‌دهد که من به ملازم، لازم و ملزوم کاری ندارم و فقط عدم حدوث استعمال را ثابت کردم امّا شما از «لم یحدث» می‌خواهید یک نتیجه عقلی بگیرید و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۳۸

بگوئید لازمه عقلی عدم حدوث استعمال تا بعد الوضع این است که استعمال از وضع متأخّر باشد و نتیجه هم بر همین تأخّر مترتّب می‌شود نه بر عدم حدوث استعمال «و هذا اصل مثبت» و اصل مثبت به عقیده مصنّف «ره» و بسیاری از محقّقین، حجّیّت ندارد.

نتیجه: استصحاب عدم حدوث استعمال نمی‌تواند چیزی را ثابت کند، آری اگر تأخّر را ثابت می‌کرد برای ما کارساز و مفید می‌بود امّا چون عنوان تأخّر، لازم عقلی عدم حدوث استعمال است لذا عنوان مذکور، ثابت نمی‌شود و در نتیجه می‌گوئیم:

اصالت تأخّر حادث نه پشتوانه عقلائی دارد و نه از نظر شرعی دلیلی بر حجّیّت آن قائم شده است.

اشکال دیگر: شما به اصالت تأخّر استعمال، استناد می‌کنید، ممکن است فرد دیگر به اصالت تأخّر وضع، استناد نماید زیرا «وضع»- تعیّنی یا تعیینی- هم یکی از حوادث است و شما نمی‌دانید که این وضع، قبل الاستعمال بوده یا بعد الاستعمال و لذا یک اصالت تأخّر حادثی هم در وضع جریان پیدا می‌کند و در نتیجه دو اصل، مطرح می‌شود یکی اصالت تأخّر استعمال و دیگری اصالت تأخّر وضع و آن دو با یکدیگر تعارض و تساقط می‌کنند.

خلاصه: کسانی که به اصالت تأخّر استعمال تمسّک کرده‌اند، راهشان مردود و غیر قابل اعتناء بود.

۲[۹۷]- بعضی هم خواسته‌اند به اصالت عدم نقل، تمسّک کنند و بگویند باید خطاب «صلّ عند رؤیة الهلال» را بر معنای لغوی حمل نمود.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۳۹

توضیح ذلک: اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شدیم معنایش این است که شارع لفظ صلات را از معنای لغوی به معنای شرعی نقل نموده، منقول عنه و منقول الیه هم داریم این گروه معتقدند که: آری ما قائل به حقیقت شرعیّه هستیم و اصل «نقل» برای ما مسلّم است امّا در هنگام استعمال و آن زمانی که خطاب «صلّ» استعمال شد، نمی‌دانیم نقلی بوده یا نه به عبارت دیگر نمی‌دانیم هنگامی که رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) فرمودند «صلّ عند رؤیة الهلال» آیا نقلی بوده یا نه لذا به اصالت عدم نقل، تمسّک می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که استعمال مذکور قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه بوده و در این صورت می‌گوئیم خطاب «صلّ» باید بر معنای لغوی حمل شود.

پاسخ به مستدلّین به اصالت عدم نقل: اصل مذکور برخلاف اصالت تأخّر حادث یکی از اصول عقلائیّة و دارای پشتوانه است و اگر شما شک کنید که آیا فلان لفظ از معنای لغویش نقل داده شده یا نه می‌توانید به اصل مذکور تمسّک نمائید و بگوئید نقلی

صورت نگرفته ولی قدر متیقّن اصل مزبور این است که:

عقلاء هنگامی که در اصل نقل، شک داشته باشند به اصالت عدم نقل، تمسّک می‌کنند مانند همان مثالی که اخیرا بیان کردیم به‌خلاف محلّ بحث که شما در اصل «نقل» تردیدی ندارید زیرا شما روی مبنای ثبوت حقیقت شرعیّه بحث می‌کنید یعنی یقین دارید که نقلی مطرح بوده و همچنین یقین به ثبوت حقیقت شرعیّه دارید امّا در تقدّم و تأخّر آن شک دارید و نمی‌دانید آیا «نقل» قبل از استعمال «صلّ» بوده یا بعد از آن بنابراین اصل «نقل» برای شما مسلّم است و اگر چنین شکّی داشته باشید:

اوّلا امکان دارد بگوئیم که عقلاء در چنین مواردی به اصالت عدم نقل تمسّک نمی‌کنند و چنانچه بگوئید ما چنین مطلبی را مسلّم نمی‌دانیم پاسخ می‌دهیم که شک هم داشته باشید کافی است، همین مقدار که ادراک نکنید که عقلاء در آن مورد به اصل

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۴۰

العاشر: أنّه وقع الخلاف فی أنّ ألفاظ العبادات، أسام لخصوص الصّحیحة أو للاعمّ [الاعم منها؟

و قبل الخوض فی ذکر أدلّة القولین، یذکر أمور: [۱].

مذکور، تمسّک می‌کنند یا نه، برای عدم جواز تمسّک به اصل مذکور کافی است خلاصه اینکه باید یقین کنید که عقلاء در چنین مواردی به اصالت عدم نقل تمسّک می‌کنند تا شما هم بتوانید به آن استدلال نمائید.

خلاصه: تمسّک به اصالت عدم نقل و همچنین استناد به اصالت تأخّر استعمال هم غیر قابل قبول بود و در فرض مسئله با توجّه به ثبوت حقیقت شرعیه نتوانستیم خطاب «صلّ عند رویة الهلال» و امثال آن را به معنای شرعی یا لغوی حمل کنیم.

امر دهم در صحیح و اعم

اشاره

[۱]- یکی از مباحث مهم و مفصّل علم اصول، این است که:

آیا الفاظ عبادات ۹۸]، اسامی برای عبادات صحیح است مثلا لفظ صلات فقط اسم برای نماز صحیح است- که از نظر شرعی محکوم به صحّت باشد- یا اینکه اگر در مورد فاسد هم استعمال شوند باز داخل در مسمّا هستند؟

آیا مسمّای به این اسامی فقط خصوص عبادات صحیح هست یا اینکه عبادات فاسد هم مسمّا برای آن اسامی می‌باشند؟

به عبارت دیگر، بین اعلام اختلافی هست که آیا الفاظ عبادات مانند صلات،

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۴۱

منها: انّه لا شبهة فی تأتّی الخلاف، علی القول بثبوت الحقیقة الشّرعیّة، و فی جریانه علی القول بالعدم إشکال ۹۹].

و غایة ما یمکن أن یقال فی تصویره ۱۰۰]: انّ النّزاع وقع- علی هذا- فی أنّ الأصل فی هذه الألفاظ المستعملة مجازا فی کلام الشّارع، هو استعمالها فی خصوص الصّحیحة أو الأعمّ، بمعنی أنّ أیّهما قد اعتبرت العلاقة بینه و بین المعانی اللغویّة ابتداء، و قد استعمل فی الأخر بتبعه و مناسبته، کی ینزل کلامه علیه مع القرینة الصّارفة عن المعانی اللغویّة، و عدم قرینة أخری معیّنة للآخر [۱].

صوم و حج، اسم برای صحیح می‌باشند که در فاسد مجازند یا اسم برای اعم و بر هر دو حقیقتا اطلاق می‌شود؟

بحث مذکور، بسیار مفصّل و محلّ اختلاف است لذا برای تنقیح مطلب، قبل از ذکر ادلّه طرفین، مقدّمهٔ متذکّر چند مطلب می‌شویم.

مطلب اوّل

اشاره

[۱]- آيا فقط كسانى كه قائل به ثبوت حقيقت شرعيّه هستند، مى‌توانند در اين بحث

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۴۲

و نزاع، شركت كنند يا اينكه بحث فعلى ارتباطى به بحث گذشته- حقيقت شرعيّه- ندارد و هركس با هر مبنائى- خواه قائل به ثبوت حقيقت شرعيّه يا منكر آن و يا قائل به قول سوّم يعنى قاضى ابو بكر باقلانى ۱۰۱]- مى‌تواند در اين بحث شركت كند؟

امّا قائلين به ثبوت حقيقت شرعيّه به سهولت و وضوح مى‌توانند در بحث مذكور شركت نمايند و بگويند:

شارع مقدّس اسلام كه الفاظ عبادات را براى معانى مخترعه وضع كرده- و يا به وضع تعيّنى وضع شده- آيا موضوع له آن الفاظ را خصوص عبادات صحيح قرار داده يا اعمّ از صحيح و فاسد؟

به عبارت ديگر: فرضا شارع كه خواسته لفظ صلات را از معناى لغوى نقل كند و معناى جديدى برايش وضع نمايد، آيا معناى جديد، خصوص نماز صحيح است يا اينكه نماز فاسد هم در موضوع له داخل است لذا مى‌گوئيم قائلين به ثبوت حقيقت شرعيّه مى‌توانند در بحث صحيح و اعم، شركت نمايند.

امّا اگر كسى منكر ثبوت حقيقت شرعيّه شد و گفت نه وضع تعيينى و نه وضع تعيّنى مطرح است و هرگاه شارع، لفظ صلات را در معناى جديد استعمال مى‌كرده به عنوان مجاز بوده و مجاز مذكور هم هميشه به حال خود باقى است و هيچ‌گاه چهره حقيقت به خود نگرفته است مانند جمله «رأيت اسدا يرمى» كه تا روز قيامت، مجاز است و هر زمان كه لفظ اسد را در رجل شجاع استعمال كنيم به قرينه نياز داريم، او- منكر حقيقت شرعيّه- چگونه مى‌تواند در بحث صحيحى و اعمّى شركت نمايد او كه «وضع» و حقيقت جديدى قائل نيست.

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۴۳

شركت منكرين حقيقت شرعيّه در بحث صحيحى و اعمى از يك راه تصوّر مى‌شود كه آن راه صرف تخيّل است و از نظر مقام اثبات كسى نمى‌تواند دليلى برآن اقامه نمايد و آن عبارت است از اينكه:

كسى كه منكر حقيقت شرعيّه است- و استعمالات را مجازى مى‌داند- و درعين‌حال صحيحى ۱۰۲] هم هست اين‌چنين مى‌تواند تصوّر كند و بگويد:

به نظر ما وقتى شارع، لفظ صلات را در معناى جديد استعمال كرده، بين معناى جديد و معناى لغوى، رعايت علاقه نموده است.

معناى جديد، صلات صحيح بوده او نماز صحيح را با معناى لغوى مقايسه كرده، اوّلين معنائى را كه در نظر گرفته و اصل و مبنا قرار داده همان نماز صحيح بوده است.

آيا شارع بعدا لفظ صلات را در نماز فاسد استعمال نكرده؟ آرى اطلاق نموده.

استعمال لفظ صلات در نماز فاسد، مجاز است يا حقيقت؟

به نظر ما- منكرين حقيقت شرعيّه- آن‌هم مجاز است.

بين آن دو مجاز چه تفاوتى است؟

بين آن‌ها دو تفاوت به شرح ذيل موجود است:

۱- هنگامى كه شارع مقدّس مى‌خواسته لفظ صلات را در نماز صحيح، استعمال نمايد، نماز صحيح را با معناى لغوى آن مقايسه و بين آن دو رعايت علاقه نموده است امّا وقتى كه كلمه صلات را در نماز فاسد استعمال مى‌كند ديگر با معناى لغوى كارى ندارد و

استعمالش در نماز فاسد به خاطر تناسبی است که صلات فاسد با نماز صحیح دارد.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۴۴

به عبارت دیگر، مجاز دوّم به دنبال مجاز اوّل و در طول مجاز اوّل است همان‌طور که در کتاب «مطوّل» ملاحظه کرده‌اید، گاهی تعبیر می‌کنند «به سبک مجاز از مجاز» یعنی از مجازی مجاز دیگر ریخته می‌شود که مجاز دوّم دنباله مجاز اوّل و از فروع مجاز اوّل است نه اینکه در ردیف مجاز اوّل باشد در محلّ بحث هم مطلب چنین است که:

آنچه که در استعمال شارع، اصل و مبنا می‌باشد- آنچه که مجاز اصلی است- عبارت است از استعمال لفظ صلات در نماز صحیح ولی هنگامی هم که شارع، لفظ صلات را در نماز فاسد استعمال می‌کند، آن را با معنای لغوی نمی‌سنجد بلکه آن را با معنای مجازی اصلی مقایسه می‌کند و بین آن دو، رعایت علاقه می‌کند که معنای مجازی دوّم از فروع مجاز اوّل است.

۲- اگر شارع، لفظ صلات را همراه با قرینه صارفه از معنای لغوی استعمال کرد و گفت، بدانید معنای لغوی اراده نشده بلکه معنای جدیدی را اراده کرده‌ام در این صورت بین دو مجاز فرقی است که:

آن مجاز اصلی، دیگر نیازی به قرینه ندارد همان قرینه صارفه از معنای لغوی که آمد لفظ را از معنای حقیقی کنار می‌زند و همین امر باعث می‌شود که لفظ بر معنای صحیح حمل شود امّا اگر بخواهد معنای مجازی دوّم- صلات فاسد- را اراده نماید نیاز به دو قرینه دارد.

الف: قرینه صارفه از معنی حقیقی ب: قرینه دیگری هم لازم است که لفظ را به مجاز فرعی- مجازی که از فروع و شعب مجاز اصلی است- بکشاند.

خلاصه: اگر کسی بخواهد منکر حقیقت شرعیّه شود و درعین‌حال در بحث صحیحی و اعمّی شرکت کند باید به کیفیّت مذکور وارد بحث شود.

تذکّر: ممکن است کسی منکر حقیقت شرعیّه شود و قول اعمّی را اختیار نماید، این

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۴۵

و أنت خبیر بأنّه لا یکاد یصحّ هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنّما اعتبرت کذلک، و أنّ بناء الشّارع فی محاوراته، استقرّ عند عدم نصب قرینة أخری علی إرادته، بحیث کان هذا قرینة علیه، من غیر حاجة إلی قرینة معیّنة أخری، و أنّی لهم بإثبات ذلک [۱].

که ما مثال را بنا بر قول صحیحی بیان کردیم، علّتش آن بود که مثال واضح و روشنی بود.

[۱]- راه و کیفیّت شرکت منکرین حقیقت شرعیّه در بحث صحیحی و اعمّی همان بود که بیان کردیم و آن راه از نظر مقام تصوّر، خوب است ولی از نظر مقام اثبات، نیاز به دلیل دارد و برای کشف چنین مطلبی دو موضوع باید روشن شود.

اوّلا احراز نمائیم که شارع مقدّس در مقام رعایت علاقه، صلات صحیح را طرف سنجش قرار داده نه نماز فاسد را و ما راهی برای کشف آن نداریم، از چه طریقی می‌توانیم احراز کنیم که شارع وقتی می‌خواسته لفظ صلات را در معنای جدید استعمال نماید، اوّل نماز صحیح را طرف مقایسه قرار داده و نماز صحیح را مجاز اصیل و نماز فاسد را در دنبال آن قرار داده و ...

ثانیا: نکته: ما در تمام مجازات به دو قرینه نیازمندیم یکی قرینه صارفه که ما را از معنای حقیقی منصرف کند و دیگری قرینه معیّنه تا معنای مراد را برای ما مشخّص نماید امّا گاهی هم چنین است که همان قرینه صارفه، قرینه معیّنه هم هست.

مثال: کلمه «یرمی» در جمله «رأیت اسدا یرمی» دارای دو نقش است الف: ذهن ما را از حیوان مفترس منصرف می‌کند ب: به ما می‌فهماند که مقصود متکلّم، رجل شجاع بوده نه گرگ یا پلنگ زیرا آن دو هم معنای مجازی و آنها هم در شجاعت به اسد، شباهت دارند.

از کجا متوجّه می‌شویم که مقصود از «یرمی» رجل شجاع بوده؟

«رمی» از خصوصیّات انسان است و در حیوان تحقّق پیدا نمی‌کند لذا می‌گوئیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴۶

و قد انقدح بما ذکرنا تصویر النّزاع- علی ما نسب إلی الباقلانی- و ذلک بأن یکون النزاع، فی أن قضیّة القرینة المضبوطة التی لا یتعدّی عنها إلا بالأخری- الدّالّة علی أجزاء المأمور به و شرائطه- هو تمام الأجزاء و الشّرائط، أو هما فی الجملة، فلا تغفل [۱].

«یرمی» دارای دو نقش است امّا شما در ما نحن فیه ادّعای بالاتری می‌کنید و می‌خواهید بگوئید وقتی شارع، قرینه صارفه از معنای لغوی صلات اقامه کرده دیگر لازم نیست قرینه‌ای بیاورد که مقصودم صلات صحیح است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: در صورتی این حرف را می‌پذیرم که ثابت شود شارع، چنین مطلبی را بناگذاری کرده، مثلا گفته باشد ایّها النّاس بدانید که هرگاه من لفظ صلات را با قرینه صارفه آوردم، دیگر نیازی به قرینه معیّنه بر معنای صحیح، لازم نیست و مراد من همان صلات صحیح است.

آری اگر مطلب مذکور ثابت بود ما می‌پذیرفتیم ولی شما دلیلی بر این بناگذاری ندارید درحالی‌که تمام مجازات هم قرینه صارفه و هم قرینه معیّنه لازم دارند.

خلاصه: راه مذکور برای شرکت منکرین حقیقت شرعیّه در بحث صحیحی و اعمّی تصویرا و تخیّلا خوب است ولی از نظر اثبات، دلیلی ندارد.

کلام باقلانی ۱۰۳]

[۱]- یکی دیگر از اقوال در بحث حقیقت شرعیّه، منسوب به باقلانی است او نظر خاصّی دارد و می‌گوید:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۴۷

الفاظ عبادات، مانند صوم و صلات اصلا در معانی شرعی استعمال نشده بلکه در همان معانی لغوی استعمال گشته‌اند و استعمال در معنای جدید، مطرح نیست- یا از جهت اینکه معنای جدید را منکر است یا به خاطر اینکه معنای جدید، ربطی به استعمال ندارد و معنای جدید را ما از راه دیگر استفاده می‌کنیم-

باقلانی می‌گوید لفظ صلات در معنای جدید، استعمال نشده، نه به صورت حقیقت که نامش را حقیقت شرعیّه بگذاریم و نه به صورت مجاز که منکرین حقیقت شرعیّه معتقدند.

سؤال: معنای جدید را از چه طریقی به دست می‌آوریم؟

جواب: او معتقد است قرینه‌ای در میان است که آن قرینه معنای جدید را افاده می‌کند نه لفظ صلات و صوم و ...

لفظ صلات فقط معنای حقیقی و لغوی اوّل، یعنی جزء دعائی را برای شما مشخّص می‌کند امّا بقیّه اجزاء مانند رکوع، سجود و تکبیر از لفظ دیگری استفاده می‌شود که ما آن را قرینه عامّه می‌نامیم لازم به تذکّر است که آن قرینه دو ویژگی دارد:

الف: ... و ذلک بان یکون النّزاع فی انّ قضیّة القرینة المضبوطة «التی لا یتعدی عنها الا بالاخری ...» یعنی اگر شارع بخواهد مطلب دیگری را افاده کند، باید آن قرینه را حذف و به جای آن، قرینه و دالّ دیگری بیاورد.

ب: ... الدّالّة علی اجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الاجزاء و الشرائط او هما فی الجملة.

سؤال: آیا باقلانی می‌تواند در بحث صحیحی و اعمی شرکت نماید؟[۱۰۴]

إیضاح الکفایهٔ ؛ متن ج۱ ؛ ص۱۴۷

اب: آری منتها باید لفظ صلات را از بحث، جدا و کلام را روی آن قرینه دالّه عامّه پیاده نمائیم و بگوئیم:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۴۸

و منها: أنّ الظّاهر أنّ الصّحّهٔ عند الکلّ بمعنی واحد، و هو التّمامیّهٔ، و تفسیرها بإسقاط القضاء- کما عن الفقهاء- أو بموافقهٔ الشّریعهٔ- کما عن المتکلّمین- أو غیر ذلک، إنّما هو بالمهمّ من لوازمها؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، و هذا لا یوجب تعدّد المعنی، کما لا یوجبه اختلافها بحسب الحالات من السّفر، و الحضر، و الاختیار، و الاضطرار إلی غیر ذلک، کما لا یخفی.

و منه ینقدح أنّ الصّحّهٔ و الفساد أمران إضافیّان، فیختلف شیء واحد صحّهٔ و فسادا بحسب الحالات، فیکون تامّا بحسب حالهٔ، و فاسدا بحسب أخری، فتدبّر جیّدا [۱].

مقتضای آن قرینه عامّه‌ای که همیشه همراه صلات هست و دلالت بر اجزاء و شرائط می‌کند، نماز صحیح- تامّ الاجزاء و الشّرائط- است یا اینکه مقتضای آن قرینه، اعمّ از صحیح و فاسد است.

قوله «فلا- تغفل» اشاره به این است که: بنا بر آنچه گفته شد، نزاع، مربوط به الفاظ عبادات نمی‌شود و بحث اصلی از لفظ صوم و صلات بیرون می‌رود و باید روی همان قرینه بحث کرد.

تذکر: کلام باقلانی از اوضح باطلات است و ما در صدد بیان صحّت و سقم آن نیستیم فقط روی مبنا، بحث را ادامه دادیم.

مطلب دوّم «معنای صحّت»

[۱]- معنای «صحّت» و «صحیح» چیست؟ تقریبا در هر علمی برای صحّت یک معنائی در نظر گرفته‌اند.

فقها، گفته‌اند عمل صحیح آن است که به دنبالش اعاده و قضاء نباشد به‌عبارت

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۴۹

دیگر، نماز صحیح آن است که مسقط قضاء و اعاده باشد بنابراین در علم فقه، صحّت به «اسقاط القضاء[۱۰۵]» تعریف شده است.

علماء علم کلام چون به استحقاق ثواب و رهائی از عقاب نظر دارند، صحّت را به معنای موافقت الشّریعه معنا کرده‌اند.

اطبّاء، معنای صحّت را اعتدال مزاج و مرض را انحراف مزاج می‌دانند.

سؤال: آیا تعاریف مختلفی که در علوم گوناگون از صحّت شده، باعث می‌شود که واقعا صحّت، معانی مختلفی داشته باشد؟

جواب: صحّت به معنای «تمامیّت» است و معنای مذکور همیشه و در همه جا ساری و جاری است منتها اثرش به حسب انظار، مختلف می‌شود مثلا- چون نظر فقهاء به وجوب قضاء و سقوط قضاء است، لذا فرموده‌اند صحیح آن است که مسقط قضاء باشد درحالی‌که معنای صحّت، اسقاط القضاء نیست. و چون نظر متکلّمین به استحقاق ثواب و رهائی از عقاب است لذا صحّت را به موافقت الشّریعه معنا کرده‌اند و الا در حقیقت، بین آنها اختلافی نیست.

صحّت به معنای تمامیّت و تامّ الاجزاء و الشّرائط بودن است و معنای مذکور در تمام موارد جاری است منتها آثارش متفاوت است و شاهدش این است که:

صحّت به حسب حالات مکلّف در سفر، حضر، اختیار و اضطرار مختلف می‌شود و حال آنکه معنای صحیح و صحّت یکی است و اختلاف افراد، باعث اختلاف معنا نمی‌شود مثلا نماز صحیح در سفر دو رکعت، در حضر چهار رکعت و عکس آنها باطل است و همچنین در حال اضطرار و مرض، نماز جالسا خوانده می‌شود ولی در حال

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۵۰

و منها: أنّه لا بدّ[۱۰۶]- علی کلا القولین- من قدر جامع فی البین، کان هو المسمّی بلفظ کذا، و لا إشکال فی وجوده بین الأفراد الصّحیحة، و إمکان الإشارة إلیه بخواصه و آثاره، فإنّ الاشتراک فی الأثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد،

اختیار قائما باید خوانده شود و حال آنکه تمامی آنها در مواضع خود صحیح هستند و صحیح بیش از یک معنا ندارد لذا معلوم می‌شود که معنای صحّت عبارت است از تمامیّت و تمامیّت در مورد فردی دو رکعت و در حقّ شخص دیگر چهار رکعت است و ...

یادآوری: بیاض و سواد، دو عرض متضاد هستند اگر شیء متّصف به بیاض شد، امکان ندارد اتّصاف به سواد هم پیدا کند به‌خلاف صحّت و فساد که دو امر اعتباری می‌باشند و ممکن است هر دو در یک مورد جمع شوند امّا به حسب حالات فرق بکنند مثلا نماز چهار رکعتی هم اتّصاف به صحّت و هم اتّصاف به فساد پیدا می‌کند منتها عنوان صحّت در مورد شخص حاضر و عنوان فساد در مورد فرد مسافر تحقّق پیدا می‌کند لذا هیچ‌گاه نمی‌توان به طور کلّی حکم به صحّت یا فساد نماز نمود.

اگر گفتند نماز چهار رکعتی صحیح است یا فاسد، شما نمی‌توانید حکم به صحّت مطلق کنید و نمی‌توانید حکم به فساد مطلق نمائید نماز چهار رکعتی برای فرد صحیح و حاضر، صحیح و همین نماز برای فرد مسافر، محکوم به بطلان است و مانعی ندارد که عمل واحد به لحاظ حالات مختلف، هم اتّصاف به صحّت و هم اتّصاف به فساد[۱۰۷] پیدا کند خلاصه اینکه صحّت و فساد دو امر اعتباری هستند نه دو عرض حقیقی متضاد.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۵۱

یؤثّر الکلّ فیه بذاک الجامع، فیصحّ تصویر المسمّی بلفظ الصّلاة مثلا: بالنّاهیة عن الفحشاء، و ما هو معراج المؤمن، و نحوهما [۱].

مطلب سوّم

«تعیین قدر جامع بنا بر قول صحیحی»

[۱]- یکی از مقدّمات بسیار مهمّی که مصنّف «ره» در بحث صحیح و اعم ذکر می‌کنند[۱۰۸] و از آن نتیجه می‌گیرند که حق با صحیحی می‌باشد نه اعمّی عبارت است از اینکه:

آیا صلات و سایر الفاظ عبادات، وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است یعنی از قبیل اسماء اجناس هستند یا اینکه وضع آنها عام ولی موضوع له آنها خاص و از قبیل حروف ۱۰۹] هستند؟

چه قول صحیحی و چه قول اعمّی را بپذیریم ظاهر، این است که در عبادات، وضع عام و موضوع له هم عام است ۱۱۰]- یعنی لفظ صلات مانند سایر اسماء اجناس است- که یک عنوان و معنای کلّی را در نظر می‌گیرند و لفظ را برای آن معنای کلّی وضع می‌کنند.

خلاصه: حال که موضوع له الفاظ عبادات بنا بر قول صحیحی و اعمّی عام شد، باید یک کلّی و قدر جامعی در میان باشد تا شامل تمام مصادیق شود منتها بنا بر قول صحیحی شامل مصادیق صحیح شود و بنا بر قول اعمّی شامل افراد صحیح و فاسد گردد.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۵۲

با توجّه به نکته مذکور، مصنّف «ره» درصددند نتیجه‌ای بگیرند که:

اکنون که موضوع له الفاظ عبادات، مانند اسماء اجناس، عام و کلّی شد، آیا صحیحی و اعمّی هر دو می‌توانند آن معنای عام و کلّی را تصوّر کنند یا نه؟

هدف مصنّف «ره» این است که ثابت کنند که صحیحی می‌تواند یک معنای کلّی تصوّر نماید ولی اعمّی نمی‌تواند تا از همین راه قول اعمّی را باطل کنند.

توضیح ذلک: ما از بین مصادیق نماز صحیح می‌توانیم قدر جامعی به دست آوریم که شامل تمام مصادیق نماز شود.

سؤال: آن معنای کلّی و قدر جامع چیست؟

جواب: ما می‌توانیم به آن عنوان عام اشاره کنیم امّا لازم نیست که یک اسم خاصّی برایش تعیین و به شما معرّفی کنیم یعنی از راه آثار و خواصّ‌ش آن را برای شما تعیین کنیم مثلا می‌گوئیم موضوع له نماز صحیح، آن است که الف: ناهی از فحشاء و منکر باشد- چون نهی از فحشاء و منکر، اثر نماز صحیحی است که واجد اجزاء و شرائط باشد- ب: «قربان کلّ تقی» باشد. ج: معراج مؤمن باشد یعنی از راه آثار می‌توانیم آن جامع را معرفی نمائیم و بگوئیم موضوع له صلات، آن است که دارای اوصاف مذکور باشد و درعین‌حال اگر از ما سؤال کنند که شما صحیحی‌ها که موضوع له لفظ صلات را یک عنوان عام و کلّی و منطبق بر مصادیق می‌دانید، آن کلّی چیست؟ در پاسخ می‌گوئیم از نام آن کلّی اطّلاع نداریم ولی از راه آثارش می‌توانیم آن را به شما معرّفی نمائیم.

به‌علاوه شما این قاعده کلّی را هم شنیده‌اید که:

اگر دو شیء، دو فرد یا دو موضوع در یک اثر، شریک یا در یک حکم مشترک بودند باید بین آن‌ها یک قدر جامعی باشد و الا نمی‌شود دو شیء به تمام معنا با یکدیگر متباین باشند و درعین‌حال در یک اثر، مشترک باشند بلکه از اشتراک در اثر، کشف

و الإشکال ۱۱۱] فیه:- بأنّ الجامع لا یکاد یکون أمرا مرکّبا؛ إذ کلّ ما فرض جامعا یمکن أن یکون صحیحا و فاسدا؛ لما عرفت، و لا أمرا بسیطا، لأنّه لا یخلو: امّا أن یکون هو عنوان المطلوب، أو ملزوما مساویا له، و الأوّل غیر معقول؛ لبداهة استحالة أخذ ما لا یتأتّی إلا من قبل الطّلب فی متعلّقه، مع لزوم الترادف بین لفظة الصّلاة و المطلوب، و عدم جریان البراءة مع الشّک فی أجزاء العبادات و شرائطها لعدم الإجمال- حینئذ- فی المأمور به فیها، و إنّما الإجمال فیما یتحقّق به، و فی مثله لا مجال لها، کما حقّق فی محلّه، مع أنّ المشهور القائلین بالصّحیح، قائلون بها فی الشّک فیها، و بهذا یشکل لو کان البسیط هو ملزوم المطلوب أیضا [۱].

می‌کنیم که در قدر جامعی هم اشتراک برقرار است.

خلاصه اینکه ما صحیحی‌ها توانستیم و لو از راه آثار و نتایج نماز، یک عنوان کلّی برای شما معرّفی کنیم که جامع تمام افراد صحیح نماز و مخرج جمیع افراد فاسده باشد.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید شما صحیحی‌ها نمی‌توانید برای موضوع له صلات یک جامع و کلّی که منطبق بر تمام مصادیق صحیحه باشد، تصوّر کنید زیرا آن عنوان عامّی را که می‌خواهید موضوع له قرار دهید یا مرکّب است و یا بسیط و التزام به هیچ‌یک از آن دو صحیح نیست و شقّ سوّمی هم ندارد. ما اینک به توضیح آن دو صورت می‌پردازیم.

الف: اگر بخواهید موضوع له را امر مرکّبی قرار دهید سؤال می‌کنیم که آن مرکّب چیست آیا نماز چهار رکعتی است، یا دو رکعتی و آیا نماز ده‌جزئی است یا نه جزئی یا هشت جزئی و ...

هیچ‌کدام از آنها نمی‌تواند موضوع له قرار گیرد علّتش هم همان نکته‌ای است که

خودتان در توضیح معنای «صحّت» بیان کردید که:

ما نمی‌توانیم یک نماز صحیح داشته باشیم که به طور کلّی و در تمام حالات و نسبت به همه افراد، اتّصاف به صحّت داشته باشد زیرا «صحّت» و «فساد» دو امر اضافی و اعتباری هستند و شاهدش این است که صحّت به حسب حالات مکلّف- در سفر، حضر اختیار و اضطرار- مختلف می‌شود مثلا نماز صحیح در سفر دو رکعت و در حضر چهار رکعت و عکس آن فاسد است لذا شما هیچ مرکّبی را نمی‌توانید موضوع له قرار دهید و هرچه را به عنوان جامع، تصوّر کنید در یک حالت، صحیح و همان نماز ممکن است در حال دیگر، محکوم به فساد باشد.

خلاصه: شما صحیحی‌ها هیچ مرکّبی را نمی‌توانید موضوع له صلات قرار دهید.

ب: امر بسیط هم نمی‌تواند موضوع له صلات باشد زیرا:

۱- ممکن است بگوئید نماز برای عنوان «مطلوب»- امر بسیط- وضع شده و عنوان مذکور، جامع بین افراد و مصادیق صحیح است زیرا نمازهای باطل که مطلوبیّتی ندارد.

۲- ممکن است عنوان بسیط دیگری را موضوع له لفظ نماز قرار دهید امّا بگوئید نام آن را نمی‌توانیم مشخّص نمائیم ولی می‌دانیم که عنوان «مطلوب» با آن عنوان ملازم است- عنوان مطلوب لازم مساوی آن است نه اینکه «مطلوب» لازم اعمّش باشد که گاهی با غیر آن‌هم تحقّق پیدا کند- و هرکجا آن عنوان باشد «مطلوب» هم همراهش هست به علّت اینکه آن عنوان فقط شامل افراد صحیح می‌شود و در مورد افراد و مصادیق صحیح همیشه عنوان «مطلوب» تحقّق دارد.

خلاصه: بنا بر قول صحیحی عنوان بسیطی که ممکن است موضوع له لفظ صلات باشد یکی عنوان «مطلوب» و دیگری عنوان مجهولی است که «مطلوب» ملازم با آن باشد.

مستشکل می‌گوید هیچ‌یک از دو عنوان بسیط مذکور نمی‌تواند موضوع له صلات قرار گیرد و ابتداء سه دلیل ۱۱۲] اقامه می‌کند که عنوان «مطلوب» نمی‌تواند موضوع له باشد و سپس به دلیل سوّم خود اشاره می‌کند و می‌گوید «و بهذا یشکل لو کان البسیط هو ملزوم المطلوب ایضا» و امّا آن سه دلیل:

۱- ابتداء، دلیل دوّم را بیان می‌کنیم که: اگر لفظ صلات برای عنوان «مطلوب» وضع شده باشد، لازمه‌اش این است که کلمه «صلات» و کلمه «مطلوب» مانند لفظ انسان و بشر مترادفان باشند درحالی‌که وجدانا می‌بینیم بین صلات و «مطلوب» هیچ‌گونه ترادفی نیست و انسان از شنیدن لفظ صلات به عنوان «مطلوب» انتقال پیدا نمی‌کند و از شنیدن عنوان «مطلوب» هم توجّه به «صلات» پیدا نمی‌کند.

۲- دلیل دیگر که نیاز به دقّت بیشتری هم دارد عبارتست از اینکه: عنوان «مطلوب» عنوانی است که از ناحیه امر، عارض صلات می‌شود یعنی وقتی امر الهی به صلات تعلّق گرفت- بعد از تعلّق طلب- عنوان «مطلوب» تحقّق پیدا می‌کند و قبل از اینکه عنوانی متعلّق طلب قرار گیرد نمی‌توان گفت «هذا مطلوب» خلاصه اینکه عنوان «مطلوب» متأخّر از طلب و امر است. حال اگر شما- صحیحی‌ها- صلات را به عنوان «مطلوب» معنا کنید، صلات که خودش موضوع حکم است و تقدّم بر حکم دارد و رتبه‌اش قبل از حکم است. از طرفی وقتی که به سراغ موضوع می‌آئیم می‌گوئید معنای صلات «مطلوب» است بنابراین باید اوّل «مطلوب» تحقّق پیدا کند تا موضوع درست شود و حکم به آن تعلّق گیرد درحالی‌که تا حکم تعلّق نگیرد، عنوان «مطلوب» محقّق نمی‌شود پس چیزی که در دنبال امر و طلب باید تحقّق پیدا کند، شما در رتبه قبل

از امر آوردید، در رتبه موضوع آوردید و در معنای صلات عنوان «مطلوب» را اخذ کردید نتیجه‌اش این می‌شود که:

«مطلوب» هم بر طلب تقدّم و هم از طلب، تأخّر دارد و امکان ندارد که «مطلوب» هم متقدّم بر طلب و هم متأخّر از طلب باشد.

خلاصه دلیل دوّم: عنوان «مطلوب» یعنی عنوان مأمور به و عنوان مأمور به بعد از تعلّق امر، محقّق می‌شود ولی شما قبل از تعلّق امر، صلات موضوعی را معنا می‌کنید و می‌گوئید یعنی «مطلوب» لذا عنوان مطلوب هم بر طلب، تقدّم و هم از طلب، تأخّر پیدا می‌کند و این دور و مستحیل است.

۳- قبل از بیان دلیل سوّم متذکّر دو نکته می‌شویم:

الف: مشهور از اصولیّون، قول صحیحی را اختیار کرده‌اند.

ب: مشهور در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی گفته‌اند به اصالت البراءهٔ تمسّک می‌کنیم نه اصالهٔ الاشتغال فرضا اگر می‌دانیم نماز، دارای نه جزء است امّا نمی‌دانیم جزء دهمی بنام سوره دارد یا نه و همچنین اگر ندانیم فلان شیء برای نماز شرطیّت دارد یا نه در این صورت اگر دلیل و روایتی نداشته باشیم، مشهور گفته‌اند می‌توان به اصالت البراءهٔ رجوع و جزئیت مشکوک الجزئیهٔ را رفع نمود.

حال، مستشکل از دو نکته مذکور استفاده‌ای کرده و می‌گوید:

اگر موضوع له صلات، عنوان «مطلوب» باشد دیگر در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی کسی نمی‌تواند به برائت تمسّک کند بلکه باید به اصالت الاشتغال تمسّک کرد مثلا خداوند متعال فرموده است «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* یعنی آن چیزی که مطلوب من است باید تحقّق پیدا کند حال اگر شما نماز نه جزئی را اتیان نمودید و سوره مشکوک الجزئیهٔ را ترک نمودید، نمی‌دانید که مطلوب الهی در خارج تحقّق پیدا کرده یا نه زیرا در محلّ

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۵۷

بحث، عنوان مأمور به «مطلوب» است و باید در خارج واقع شود و با اتیان نماز بدون سوره نمی‌دانید که مأمور به تحقّق پیدا کرد یا نه و به اصطلاح شک در محصّل دارید یعنی عنوان مأمور به برای شما مشخّص است امّا نمی‌دانید در خارج واقع شده یا نه.

یا مثلا شما وظیفه داشتید که لباستان را غسل نمائید حال، مختصری آن را تطهیر کردید امّا نمی‌دانید که عنوان غسل تحقق پیدا کرد یا نه، تا هنگامی که علم به حصول عنوان غسل پیدا نکنید نباید از انجام آن تکلیف، خودداری کنید.

خلاصه دلیل سوّم: مستشکل می‌گوید اگر عنوان «مطلوب» موضوع له لفظ صلات باشد دیگر مشهور در شک در جزئیّت و امثال آن، حقّ تمسّک به برائت ندارد زیرا در این صورت، عنوان شکّ در محصّل مطرح است و در موارد شکّ در محصّل، همه قائل به احتیاط هستند.

یادآوری: در صورتی که موضوع له لفظ صلات را عنوان ملازم با «مطلوب» قرار دهیم مستشکل، همین دلیل سوّم را جاری می‌داند و می‌گوید:

اگر عنوان بسیطی موضوع له لفظ صلات باشد که عنوان مطلوب با آن، ملازم باشد، طبق مبنای مذکور، شما در شک در جزئیّت و شرطیّت حقّ رجوع به برائت ندارید زیرا اگر نماز نه جزئی را اتیان کردید و سوره مشکوک الجزئیهٔ را ترک نمودید، نمی‌دانید آن عنوانی که «مطلوب» لازم آن هست آیا تحقّق پیدا کرد یا نه لذا باید اصالهٔ الاشتغال جاری نمائید درحالی‌که مشهور در موارد شک در جزئیّت و امثال آن اصالت البراءهٔ جاری می‌نمایند.

خلاصه اشکال: نه یک امر مرکّب می‌تواند قدر جامع بین افراد صحیح باشد و نه یک امر بسیط به نام «مطلوب» و نه یک امر بسیط دیگری به عنوان اینکه «مطلوب» لازمه آن باشد و در نتیجه به نظر مستشکل، صحیحی نمی‌تواند یک جامع و یک معنای

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۵۸

[و الاشكال ...] مدفوع، بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركّبات المختلفهٔ زيادهٔ و نقيصهٔ. بحسب اختلاف الحالات،

متّحد معها نحو اتّحاد، و فی مثله یجری البراءة، و إنّما لا تجری فیما إذا کان المأمور به أمرا واحدا خارجیّا، مسبّبا عن مرکّب مردّد بین الأقلّ و الأکثر، کالطّهارة المسبّبة عن الغسل و الوضوء فیما إذا شکّ فی أجزائهما هذا علی الصّحیح [۱].

عامّی نسبت به خصوص افراد صحیح تصوّر کند.

[۱]- جواب: مصنّف «ره» در پاسخ به اشکال خصم، چنین فرموده‌اند که:

ما موضوع له لفظ صلات را امر مرکّب نمی‌دانیم و همچنین موضوع له آن را عنوان بسیط «مطلوب» هم نمی‌دانیم بلکه می گوئیم موضوع له صلات، عنوان بسیطی است که «مطلوب» ملازم با آن هست منتها همان‌طور که قبلا توضیح دادیم نام آن عنوان برای ما مجهول است و اگر عنوان آن برای ما مشخّص بود، روی آن عنوان خاص بحث می کردیم. ولی از طریق اینکه لازم آن «مطلوب» هست- و یا از راه آثاری ۱۱۳] که برایش ذکر کردیم- آن را می‌شناسیم. لازم به تذکّر است که آن مفهوم بسیط از افراد مختلف صلات به اختلاف حالات سفر، حضر، اختیار و اضطرار، انتزاع می‌شود که اجزائش کم و زیاد می‌شود.

یادآوری: شما- مستشکل- گفتید لازمه این احتمال این است که در مورد شکّ در جزئیت و شرطیّت عبادات نمی‌توانیم به برائت تمسّک نمائیم بلکه باید به اصالت الاشتغال رجوع نمود، ما اشکال مذکور را به این نحو پاسخ می‌دهیم که:

شکّ در محصّل و آن جائی که اصالت الاحتیاط جاری می‌شود در موردی است که محصّل و متحصّل دو امر واقعی باشند مثلا بعضی معتقدند که در مورد غسل و وضوء،

یک اعمال ظاهریّه داریم که همان غسلات و مسحات است و یک حقیقت دیگر داریم به نام طهارت باطنیّه که از غسلات و مسحات حاصل می‌شود و مأمور به همین طهارت حاصله از غسلات و مسحات است و مسأله سبب و مسبّب مطرح است ۱۱۴].

طبق این مبنا اگر وضوء یا غسل، یک جزء مشکوک الجزئیّة داشته باشد کسی نمی‌تواند اصل برائت جاری کند بلکه باید به اصالت الاشتغال تمسّک نماید چون نمی‌داند با وضوی خالی از جزء مشکوک آیا آن طهارت واقعیّه حاصل شده یا نه لذا وظیفه‌اش این است که آن طهارت معنوی را تحصیل نماید.

همان‌طور که ملاحظه کردید در این قبیل موارد، محصّل و متحصّل، دو امر واقعی هستند یکی غسلات و مسحات وضوئی و غسلی و دیگری همان طهارت معنوی است به خلاف محلّ بحث که:

در باب صلات و امثال آن اگر بگوئیم موضوع له آن یک عنوان بسیطی است که عنوان «مطلوب» لازمه آن است، عنوان مذکور با عنوان نماز صحیح، محصّل و متحصّل، سبب و مسبّب نیست بلکه یک عنوان اعتباری و انتزاعی است تا اینکه شامل افراد صحیح شود و تقریبا مانند کلّی طبیعی و افراد است که ما در خارج، دو وجود نداریم. آیا اگر زید در خارج، تحقّق پیدا کرد ما دو وجود پیدا کرده‌ایم، یکی فرد و دیگری انسان؟ مسلّما دو وجود مطرح نیست بلکه انسان، یک کلّی و منطبق بر تمام مصادیق است. در محلّ بحث هم موضوع له لفظ صلات، آن عنوان بسیط است که عنوان مذکور، منطبق بر نمازهای صحیح است نه اینکه متحصّل از نمازهای صحیح باشد به‌خلاف باب غسل و وضوء که طبق آن مبنا، طهارت واقعیّه از وضوء و غسل

و أمّا علی الأعمّ، فتصویر الجامع فی غایة الإشکال، فما قیل فی تصویره أو یقال، وجوه:

أحدها: أن یکون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، کالأرکان فی الصّلاة مثلا و کان الزّائد علیها معتبرا فی المأمور به لا فی المسمّی.

و فیه ما لا یخفی، فإنّ التّسمیة بها حقیقة لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصّلاة مع الإخلال ببعض الأرکان، بل و عدم الصّدق علیها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشّرائط عند الأعمّی [۱].

حاصل می‌شود امّا در نماز، آن عنوان بسیط معهود از نماز حاصل نمی‌شود بلکه منطبق بر نماز صحیح است و نسبت بین نماز صحیح و آن عنوان کلّی، نسبت فرد و مصداق است لذا در چنین مواردی که ما دو وجود خارجی و دو امر واقعی و متشخّص نداریم- بلکه یک نحو، اتّحادی برقرار است- اگر شک نمائیم که مثلا سوره، جزئیّت دارد یا نه نمی گوئیم مأمور به برای ما مشخّص است و شکّ ما در محصّل است پس باید اصالت الاشتغال جاری کرد.- بلکه به اصالت البراءهٔ تمسّک می‌نمائیم- چون عنوان محصّل و متحصّل، مطرح نیست بنابراین ما- صحیحی‌ها- می‌توانیم یک قدر جامع تصوّر نمائیم امّا تصویر جامع برای اعمّی در غایت اشکال است که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

تعیین قدر جامع بنا بر قول اعمی

[۱]- اکنون بررسی می کنیم تا ببینیم آیا اعمّی می‌تواند یک قدر جامع تصوّر کند که هم شامل عبادات صحیح و هم شامل عبادات فاسد شود یا نه.

تصویراتی که برای قدر جامع گفته شده یا ممکن است کسی بگوید عبارتند از:

الف: موضوع له الفاظ عبادات- مثلاـ نماز- عبارت است از اجزائی که جنبه رکنیّت دارد مثلاـ در نماز، پنج رکن داریم ما هم می گوئیم همان پنج رکن، موضوع له لفظ

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۶۱

صلاـت است. اگر ارکان خمسه، تحقّق داشته باشد، صلاـت هم تحقّق دارد و چنانچه یکی از آن پنج رکن از بین برود عنوان نماز هم منتفی می‌شود.

لازم به تذکّر است که اگر کسی عمدا در مقام عمل فقط پنج رکن را اتیان کند نمازش صحیح نیست امّا عنوان نماز محفوظ است و ما- اعمّی‌ها- به دنبال تصویر جامع برای صلات صحیح نیستیم بلکه در صدد تصویر جامعی هستیم که هم شامل افراد صحیح شود و هم افراد فاسد را در بر گیرد.

سؤال: سایر اجزاء و شرائط نماز چه عنوانی دارند؟

جواب: به سایر اجزاء و شرائط، امر تعلّق گرفته، جزء مأمور به هستند و در مقام امتثال باید آن‌ها را هم اتیان نمود امّا در نام و موضوع له لفظ صلات مدخلیّتی ندارند.

مرحوم مصنّف دو ایراد به قدر جامع مذکور گرفته که عبارتند از:

۱- اشکال اوّل: اگر موضوع له صلات، نفس ارکان باشد، می‌باید نفس ارکان، ملاک و میزان صدق عنوان نماز باشد- وجودا و عدما- درحالی که این‌چنین نیست مثلاـ در موردی که انسان تمام اجزاء، شرائط و ارکان نماز را اتیان کند امّا نسبت به یک رکن مانند قیام متّصل به رکوع اخلال نماید بنا بر قول اعمی هیچ گونه مناقشه‌ای در صدق عنوان صلات نیست و می‌توان گفت «هذه صلات» منتها صلات فاسد و غیر صحیح هست.

و همچنین گاهی از اوقات می‌بینیم تمام ارکان نماز تحقّق دارد، مع‌ذلک عنوان صلات برآن صدق نمی کند مانند کسی که تمام ارکان نماز را اتیان می کند، فرضا نسبت به موالات، اخلال می‌ورزد- موالات که از ارکان نماز نیست- و مقداری ورزش و حالت جست‌وخیز پیدا می کند در این صورت، موالات نماز فوت شده ۱۱۵]- و اخلال به

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۶۲

مع أنّه يلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به- بأجزائه و شرائطه- مجازا عنده و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكلّ، لا من باب إطلاق الكلّى على الفرد و الجزئى، كما هو واضح، و لا يلتزم به القائل بالأعمّ، فافهم [۱].

موالات را چنین تعریف کرده‌اند که نمازگزار، کاری کند که صورت صلاتی از بین رود و اگر کسی به او نگاه کند، نگوید او مشغول نماز خواندن است-

خلاصه اینکه شما- اعمّی- می‌گوئید اگر ارکان نماز در خارج وجود پیدا کرد عنوان صلات تحقّق دارد و لو تمام اجزاء و شرائط، منتفی باشد درحالی‌که می‌بینیم این‌چنین نیست و مجرّد اکتفاء بر ارکان، محقّق عنوان و صدق نماز نیست.

نتیجه اینکه: نمی‌توان «ارکان» را موضوع له قرار داد زیرا گاهی از اوقات، اخلال به بعضی از ارکان، عنوان صلات را برهم نمی‌زند- بنا بر قول اعمّی- و گاهی اخلال به بعضی از اجزاء و شرائط غیر رکنی عنوان و صدق اسم نماز را از بین می‌برد لذا جامعی را که شما تعیین کردید نه مانع اغیار است و نه جامع افراد.

[۱]- اشکال دوّم: ما با شما مماشات می‌کنیم و از شما می‌پذیریم که موضوع لفظ صلات، ارکان خمسه است امّا از شما سؤال می‌کنیم که:

اگر کسی لفظ صلات را در مأمور به- مجموع اجزاء و شرائط و ارکان- استعمال نمود به‌طوری‌که همه اجزاء در اطلاق اسم صلات به آن‌ها مساوی بودند، آیا آن استعمال، حقیقی است یا مجازی؟

طبق مبنای شما که می‌گوئید صلات برای ارکان خمسه، وضع شده نه برای فرضا ده جزء و شرط، استعمال مذکور مجازی است زیرا لفظ صلات موضوع برای ارکان خمسه را در ارکان و غیر ارکان استعمال کرده‌اید، لفظ موضوع برای جزء را در کل استعمال نموده‌اید- به علاقه جزء و کل-

آیا هیچ متشرّعه‌ای قبول می‌کند که استعمال کلمه صلات در مجموع اجزاء و شرائط

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۶۳

مجاز باشد؟

اگر بگوئید مجموع من حیث المجموع نماز نیست بلکه فقط ارکان خمسه‌اش موضوع له نماز است و بقیه اجزاء از عنوان نماز خارج است امّا جزء مأمور به است و وظیفه ما این است که غیر از ارکان خمسه یعنی آن اجزاء و شرائط را ضمیمه نماز کنیم، هیچ متشرّعه‌ای این مطلب را از شما نمی‌پذیرد.

اشکال: ممکن است بگوئید اینجا علاقه جزء و کل، مطرح نیست بلکه از قبیل جزئی و کلّی است یعنی از باب استعمال کلّی در فرد و جزئی است.

جواب: ما نحن فیه از قبیل جزئی و کلّی نیست زیرا خصوصیّت جزئی و کلّی، این است که جزئی به تمام معنا وجود کلّی است مثلا زید و انسان جزئی و کلّی هستند یعنی زید را نمی‌توان تبعیض کرد و گفت قسمت راست او وجود انسان و سمت چپ او شخصیّت خود زید است به‌خلاف محل بحث که ارکان و غیر ارکان هرکدام وجودات مستقل دارند، قرائت الفاتحه یک وجود مستقل است و رکوع، وجود مستقلّ دیگری است لذا نمی‌توان گفت وضع ارکان خمسه نماز با بقیّه اجزاء نماز، وضع جزئی و کلّی را دارند بلکه ارکان، جزء است و شما لفظ صلات را در کل استعمال کردید و باید استعمال مذکور مجازی باشد و حال آنکه هیچ‌کس به آن ملتزم نمی‌شود.

خلاصه: بنا بر قول اعمّی نمی‌توان جامعی تصوّر کرد- که موضوع له عبادات «ارکان» باشد- و چنین تصویری باطل است.

قوله «فافهم»[۱۱۶]: اشاره به این است که بین جزء و کل و جزئی و کلّی تفاوت است که

إيضاح الكفاية، متن ج ١، ص: ١۶۴

ثانيها: أن تكون موضوعة لمعظم الأجزاء التى تـدور مدارها التّسـمية عرفا، فصدق الاسم [عليه كذلك يكشف عن وجود المسـمّى، و عدم صدقه عن عدمه.

و فيه- مضافا الى ما أورد على الأوّل أخيرا- أنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر فى المسـمّى، فكان شـىء واحد داخلا فيه تارة، و خارجا عنه أخرى، بل مردّدا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، و هو كما ترى، سيّما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات [١].

ما بيان كرديم.

[١]- ب: دوّمين جـامع، عبارت است از اينكه: ما- اعمّى‌ها- در موضوع له الفاظ عبادات، تنها اركان را دخيل نمى‌دانيم بلكه موضوع له الفاظ عبادات را معظم اجزاء مى‌دانيم- البتّه نه مفهوم معظم بلكه مصـداق معظم- مثلا نمازى كه داراى ده جزء است، معظم اجزاء آن هفت يـا هشت جزء است و ما هفت جزء از ده جزئش را موضوع له قرار مى‌دهيم. لازم به تـذكّر است كه ما روى كلمه «هفت يا هشت» نظر خاصّى نداريم بلكه مى‌گوئيم آن مقدار از اجزائى كه در صدق صـلات، مدخليّت دارند.- وجودا و عدما- به نحوى كه اگر آن اجزاء موجود باشد، عرفا عنوان صلات، تحقّق پيدا كند و اگر نباشد عنوان نماز، محقّق نشود.

مصنّف «ره» نسبت به جامع مذكور سه اشكال دارند:

١- لازمه اين نوع جامع، اين است كه اگر عنوان صـلات را در نماز تامّ الاجزاء و الشّـرائط استعمال نمائيم، استعمالش مجاز باشد- به علاقه جزء و كل- درحالى‌كه خود اعمّى هم ملتزم به اين مطلب نيست و اين اشكال، همان ايراد آخرى بود كه بر وجه اوّل و جامع اوّل داشتيم.

٢- تذكّر: واضح است كه اجزاء عبادات از جمله نماز به‌حسب حالات و شـرائط، متفاوت است مثلا نماز شخص حاضر كه هيچ‌گونه عذرى نداشته باشد، ده جزء و نماز

إيضاح الكفاية، متن ج ١، ص: ١۶۵

ثالثها: أن يكون وضـعها كوضع الأعلام الشّخصـيّة ك (زيد) فكما لا يضرّ فى التّسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصّغر و الكبر، و نقص بعض الأجزاء و زيادته، كذلك فيها.

مسافر هشت جزء دارد. نماز فرد مضـطر اجزاء و شرائطش كمتر است تا جائى كه مى‌رسيم به نماز شخص غرقا كه گاهى به جاى هر ركعت يك سبحان اللّه مى‌گويد و زمانى فقط با يك ايماء و اشاره نماز مى‌خواند.

شما اعمّى كه معظم الاجزاء را موضوع له مى‌دانيد، در نماز شخص حاضر مثلا هشت جزء را در موضوع له داخل مى‌دانيد و در نماز مسافر، چهار جزء را موضوع له و معظم الاجزاء مى‌دانيـد و نتيجتا آن چهار جزء اضافى ديگر را خارج از موضوع له مى‌دانيد بنابراين به حسب حالـات مختلف، آنچه كه در موضوع له مـدخليّت دارد، تبـادل پيـدا مى‌كنـد و در نتيجه گـاهى يك جزء، داخل در معظم الاجزاء هست- در نماز ده‌جزئى- و گاهى همان جزء، خارج از معظم الاجزاء هست- در نماز هشت جزئى-

٣- مثلا در صـلات حاضـر كه داراى ده جزء است، مى‌گوئيـد هشت جزئش معظم الاجزاء و موضوع له است امّا تعيين نمى‌كنيـد كه آن هشت جزء كـدام است لـذا لـازمه كلام شـما اين است كه هشت جزء از آن ده جزء را به اختيار خودتان انتخاب كنيـد و بگوئيد معظم الاجزاء هست. اگر مايل هستيـد قرائت الفاتحه را از اجزاء هشت‌گانه حساب كنيـد و اگر نسبت به اين امر، مايل نيستيد قرائت الفاتحه را جزء نهم و خارج از مسمّاى نماز قرار دهيد. مصنّف «ره» فرموده‌اند:

آیا کسی می‌تواند با آن اختلاف حالاتی که در عبادات هست، چنین موضوع له مردّدی را بپذیرد و به آن ملتزم شود؟ و هو کما تری.[۱۱۷]

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۶۶

و فیه: أنّ الأعلام إنّما تکون موضوعة للأشخاص، و التّشخّص إنّما یکون بالوجود الخاصّ، و یکون الشّخص حقیقة باقیا ما دام وجوده باقیا، و إن تغیرت عوارضه من الزّیادة و النّقصان، و غیرهما من الحالات و الکیفیّات، فکما لا یضرّ اختلافها فی التّشخّص، لا یضرّ اختلافها فی التّسمیة، و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا کانت موضوعة للمرکّبات و المقیّدات، و لا یکاد یکون موضوعا له إلا ما کان جامعا لشتاتها و حاویا لمتفرّقاتها، کما عرفت فی الصّحیح منها [۱].

---

[۱]- ج: در تصویر این جامع، اعمّی می‌گوید: الفاظ عبادات، مانند اعلام شخصیّه است همان‌طور که در اعلام شخصیّه، تبادل حالات، تفاوتی در صدق لفظ و حقیقت بودن آن نمی‌گذارد. در الفاظ عبادات هم مطلب به همین نحو است.

توضیح ذلک: خداوند متعال فرزندی را به پدری عنایت می‌کند، پدر، نام او را «زید» می‌گذارد فرزند، کم‌کم بزرگ می‌شود قیافه، وزن و سایر خصوصیّات او تغییر می‌کند امّا نام آن فرزند، همان «زید» است و تا زمان پیری هم عنوان زید بر او منطبق است و فرضا اگر بر اثر تصادف، دست و پای او هم قطع شود، عنوان زید بودن او تغییر نمی‌کند و اختلاف کمّیّات و کیفیّات در تسمیه و نام او هیچ‌گونه فرقی ایجاد نمی‌کند.

اعمّی می‌گوید چه مانعی دارد که ما این مطلب را در الفاظ عبادات هم جاری بدانیم یعنی بگوئیم در الفاظ عبادات، حالات مختلفی که در نماز صحیح وجود دارد یا حالات گوناگونی که در نماز فاسد وجود دارد، سبب تغییر موضوع له و مسمّا نمی‌شود.

مصنّف «ره» فرموده‌اند قیاس، مع الفارق است زیرا:

در اعلام شخصیّه، وضع و موضوع له هر دو خاص است یعنی وقتی خداوند متعال فرزندی به پدری می‌دهد آن پدر، شخص و شخصیّت فرزند را در نظر می‌گیرد و لفظ زید را برای او وضع می‌کند و شخصیّت او در تمام حالات، اعم از- صغر و کبر، محفوظ است و حتّی روز قیامت هم وقتی او محشور می‌شود، خودش را «زید» می‌داند.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۶۷

رابعها: انّ ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصّحیح التّامّ الواجد لتمام الأجزاء و الشّرائط، إلا أنّ العرف یتسامحون- کما هو دیدنهم- و یطلقون تلک الألفاظ علی الفاقد للبعض، تنزیلا له منزلة الواجد، فلا یکون مجازا فی الکلمة- علی ما ذهب إلیه السّکاکی فی الاستعارة- [۱].

امّا در باب الفاظ عبادات، موضوع له عام است آن‌هم یک عامی که مرکّب از اجزاء و شرائط است لذا لازم است که اجزاء و شرائط آن مرکّب معلوم باشد و بدانیم که آن مرکب دارای دو جزء یا پنج جزء یا ده جزء است و کمّ و کیف آن را در موضوع له و مسمّا ملاحظه نمود- همان‌طور که بنا بر قول صحیحی ما یک جامع عام برای شما تعیین کردیم- خلاصه اینکه نمی‌توان لفظ صلات را برای یک امر مبهمی وضع کرد.

[۱]- د: چهارمین راهی که اعمّی‌ها برای تصویر جامع، بیان کرده‌اند عبارت است از:

الفاظ عبادات ابتداء، برای عبادات صحیح تامّ الاجزاء وضع شده یعنی موضوع له اوّلی آنها یک عنوانی نیست که بر هر صحیحی منطبق شود بلکه موضوع له اوّلی، عبادت صحیح کامل تامّ الاجزاء و الشّرائط است مثلا لفظ صلات را برای نماز فرد حاضر مختار که دارای ده جزء است وضع نموده امّا در دنبال این «وضع» عرف مسامحه می‌کند و لفظ صلات بر عبادتی هم که فاقد بعضی از

اجزاء و شرائط باشد، اطلاق می‌کند- خواه آن نماز صحیح باشد یا فاسد-

سؤال: عرف چگونه مرتکب این عمل می‌شود؟

جواب: او در ذهنش ادّعا می‌کند که آن عبادت، فاقد بعضی از اجزاء و شرائط هم یک مصداق حقیقی برای عبادت تامّ الاجزاء است همان‌طور که سکّاکی در باب استعاره چنین عقیده‌ای دارد.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۶۸

توضیح ذلک: استعاره، نوعی از مجاز[۱۱۸] است که در آن علاقه مشابهت تحقّق دارد مانند استعمال لفظ اسد در رجل شجاع به علاقه مشابهت امّا سکّاکی در مورد استعاره، نظر خاصّی دارد و آن را از اقسام مجاز در کلمه نمی‌داند بلکه می‌گوید استعاره هم نوعی حقیقت است و لفظ اسد در مثال مذکور در غیر ما وضع له استعمال نشده بلکه در موضوع له خود که همان حیوان مفترس است استعمال شده منتها در ذهن خود تنزیلی می‌کنیم و می‌گوئیم حیوان مفترس که موضوع له لفظ اسد است دارای دو فرد و دو مصداق می‌باشد یک فرد حقیقی که همان حیوانی است که معمولا در جنگل زندگی می‌کند و یک فرد ادّعائی به نام رجل شجاع و این فرد ادّعائی را مصداق حقیقی معنای اسد قرار می‌دهیم- ادّعاء- لکن این ادّعا ارتباطی به عالم لفظ ندارد و در لفظ هیچ‌گونه، تغییر و تغیری حاصل نشده و نتیجه‌اش این است که لفظ در معنای حقیقی استعمال شده و مجازی در کلمه تحقّق ندارد.

اعمّی می‌گوید، ما نظیر بیان سکّاکی را در ما نحن فیه جاری نموده و می‌گوئیم:

موضوع له اوّلی لفظ صلات، آن نمازی است که تامّ الاجزاء و الشرائط باشد مثلا نماز ده‌جزئی، منتها بر نماز هفت جزئی،- نمازی که بعضی از اجزاء را ندارد و در بعضی از حالات، وارد است- و نماز فاسد هم لفظ صلات را به زعم حقیقت به‌نحوی که سکّاکی می‌گوید، اطلاق می‌کنیم یعنی در ادّعا و قلب خود چنین تنزیلی می‌کنیم که نماز فاسد هم یکی از مصادیق واقعی صلات است و در نتیجه، هم استعمال لفظ صلات بر صحیح حقیقت است و هم بر نماز فاسد.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۶۹

بل یمکن دعوی صیرورته حقیقة فیه، بعد الاستعمال فیه کذلک دفعة أو دفعات، من دون حاجة إلی الکثرة و الشّهرة، للأنس الحاصل من جهة المشابهة فی الصّورة، أو المشارکة فی التّأثیر، کما فی أسامی المعاجین الموضوعة ابتداء لخصوص مرکّبات واحدة لأجزاء خاصّة، حیث یصحّ إطلاقها علی الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صورة، و المشارک فی المهمّ أثرا تنزیلا أو حقیقة [۱].

---

[۱]- مصنّف «ره» در عبارت مذکور، کلمه «بل» ترقّی به کار برده و فرموده‌اند که:

اعمی می‌گوید:- ما کلام سکّاکی را نادیده می‌گیریم- شما می‌دانید که کثرت استعمال، حقیقت‌ساز است و باعث ایجاد وضع تعیّنی می‌شود، ما اکنون مطلب دیگری می‌گوئیم که کثرت استعمال به آن مقدار زیادش- که ما را به سرحدّ عدم نیاز به قرینه برساند- لازم نیست تا وضع تعیّنی درست کند بلکه در محلّ بحث اگر لفظ، دو یا سه مرتبه در معنای مجازی استعمال شود وضع تعیّنی و حقیقت، درست می‌کند زیرا آن معنای مجازی از نظر «صورت و قیافه»[۱۱۹] یا «اثر مقصود»[۱۲۰] به معنی حقیقی شباهت دارد و همین مشابهت، بین آنها ارتباط و انس کامل ایجاد می‌کند و لذا استعمال لفظ صلات در عبادت صحیح و فاسد، هر دو حقیقت است به‌نحوی که بیان کردیم.

اعمّی شاهدی هم به نفع خود اقامه نموده که: فردی یک معجون ده‌جزئی را برای معالجه یک بیماری خاصّی تهیّه و نامی برای آن انتخاب می‌کند ضمنا آن فرد در درجه اوّل، آن نام را برای معجون ده‌جزئی خود، انتخاب نموده امّا اگر بعدا یکی دو جزء از آن معجون، کم شود، باز هم بر معجون هشت جزئی همان نام را- تنزیلا[۱۲۱] یا حقیقتا[۱۲۲]- به نحو

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۷۰

و فيه: انّه إنّما يتم فى مثل أسامى المعاجين، و سائر المركّبات الخارجيـة ممّا يكون الموضوع له فيها ابتداء مركّبا، خاصّا، و لا يكاد يتمّ فى مثل العبادات، التى عرفت أنّ الصّحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، و كون الصّحيح بحسب حالـة فاسدا بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى، فتأمّل جيّدا [١].

خامسها: أنّ يكون حالها حال أسامى المقادير و الأوزان، مثل المثقال، و الحقّة[١٢٣] و الوزنة[١٢۴] إلى غير ذلك، مما لا شبهة فى كونها حقيقة فى الزائد و الناقص فى الجملة، فإنّ الواضع و إن لاحظ مقدارا خاصّا، إلا أنّه لم يضع له بخصوصه، بل

حقيقت اطلاق مى‌كند زيرا بين آن دو معجون يا مشابهت در صورت تحقّق دارد يا اشتراك در اثر.

[١]- اشكال مهمّى بر بيان شما- اعمّى- هست كه اساس آن را برهم مى‌زند كه:

آنچه را در مشبّه به- معاجين- بيان كرديد صحيح است زيرا آن معجون، ملاك و ميزان اوّليّه‌اش ده جزء معيّن بوده امّا در باب عبادات از جمله، نماز آيا آن صلات ده‌جزئى «صحيح مطلق» است؟

قبلا بيان كرديم كه ما «صحيح مطلق» و يك ميزان معيّنى نداريم كه آن را ملاك اوّليّه قرار دهيم مثلا همان نماز صحيح تامّ الاجزاء شخص حاضر در يك حال، صحيح و در حال ديگر، عنوان بطلان پيدا مى‌كند بەخلاف آن معجون، كه اگر تمام اجزائش تحقّق داشته باشد، عناوين ديگرى ندارد و تماميّت مطلقه دارد امّا در باب عبادات، ما نمى‌توانيم صحّت مطلقه براى يك مورد پيدا كنيم.

نتيجه: تصوير جامع به طريق مذكور، غير صحيح است و تاكنون اعمّى نتوانسته براى خود، يك قدر جامع، معيّن كند.

إيضاح الكفاية، متن ج ١، ص: ١٧١

للأعمّ منه و من الزّائد و النّاقص، أو أنّه و إن خصّ به أوّلا، إلا أنّه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية أنّهما منه، قد صار حقيقة فى الأعمّ ثانيا.

و فيه: إنّ الصّحيح- كما عرفت فى الوجه السّابق- يختلف زيادة و نقيصة، فلا يكون هناك ما يلحظ الزّائد و النّاقص بالقياس عليه، كى يوضع اللفظ لما هو الأعمّ فتدبّر جيّدا [١].

---

[١]- ه: پنجمين قدر جامع متصوّر از نظر اعمى اين است كه: الفاظ عبادات را به الفاظ مقادير و اوزان تشبيه كرده و گفته‌اند «وضع» اسامى مقادير و اوزان مانند مثقال، حقّه، وزنه و خروار به چه كيفيّت بوده است؟

اسامى مذكور به يكى از دو نحو، وضع شده‌اند:

الف: واضع وقتى مى‌خواسته مثلا كلمه خروار را نام‌گذارى كند، آن را براى صد من در نظر گرفته امّا نفس صد من را موضوع له قرار نداده بلكه گفته است اگر مختصرى هم از آن مقدار، كمتر يا بيشتر باشد، مانعى ندارد يعنى من لفظ خروار را براى خصوص صد من وضع نمى‌كنم و چنانچه مقدارى كمتر يا بيشتر از آن اندازه باشد، حقيقتا عنوان مذكور برآن صادق است.

ب: راه ديگر، اينكه واضع، ابتداء، لفظ مذكور را براى خصوص صد من وضع كرده امّا بعدا بر اثر كثرت استعمال و مسامحات عرفى به اين امر منجر شده كه اگر شما كلمه خروار را براى صد من كه مختصرى كمتر يا بيشتر هم باشد، استعمال نمائيد، آن استعمال از نظر عرف، مجاز شناخته نمى‌شود، بلكه استعمالش حقيقى است.

اعمّى مى‌گويد چه مانعى دارد كه ما همين مطلب را در مورد الفاظ عبادات بگوئيم به اين ترتيب كه:

شارع مقدّس، نماز صحيح را در نظر گرفته امّا لفظ صلات را براى «صحيح» وضع نكرده بلكه اگر نمازى مقدارى هم با آن نماز منظور، تفاوت داشته باشد، عنوان صلات

إيضاح الكفاية، متن ج ١، ص: ١٧٢

و منها: أنّ الظّاهر أن یکون الوضع و الموضوع له- فی ألفاظ العبادات- عامین، و احتمال کون الموضوع له خاصّا بعید جدّا؛ لاستلزامه کون استعمالها فی الجامع، فی مثل: (الصّلاة تنهی عن الفحشاء) و (الصّلاة معراج المؤمن) و (عمود الدّین) و (الصّوم جنّة من النّار) مجازا، أو منع استعمالها فیه فی مثلها، و کلّ منهما بعید إلی الغایة، کما لا یخفی علی أولی النّهی [۱].

حقیقتا برآن صادق است و یا اینکه بگوئیم شارع مقدّس، عنوان صلات را برای خصوص نماز صحیح، وضع کرده ولی طبق مسامحات عرفی، استعمال لفظ مذکور در صلاتی که فی الجملة بعضی از اجزاء و شرائط را نداشته باشد، استعمالش حقیقی است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: «و فیه ...».

همان اشکالی که به چهارمین جامع وارد بود- و مشروحا توضیح دادیم- بر این جامع هم وارد است لذا ما هم برای عدم اطاله مطلب، آن را تکرار نمی‌کنیم.

مطلب چهارم «وضع و موضوع له الفاظ عبادات عام است»

[۱]- آیا وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است یا اینکه وضعشان عام ولی موضوع له آنها خاص است؟

مسلّما شارع مقدّس هنگام «وضع» یک معنای کلّی را برای آنها در نظر گرفته لکن بحث، این است که آیا الفاظ عبادات را برای همان معانی کلّی هم وضع کرده تا اینکه الفاظ عبادات هم مانند اسماء اجناس، وضع و موضوع له آنها عام باشد مانند رجل و مرئه یا اینکه شارع، معنای کلّی را در نظر گرفته امّا لفظ را برای مصادیق و افراد، وضع کرده است یعنی موضوع له لفظ صلات، نماز من و شما هست و به عدد افراد نماز، موضوع له تکثّر پیدا می‌کند همان‌طور که مشهور در باب وضع حروف می‌گفتند وضع، عام و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۷۳

و منها: أنّ ثمرة النّزاع إجمال الخطاب علی القول الصّحیحیّ، و عدم جواز الرّجوع إلی إطلاقه، فی رفع ما إذا شکّ فی جزئیّة شیء للمأمور به أو شرطیّته أصلا، لاحتمال دخوله فی المسمّی، کما لا یخفی، و جواز الرّجوع إلیه فی ذلک علی القول الأعمّی، فی غیر ما احتمال دخوله فیه، مما شکّ فی جزئیّته أو شرطیّته

موضوع له خاص است ولی مصنّف «ره» با آنها مخالفت کرد.

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند ظاهر، این است که در باب الفاظ عبادات، وضع و موضوع له، هر دو عام است زیرا بسیاری از اوقات می‌بینیم در قرآن و اخبار، لفظ صلات و امثال آن در عنوان کلّی استعمال شده مانند:

«... انّ الصّلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر ...، الصّلاة معراج المؤمن، الصّلاة عمود الدّین، الصّوم جنّة من النّار و الصّوم لی و انا اجزی به».

شما لفظ صلات را در آیات و روایات چگونه معنا می‌کنید؟ مسلّما می‌گوئید طبیعت صلات، ناهی از فحشا، و منکر است. آیا در این قبیل، استعمالات می‌توانید بگوئید، استعمالش مجازی است به علّت اینکه موضوع له لفظ صلات، مصادیق و افراد نماز است امّا اکنون که در معنای عام استعمال شده، مجاز و محتاج به قرینه است؟

احتمال مذکور، بسیار بعید است زیرا ما قرینه‌ای بر مجازیّت مشاهده نکردیم و کسی به چنین مطلبی ملتزم نشده.

و آیا ممکن است بگوئید اصلا لفظ صلات در آیات و روایات در معنای عام و جامعی استعمال نشده بلکه در مصادیق به کار رفته است؟

التزام به این مطلب هم بسیار بعید است چون ظاهر آیات و روایات، این است که آثار مذکور- نهی از فحشاء و منکر و ...- بر

طبیعت صلات- اینما تحقّقت- مترتّب است بدون اینکه حالاتی از قبیل سفر، حضر و غیره در آن مدخلیّت داشته باشد. مانند الرّجل خیر من المرأة، یعنی طبیعت الرّجل خیر من طبیعت المرأة.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۷۴

نعم لا بدّ فی الرّجوع إلیه فیما ذکر من کونه واردا مورد البیان، کما لا بدّ منه فی الرّجوع إلی سائر المطلقات، و بدونه لا مرجع أیضا إلا البراءة أو الاشتغال، علی الخلاف فی مسألة دوران الأمر بین الأقلّ و الأکثر الارتباطیّین [۱].

مطلب پنجم ثمره نزاع بین صحیحی و اعمّی

اشاره

[۱]- مصنّف «ره» مجموعا سه ثمره برای نزاع مذکور، بیان نموده‌اند که یک ثمره‌اش را می‌پذیرند و ثمره دیگرش را مسلّما رد می‌کنند و در ثمره سوّم مناقشه می‌نمایند.

قبل از بیان مطلب به ذکر مثالی می‌پردازیم.

مولای حکیمی در مقام بیان فرموده است «اعتق رقبة».

سؤال: در چه صورتی می‌توان به اطلاق خطاب مذکور تمسّک کرد؟

جواب: اگر شک کنیم که آیا زائد بر عنوان رقبه، قید دیگری مانند ایمان در آن معتبر است یا نه، در این صورت می‌توان به اصالت الاطلاق تمسّک نمود و گفت عتق مطلق رقبه کافی است. امّا اگر شک کردیم که آیا عنوان رقبه بر فلان موجود صادق است یا نه در این صورت نمی‌توان به اطلاق «اعتق» تمسّک نمود زیرا تمسّک به اطلاق در صورتی صحیح است که عنوان «رقبه» محرز باشد و در عنوان زائدی مانند ایمان شک داشته باشیم.

الف: امّا ثمره‌ای را که مصنّف پذیرفته‌اند: اگر شک کردیم که آیا فلان جزء برای مأمور به جزئیّت دارد یا نه فرضا شک کردیم که آیا سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه- و یا اگر نسبت به شرطی شک کردیم که آیا آن شرط برای مأمور به شرطیّت دارد یا نه- و در روایات باب به دلیلی بر جزئیّت یا عدم جزئیّت سوره، برخورد ننمودیم، در این

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۷۵

صورت، بین صحیحی و اعمّی ثمره‌ای ظاهر می‌شود که:

اگر اطلاقی در میان باشد، و شرائط تمسّک به اطلاق هم- مقدّمات حکمت- موجود باشد، آن خطاب، مجمل می‌شود، بنا بر قول صحیحی نمی‌توان به آن رجوع نمود و گفت سوره برای نماز جزئیّت ندارد و تمام المأمور به، اقامت الصّلات است زیرا:

بنا بر قول صحیحی نمی‌دانیم آیا نماز بدون سوره دارای عنوان «صلات» هست یا نه به عبارت دیگر، صحیحی موضوع له نماز را صلات صحیح می‌داند و ما نمی‌دانیم که آیا بر نماز بدون سوره، عنوان «صلات» اطلاق می‌شود یا نه لذا جای تمسّک به اطلاق «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* نیست امّا بنا بر قول اعمّی می‌توان به اطلاق، تمسّک نمود زیرا او می‌گوید موضوع له نماز، اعم از صحیح و فاسد است و نماز بدون سوره از نظر من دارای عنوان «صلات» هست و خداوند متعال فرموده است «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* و دلیلی هم بر جزئیّت سوره اقامه ننموده است لذا به اطلاق خطاب تمسّک می‌نمائیم و می‌گوئیم همان‌طور که ایمان در عتق رقبه، مدخلیّتی ندارد، سوره هم در نماز جزئیّتی ندارد.

خلاصه ثمره اوّل: بنا بر قول صحیحی اطلاق «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* اجمال پیدا می‌کند و قابل تمسّک نیست امّا بنا بر قول اعمّی می‌توان به آن تمسّک نمود.

تذکّر: بنا بر قول اعمّی باید دو شرط موجود باشد تا بتوان به اطلاق تمسّک کرد:

۱- چیزی را که ما در جزئیّت یا شرطیّت آن، شکّ داریم نباید در موضوع له و مسمّای عبادت، مدخلیّت داشته باشد مثلا اگر اعمّی موضوع له عبادات را ارکان بداند، نباید آن شرط یا جزء مشکوک از آن ارکان باشد یعنی اگر چیزی را که ما در جزئیّت آن شکّ کرده‌ایم، در رکنیّت آن‌هم شکّ نمائیم- علاوه بر جزئیّت، احتمال رکنیّت هم در مورد آن بدهیم- در این صورت، اعمّی هم مانند صحیحی نمی‌تواند به اطلاق خطاب تمسّک کند زیرا همان‌طور که صحیحی مسمّا و موضوع له را نماز صحیح می‌داند اعمّی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۷۶

و قد انقدح بذلک: إنّ الرجوع إلی البراءة أو الاشتغال فی موارد إجمال الخطاب أو إهماله علی القولین، فلا وجه لجعل الثّمرة هو الرّجوع إلی البراءة علی الأعمّ، و الاشتغال علی الصّحیح، و لذا ذهب المشهور إلی البراءة، مع ذهابهم إلی الصّحیح [۱].

هم موضوع له را ارکان می‌داند لذا حق تمسّک به اطلاق را ندارند.

۲- در محلّ بحث که می‌خواهیم به اطلاق تمسّک نمائیم باید:

آن اطلاق در مقام بیان وارد شده باشد مثلا اگر مولا گفت «اعتق رقبة» و در صدد بود که با آن عبارت، تمام المأمور به را بیان کند و ما شکّ کردیم که قید ایمان در مأمور به مدخلیّت دارد یا نه، در این صورت می‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک نمائیم و بگوئیم چون مولاـ در مقام بیان بوده و قید ایمان را همراه رقبه ذکر نکرده پس عتق مطلق رقبه کافی است امّا اگر متکلّمی جمله مذکور را بیان کرد و در مقام بیان تمام مراد خویش نبود بلکه در مقام اجمال‌گوئی بود، در این صورت نمی‌توان به اطلاق خطاب، تمسّک نمود لذا در مواردی که اطلاقات در مقام بیان، وارد نشده باشند حتّی اعمّی نمی‌تواند به اطلاق تمسّک کند.

خلاصه اینکه اعمّی با دو شرط مذکور می‌تواند به اطلاق تمسّک نماید امّا صحیحی اصلا حقّ تمسّک به اطلاق ندارد و این همان ثمره بین قول صحیحی و اعمّی است که مصنّف پذیرفته‌اند.

سؤال: اگر مطلقی در مقام بیان، وارد نشده بود وظیفه چیست؟

جواب: اعمّی مانند صحیحی به اصول عملیّه اعم از برائت و اشتغال، رجوع می‌کند.

لازم به تذکّر است که در اقلّ و اکثر ارتباطی و رجوع به اصل عملی هرکدام از آنها ممکن است دارای مبنای خاصی باشند.

[۱]- در بیان ثمره اوّل گفتیم که اگر اطلاقی داشته باشیم و مقدّمات حکمت تمام

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۷۷

باشد- در اقلّ و اکثر ارتباطی و شکّ در شرطیّت و جزئیّت- اعمّی می‌تواند به آن اطلاق تمسّک نماید امّا صحیحی خیر و اگر خطاب ما اجمال یا اهمال ۱۲۵] داشت و در نتیجه نتوانستیم به اطلاق خطاب، تمسّک نمائیم، چه صحیحی و چه اعمّی به اصل برائت و اشتغال رجوع می‌کنند و در تمسّک به اصل عملی هرکدامشان ممکن است دارای نظر خاصی باشند.

ب: امّا ثمره‌ای که مصنّف نپذیرفته‌اند: بعضی خواسته‌اند بگویند در بحث صحیح و اعم هرکس قول صحیحی را اختیار کند، در دوران امر، بین اقلّ و اکثر که اطلاق قابل تمسّک نداریم باید به اصالت الاشتغال تمسّک کند و هرکسی قول اعمّی را اختیار نماید باید به اصالت البراءة تمسّک نماید و خلاصه اینکه مسأله دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی متفرّع بر بحث صحیحی و اعمّی هست یعنی هرکس در این بحث، صحیحی شود در آنجا باید به اصالت الاشتغال تمسّک نماید و هرکس در این بحث، اعمّی باشد در آنجا باید به اصالت البرائت تمسّک نماید.

توضیح ذلک: گفته‌اند وقتی صحیحی شک نماید که آیا سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه، در واقع شک نموده است که آیا بدون قرائت سوره، عنوان صلات، محقّق می‌شود یا نه زیرا او شک دارد که نماز بدون سوره آیا نماز هست یا نه لذا باید عنوان صلات را احراز کند و احراز عنوان صلات به این نحو است که احتیاط را رعایت نماید و سوره مشکوک الجزئیّهٔ را ضمیمه سایر اجزاء نماید امّا اعمّی از نظر تحقّق عنوان صلات آزاد است و می‌گوید چه سوره همراه سایر اجزاء و شرائط نماز باشد چه نباشد، عنوان

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۷۸

و ربما قیل بظهور الثّمرهٔ فی النّذر أیضا.

قلت: و إن کان تظهر فیما لو نذر لمن صلّی إعطاء درهم فی البرّ فیما لو أعطاه لمن صلّی، و لو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا یعتبر فی الاسم علی الأعمّ، و عدم البرّ علی الصّحیح، إلا أنّه لیس بثمرهٔ لمثل هذه المسألهٔ، لما عرفت من أنّ

صلات، محقّق است و ما که شک داریم سوره در نماز واجب است یا نه به اصالت البراءهٔ تمسّک می‌کنیم و می‌گوئیم قرائت السّوره در نماز واجب نیست.

مصنّف فرموده‌اند این مطلب درست نیست و هریک از صحیحی و اعمّی می‌تواند به برائت یا اشتغال رجوع کند یعنی مسأله دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی و رجوع به برائت یا اشتغال، متفرّع بر بحث صحیحی و اعمّی نیست و شاهدش هم این است که: مشهور، قول صحیحی را اختیار کرده‌اند و در آن بحث به برائت قائل شده‌اند و نکته‌اش این است که: اگر صحیحی شک کند که سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه، در واقع، شک در عنوان صلات دارد لذا این شک، مانع تمسّک به اطلاق می‌شود همان‌طور که در بیان ثمره اوّل توضیح دادیم امّا مانع تمسّک به اصالت البراءهٔ نمی‌شود زیرا:

عنوان صلات، یک کلّی است که منطبق بر اجزاء و شرائط خارجی است و ما دو وجود خارجی و دو واقعیّت- که یکی حقیقت صلات و دیگری حقیقت اجزاء و شرائط باشد- نداریم بلکه هر دو یک حقیقت هستند و عنوان صلات بر آنها تطبیق می‌کند و اگر یک واقعیّت شد و ما شک کردیم که آن واقعیّت و آن مأمور به آیا زائد بر نه جزء مسلّم، جزء دهمی هم به نام سوره دارد یا نه مانعی از تمسّک به اصل برائت وجود ندارد و لزومی ندارد که صحیحی به اصالت الاشتغال تمسّک کند همان‌طور که اعمّی هم آزاد است هم می‌تواند به برائت تمسّک نماید و هم می‌تواند به اصالت الاحتیاط رجوع نماید.

خلاصه: مصنّف «ره» ثمره دوّم را نپذیرفتند.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۷۹

ثمرهٔ المسألهٔ الأصولیّهٔ، هی أن تکون نتیجتها واقعهٔ فی طریق استنباط الأحکام الفرعیّهٔ، فافهم [۱].

---

[۱]- ج: امّا ثمره‌ای را که مصنّف مورد مناقشه قرار داده‌اند: هر دلیل و مطلبی که ثمره‌ای نداشته باشد می‌گویند نتیجه‌اش در نذر ظاهر می‌شود از جمله در محل بحث که:

اگر نذر کنیم که مثلا یک درهم به فردی که نماز می‌خواند بدهیم در این صورت:

اگر ما صحیحی باشیم، در صورتی با نذر موافقت نموده‌ایم که آن درهم را به فردی بدهیم که نماز صحیح می‌خواند و چنانچه فردی نماز باطل بخواند و ما آن درهم را به او بدهیم عمل به نذر نکرده‌ایم.

ولی اگر ما اعمّی بودیم، در این صورت، آزاد هستیم و چنانچه آن درهم را به کسی بدهیم که نماز فاسد[۱۲۶] می‌خواند با نذر موافقت کرده‌ایم زیرا همان‌طور که نماز صحیح دارای عنوان صلات هست نماز فاسد هم دارای عنوان مذکور می‌باشد.

مصنّف فرموده‌اند چنین مسأله‌ای از نظر فقهی در محلّ خودش صحیح است امّا صلاحیّت ندارد که آن را ثمره یک مسأله اصولی

قرار دهیم و نکته‌اش این است که:

ثمره مسئله اصولی بایـد مقدّمه و در طریق اسـتنباط حکم کلّی الهی واقع شود در محلّ بحث آیا موافقت النّذر و مخالفت النّذر یک حکم الهی است؟

اگر شـما نماز ظهر را صحیحا خواندید و نمازتان با دستور خداوند متعال، موافق بود، آیا موافقت نماز شما با فرمان خداوند هم یک حکم الهی است؟

خیر! بلکه عقـل می‌گویـد وقتی بـا فرمان پروردگار متعال موافقت کردیـد، عمل شـما مطابق دسـتور الهی است و موافقت و مخالفت انسان با دستور خداوند یا با نذر، مربوط به حکم الهی نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۸۰

و کیف کان، فقد استدلّ للصّحیحی بوجوه:

أحـدها: التّبادر، و دعوی أنّ المنسـبق إلی الأذهان منها هو الصّحیح، و لا منافاة بین دعوی ذلک، و بین کون الألفاظ علی هـذا القول مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تکون فیما إذا لم تکن معانیها علی هذا مبیّنة بوجه، و قد عرفت کونها مبیّنة بغیر وجه [۱].

خلاصه: مسأله مذکور از نظر فقهی صـحیح است امّا نمی‌توان آن را ثمره یک مسأله اصولی دانست زیرا نتیجه مسأله اصولی باید در طریق استنباط احکام کلّی الهی قرار گیرد.

قوله «فافهم»[۱۲۷].

اشـاره به دقّت است که مسـأله موافقت یـا مخـالفت با نـذر یک حکم الهی نیست بلکه یک حکم عقلی جزئی است و لـذا نمی‌تواند ثمره مسأله اصولی قرار گیرد.

ادلّه صحیحی‌ها

اشاره

[۱]- بعـد از ذکر مقدّمات بحث، به بیان ادلّه‌ای می‌پردازیم که برای صـحیحی به آنها اسـتدلال شده، لازم به تذکّر است که مصنّف «ره» جزء صحیحی‌ها هستند.

۱- تبادر

قبلاـ گفتیم که یکی از علائم حقیقت، تبادر است. یعنی از بین معانی لفظ، آن معنائی که زودتر به ذهن می‌آیـد، معنای حقیقی لفظ است چون اگر آن معنا امتیاز و عنوان

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۸۱

حقیقت نداشـته باشد، نباید با شـنیدن آن کلمه از بین تمام معانی زودتر به ذهن انسان، انسـباق پیدا کند پس انسباق و تبادر، علامت حقیقت است.

در محلّ بحث با شنیدن الفاظ عبادات و استماع لفظ صلات، خصوص عمل صحیح به ذهن انسان، متبادر می‌شود نه اعمّ از صحیح و فاسد که اعمّی معتقد است.

اشکال: شما در بیان ثمره اوّل بین قول صحیحی و اعمّی گفتید:

اگر صحیحی شک کند که آیا فلان جزء یا شرط برای مأمور به جزئیت یا شرطیّت دارد یا نه، نمی‌تواند به اطلاق خطاب تمسّک کند مثلا ـ اگر شک نماید که نماز، دارای نه جزء است یا اینکه جزء دهمی هم به نام سوره دارد یا نه، او در واقع نمی‌داند که آیا نماز نه جزئی دارای عنوان صلات هست یا نه لذا لفظ صلات، مجمل می‌شود و حقّ تمسّک به اطلاق خطاب را ندارد.
امّا اکنون تبادر را یکی از ادلّه خود به حساب آورده و می‌گوئید با شنیدن لفظ صلات خصوص عمل صحیح به ذهن متبادر می‌شود.
به‌علاوه شما- صحیحی‌ها- در تصویر جامع برای موضوع له و مسمّای عبادات گفتید ما نام و عنوان جامع عبادات را نمی‌دانیم امّا از راه آثارشان جامع را معیّن می‌کنیم.
خلاصه اینکه از یک طرف ادّعای اجمال و ابهام و از طرف دیگر ادّعای تبادر می‌کنید.
سؤال ما این است که کدام معنا به ذهن، متبادر می‌شود. در تبادر باید از شنیدن لفظ، یک معنای مشخّصی به ذهن، منسبق شود و شما صحیحی‌ها معنای مشخّصی برای موضوع له الفاظ عبادات ندارید که به ذهن متبادر شود.
جواب: اگر آن معنا به تمام جهات، برای ما مبهم باشد، نمی‌توانیم ادّعای تبادر کنیم و حق با مستشکل است ولی ما از راه آثار- آثار متعدّد- با آن معنا آشنائی داریم لذا

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۸۲

ثانیها: صحّة السّلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمداقّة، و إن صحّ الإطلاق علیه بالعنایة [۱].
ثالثها: الأخبار الظّاهرة فی إثبات بعض الخواصّ و الآثار للمسمّیات مثل

امکان ادّعای تبادر، صحیح است مثلا از شنیدن لفظ صلات، چیزی به ذهن ما می‌آید که ناهی از فحشاء و منکر، معراج مؤمن و قربان کلّ تقی است پس دلیل اوّل، یعنی تبادر صحیح و خالی از اشکال است.

۲- صحّت سلب

[۱]- صحّت سلب، علامت مجاز است. در محلّ بحث اگر بخواهیم با دقّت، نظر کنیم و قضیّه سالبه تشکیل دهیم و بگوئیم «صلاة الحائض مثلا لیست بصلاة» یا «الصّلاة الفاسدة[۱۲۸] لیست بصلاة» می‌بینیم طبق همان معنای ارتکازی که از نماز در ذهن ما هست، قضیّه مذکور، صحیح است اگرچه بسیاری از اوقات، کلمه صلات در نماز فاسد استعمال شده مع ذلک اگر بخواهیم با دقّت به آن نظر کنیم باید بگوئیم استعمال مزبور، مجازی و بالعنایة است پس نتیجه می‌گیریم که صحّت سلب برای نماز فاسد، اثبات عنوان مجازیّت می‌کند و در نتیجه، خصوص نماز صحیح در موضوع له باقی می‌ماند.
تذکّر: تبادر و صحّت سلب از علاماتی نیست که انسان بتواند برهان برای آنها اقامه کند- اعمّی هم اتّفاقا به آن دو تمسّک نموده- بلکه از مسائل وجدانی است و باید ملاحظه کرد که طرفینی که ادّعای تبادر کرده‌اند، وجدانا حق با کدامشان هست آیا حق با صحیحی است یا با اعمّی.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۱۸۳

(الصّلاة عمود الدّین) أو (معراج المؤمن) و (الصّوم جنّة من النّار) إلی غیر ذلک، أو نفی ماهیّتها و طبائعها، مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الکتاب) و نحوه، ممّا کان ظاهرا فی نفی الحقیقة، بمجرّد فقد ما یعتبر فی الصّحة شطرا أو شرطا [۱].

۳- اخبار

[۱]- ظاهر دو گروه از روایات- و بعضی از آیات- دلالت می‌کند که الفاظ عبادات، برای صحیح، وضع شده‌اند که اینک به توضیح آنها می‌پردازیم:

الف: بعضی از آیات یا روایاتی که آثار و خواص را برای طبیعت و مسمّای عبادات ثابت می‌کنند عبارتند از:

۱- إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ ... ۲: الصّلاة عمود الدّین ۳: الصّلاة معراج المؤمن ۴: الصّوم جنّة من النّار.

توضیح ذلک: ظاهر تعابیر مذکور، این است که حکم بر نفس طبیعت و مسمّا بار شده یعنی طبیعت و ماهیّت نماز، ناهی از فحشاء و منکر است.

آیا اگر ماهیّت و حقیقت نماز، اعمّ از صحیح و فاسد باشد، ناهی از فحشاء و منکر است؟ خیر

واضح است که نماز فاسد، ناهی از فحشاء و معراج مؤمن نیست بلکه نماز صحیح است که دارای آن آثار هست.

استدلال به آیه و روایات مذکور، بسیار واضح است امّا مصنّف «ره» در آخر کلامشان فرموده‌اند «فافهم»[۱۲۹] که وجه آن را هم بیان کرده‌اند و اینک به توضیح آن

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۸۴

می‌پردازیم:

مقدّمه: اصالت الحقیقة یک اصل عقلائی است و در موردی جاری می‌شود که مراد متکلّم، مشکوک باشد مثلا اگر متکلّمی گفت «رأیت اسدا» و شما معنای حقیقی و مجازی اسد را می‌دانستید امّا برای شما مشخّص نبود که مراد متکلّم کدامیک از آن دو هست، در این صورت به اصالت الحقیقة تمسّک می‌کنید و می‌گوئید متکلّم، حیوان مفترس را دیده است نه رجل شجاع.

امّا اگر مستعمل فیه و مراد متکلّم معلوم باشد ولی کیفیّت و نحوه استعمال او مشکوک باشد که آیا نحوه استعمالش حقیقی است یا مجازی، در این صورت، عقلاء به اصالت الحقیقة تمسّک نمی‌کنند. فرضا اگر متکلّمی گفت «رأیت اسدا» و دانستید که مقصودش رجل شجاع است امّا تردید پیدا کردید که آیا او کلمه اسد را در رجل شجاع به نحو حقیقت استعمال کرده یا به نحو مجاز در این صورت نمی‌توانید به اصالت الحقیقة تمسّک کنید و بگوئید استعمال مذکور، یک استعمال حقیقی است.

خلاصه: عقلاء در صورتی اصالت الحقیقة را جاری می‌کنند که مراد متکلّم مشکوک باشد نه کیفیّت استعمال به نحوی که توضیح دادیم.

امّا اشکال مصنّف به استدلال: شما گفتید مقصود از صلات در آیه انّ الصّلاة تنهی ...- و همچنین روایات- نماز صحیح است زیرا نماز فاسد ناهی از فحشاء و منکر نیست پس مراد از صلات، نماز صحیح است.

اکنون سؤال ما این است که: آیا استعمال لفظ صلات در خصوص نماز صحیح به نحو حقیقت است یا مجاز؟

شما نمی‌توانید به اصالت الحقیقة تمسّک کنید چون اصل مذکور، کیفیّت استعمال را برای شما مشخّص نمی‌کند بلکه اگر در مراد متکلّم، شک داشته باشید، تردید شما را

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۸۵

و إرادة خصوص الصّحیح من الطّائفة الأولی، و نفی الصّحة من الثّانیة؛ لشیوع استعمال هذا التركیب فی نفی مثل الصّحة أو الكمال خلاف الظّاهر، لا یصار إلیه مع عدم نصب قرینة علیه، بل و استعمال هذا التّركیب فی نفی الصّفة ممكن المنع، حتّی فی مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا فی المسجد) ممّا یعلم أنّ المراد نفی الكمال، بدعوی استعماله فی نفی الحقیقة، فی مثله أیضا بنحو من العنایة، لا علی الحقیقة، و إلا لما دلّ علی المبالغة، فافهم [۱].

برطرف می‌کنـد و در محلّ بحث، شـما شک در مراد نداریـد، می‌دانید که مقصود از صـلات، نماز صـحیح است منتها نمی‌دانید که کلمه صـلات در نماز صـحیح به نحو حقیقت استعمال شـده یا به نحو مجاز و اصالت الحقیقـهٔ نمی‌توانـد جریان پیدا کند و «کیفیّت استعمال» را برای شما مشخّص نماید- به‌نحوی که توضیح دادیم-

ب: روایات گروه دوّم عبارتند از قبیل:

۱- لا صلاهٔ الا بفاتحهٔ الکتاب ۲- لا صلاهٔ الا بطهور.

«لاـ صـلاهٔ الاـ بفاتحـهٔ الکتـاب» و امثال آن، نفی حقیقت می‌کنـد و مفادشان این است که به مجرّد فقـدان بعضـی از اجزاء و شـرائط مربوط به صـحّت، طبیعت و ماهیّت عبادت، منتفی می‌شود، و بـدون فاتحـهٔ الکتاب ماهیّت نماز تحقّق ندارد و این در صورتی است که لفظ صلات برای خصوص صحیح، وضع شده باشد و الا ماهیّت نماز به معنی اعم، بدون فاتحهٔ الکتاب هم تحقّق پیدا می‌کند لذا ظاهر اخبار را اخذ می‌کنیم و می‌گوئیم الفاظ عبادات از جمله نماز برای خصوص صحیح وضع شده‌اند نه اعمّ از صحیح و فاسد.

[۱]- اشـکال: موضوع له لفـظ صـلات- و سایر عبادات- اعمّ از صـحیح و فاسـد است و در روایات گروه اوّل کلمه «صـحیح» مقـدّر است و همچنین مقصود از روایـات گروه دوّم که می‌گفت «لاـ صـلاهٔ الاـ بفاتحـهٔ الکتـاب» این است که نمـاز بـدون فاتحـهٔ الکتـاب صحیح

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۸۶

یا کامل نیست و روایات مذکور، نفی وصف صحّت و کمال می‌کنند- نه نفی حقیقت- و اتّفاقا استعمال این نوع ترکیبات- لا صلاهٔ الا بفاتحهٔ الکتاب- بسیار شایع است.

جواب: توجیهات مـذکور، خلاف ظاهر است بلکه ظاهر، این است که آن آثار بر مسـمّیات بار شـده و حتّی روایتی که می‌گوید «لا صلاـهٔ الاـ بفاتحـهٔ الکتاب» ظاهرش این است که نفی حقیقت می‌کنـد. چرا و به چه دلیل ما آن را حمل بر نفی صـحّت کنیم و کلمه «صـحیح» را مقـدّر بگیریم. آری اگر قرینه‌ای باشد ما کلام را برخلاف ظاهر، حمل می‌کنیم امّا در مواردی که قرینه‌ای وجود ندارد، اصل اوّلی این است که ما اثر را بر ظواهر مترتّب نمائیم.

قوله: «بل و استعمال هذا التّرکیب فی نفی الصّفهٔ ممکن المنع حتّی فی مثل لا صلاهٔ لجار المسجد الا فی المسجد ...».

مصـنّف «ره» جواب اصـلی از اشـکال مذکور را بیان کردند امّا در عبارت مذکور، کلمه «بل» استعمال کرده و نکته‌ای بیان نموده‌اند که:

در ترکیباتی نظیر «لا صـلاهٔ الا بفاتحهٔ الکتاب» و حتی «لا صـلاهٔ لجار المسـجد الا فی المسـجد» که می‌گوئید نفی صـفت- صحّت یا کمال- شده، شـما اشـتباه کرده‌اید و اسـتعمال ترکیبات مذکور در نفی صفت ممکن المنع است و در موارد مذکور هم نفی حقیقت شده.

توضیـح ذلک: در مثالهائی نظیر «لا صـلاهٔ لجار المسـجد ...» خارجا می‌دانیم که نفی کمال شده یعنی همسایه مسـجد اگر نمازش را در خانه هم بخواند صـحیح است ولی کمال نمازش به این است که در مسجد بخواند مع ذلک مصنّف فرموده‌اند عبارت مذکور در نفی کمال استعمال نشده و صفت «کاملهٔ» مقدّر نیست زیرا:

روایت در بیان مبالغه است و اگر از ابتداء چنین تعبیر کنند «لا صلاهٔ کاملهٔ لجار

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۸۷

رابعها: دعوی القطع بأنّ طریقهٔ الواضـعین و دیدنهم، وضع الألفاظ للمرکّبات التّامّهٔ، کما هو قضیّهٔ الحکمهٔ الدّاعیهٔ إلیه، و الحاجهٔ و إن دعت أحیانـا إلی اسـتعمالها فی النّاقص أیضـا، إلاـ أنّه لا یقتضـی أن یکون بنحو الحقیقـهٔ، بل و لو کان مسامحـهٔ، تنزیلا للفاقـد منزلهٔ الواجد.

و الظّاهر أنّ الشّارع غير متخطّ عن هذه الطريقة.

و لا يخفى أنّ هذه الدّعوى و إن كانت غير بعيدة، إلا أنّها قابلة للمنع، فتأمّل [۱].

المسجد الا ـ فی المسجد» این نوع تعبیر چندان مبالغه‌ای را بیان نمی‌کند مثل این است که بگویند «یشترط فی کمال الصّلاة لجار المسجد أن یکون فی المسجد» بلکه در صورتی مبالغه را افهام می‌کند که نفی حقیقت نماید و بگوید «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد» یعنی فردی که همسایه مسجد است اگر نمازش را در خانه بخواند، نسبت به او حقیقت صلات، تحقّق پیدا نمی‌کند منتها نفی حقیقت گاهی به نحو الحقیقة است مانند «لا صلاة الا بفاتحة الکتاب» و گاهی برای اینکه مبالغه را افهام نمایند به نحو الادّعاء هست مانند «لا صلاة لجار المسجد ...» نظیر همان ادّعائی که سکّاکی دارد و می‌گوید برای حقیقت اسد، دو فرد، متصوّر است یک فرد حقیقی که همان حیوان مفترس است و یک فرد ادّعائی که رجل شجاع است یعنی کلمه اسد- در رجل شجاع- در موضوع له خودش استعمال شده.

خلاصه: عبارات مذکور، نفی حقیقت می‌کنند منتها نفی حقیقت بر دو قسم است گاهی به نحو الحقیقت است و گاهی به نحو التّسامح. لذا استدلال به روایاتی نظیر «لا صلاة الا بفاتحة الکتاب» برای صحیحی چندان صاف و روشن نیست.

۴- روش واضعین در وضع الفاظ

[۱]- مصنّف «ره» ادّعای قطع کرده‌اند که مثلا کسی که چیزی را اختراع یا وضع

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۸۸

می‌کند، وقتی آن مخترع تکمیل شد، نام و اسمی را برای مخترع صحیح و کامل خود انتخاب می‌کند فرضا کسی که اتومبیل را اختراع کرده هنگامی که تمام اجزاء و قطعات آن تکمیل شد، نامی را برای مخترع خود که «صحیح» و واجد تمام اجزاء باشد، انتخاب کرده زیرا غرض بر صحیح، مترتّب می‌شود و صحیح است که منشأ آثار می‌باشد و مقتضای حکمت وضع و جعل این است که لفظ را برای صحیح وضع نمایند بنابراین عقلا، مخترعین و واضعین، لفظ را برای صحیح وضع می‌کنند و ظاهر، این است که شارع مقدّس هم در مقام تسمیه همین روش عقلاء را دارد و رویّه خاصی ندارد. او هم وقتی لفظ یا ماهیّتی را وضع یا اختراع می‌کرده هنگام تسمیه، نام را برای صحیح وضع می‌نموده است.

تذکّر: البتّه همان مخترع هم توجّه دارد که ممکن است آن اتومبیل گاهی بر اثر تصادف، بعضی از اجزاء و لوازمش از بین برود و باز هم لازم است که آن نام را استعمال نمایند لکن می‌گوید استعمال مذکور دائمی نیست. به‌علاوه لزومی ندارد که در آن هنگام، لفظ مذکور را به نحو حقیقت استعمال کنند و باب المجاز هم مفتوح و واسع است.

به همین ترتیب در محدوده شرع هم اگر بخواهند لفظ صلات را در نماز فاسد، استعمال نمایند، مانعی ندارد که به نحو مجاز آن را اطلاق کنند.

مصنّف «ره» در پایان این دلیل فرموده‌اند: «و لا یخفی انّ هذه الدّعوی و ان کانت غیر بعیدة الا انّها قابلة للمنع».

دلیل چهارم قابل منع هست زیرا:

۱- چه دلیلی دارید که شارع مقدّس هم روش مذکور را در تسمیه الفاظ عبادات رعایت کرده باشد. ممکن است او روشی مخصوص به خود داشته باشد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۸۹

و قد استدلّ للأعمّى أيضا، بوجوه:

منها: تبادر الأعمّ، و فيه: أنّه قد عرفت الإشكال فى تصوير الجامع الذى لا بدّ منه، فكيف يصحّ معه دعوى التّبادر [۱].

۲- شما گفتید «... و ان دعت احیانا الی استعمالها فی الناقص ایضا ...» یعنی گاهی حاجت و نیاز، انسان را وادار می‌کند که لفظ را در ناقص و فاسد استعمال کند در حالی که این‌چنین نیست بلکه بسیاری از اوقات می‌بینیم لازم است مثلا کلمه «صلات» را در نماز فاسد استعمال کنیم. لذا می‌گوئیم دلیل چهارم یک دلیل محکم و غیر قابل مناقشه‌ای نیست.

قوله: «فتأمّل ۱۳۰]».

ادلّه اعمّی‌ها

۱- تبادر

[۱]- یکی از علائم حقیقت، تبادر است. اعمّی می‌گوید از شنیدن الفاظ عبادات، معنائی- قدر جامعی- اعمّ از صحیح و فاسد به ذهن، انسباق پیدا می‌کند بنابراین، الفاظ عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده‌اند.

قوله: «و فیه انّه قد عرفت الاشکال ...».

اشکال: قبلا بیان کردیم که وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است لذا چه صحیحی و چه اعمّی باید قدر جامعی برای خود، تصویر نمایند ما صحیحی‌ها گرچه

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۱۹۰

و منها: عدم صحّة السّلب عن الفاسد، و فيه منع، لما عرفت [۱].

قدر جامعی که دارای عنوان و اسم خاصی باشد، نتوانستیم معرّفی کنیم ولی بالاخره از طریق آثار عبادات، آن‌هم آثار متعدّد توانستیم قدر جامعی تصویر نمائیم مثلا در مورد نماز گفتیم لفظ صلات، برای چیزی وضع شده که ناهی از فحشاء و منکر، معراج مؤمن و قربان کلّ تقی است و لذا یکی از ادلّه خودمان را هم تبادر، ذکر کردیم ولی شما اعمّی‌ها:

با اینکه چندین راه، برای تصویر جامع، طی کردید، بالاخره نتوانستید یک جامعی که هم صحیح و هم فاسد را شامل شود ارائه دهید امّا اکنون یکی از ادلّه خود را تبادر نام برده‌اید. سؤال ما از شما این است که آن جامع و معنای عامّی که شامل عبادت صحیح و فاسد شود کدام است و بالاخره یک معنای مجهول به تمام معنا که نه خودش مشخّص است و نه آثار معیّنی دارد چگونه متبادر به ذهن می‌شود؟

نتیجه: شما نمی‌توانید تبادر را یکی از ادلّه خود به حساب آورید.

۲- عدم صحّت سلب

[۱]- یکی دیگر از علائم حقیقت، عدم صحّت سلب است ۱۳۱] اعمّی می‌گوید مثلا نماز فاسد را موضوع و عنوان صلات را با آن معنای ارتکازی، محمول قرار داده، می‌بینیم آن قضیه حملیّه، صحیح است یعنی قضیّه «الصّلاة الفاسدة صلاة» صحیح و قضیّه مذکور کاشف از حقیقت است.

قوله: «و فیه منع لما عرفت».

اشکال: اگر قضیّه مذکور با عنایت و مسامحه، صحیح باشد، حملیّه مجازیّه و مانند

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۹۱

و منها: صحّة التّقسيم إلى الصّحيح و السّقيم.

و فيه أنّه إنّما يشهد على أنّها للأعمّ، لو لم تكن هناك دلالة على كونها موضوعة للصّحيح، و قد عرفتها، فلا بدّ أن يكون التّقسيم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ، و لو بالعناية [۱].

«الرّجل الشّجاع اسد» هست امّا اگر بخواهید عنایت و مسامحه را نادیده بگیرید بلکه با دقّت، نظر نمائید به جای قضيّه حمليه، می‌توانیم قضیّه سلبیّه تشکیل داده و بگوئیم «الصّلاة الفاسدة ليست بصلاة».

یادآوری: همان‌طور که ضمن بیان ادلّه صحیحی توضیح دادیم، تبادر و عدم صحّت سلب از علاماتی نیست که انسان بتواند برهان برای آنها اقامه کند- اتّفاقا صحیحی هم به تبادر و صحّت سلب، تمسّک نمود- بلکه از مسائل وجدانی است و باید توجّه کرد که مثلا طرفینی که ادّعای تبادر کرده‌اند، وجدانا حق با کدامشان هست آیا حق با صحیحی است یا با اعمّی.

البتّه مصنّف «ره» در محل بحث، شاهد خوبی علیه اعمّی‌ها اقامه کردند که:

یک معنای مجهول که نه خودش مشخّص است و نه آثاری دارد چگونه متبادر به ذهن می‌شود یعنی شما که نتوانستید یک جامعی ارائه دهید چگونه ادّعای تبادر می‌کنید.

۳- صحّت تقسيم عبادات به صحيح و فاسد

[۱]- یکی از ادلّه اعمّی، صحّت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد است مثلا می‌توان صلات را مقسم قرار داد و گفت «الصّلاة امّا صحيحة و امّا فاسدة» تقسیم نماز بر صحیح و فاسد دلیل برآن است که مقسم برای معنای عامی وضع شده که هم ضمن نماز فاسد محقّق است و هم ضمن نماز صحیح تحقّق دارد. در غیر این صورت، لازم می‌آید «انقسام الشّیء الی نفسه و الی غیره و هو باطل».

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۱۹۲

و منها: استعمال الصّلاة و غيرها فى غير واحد من الأخبار فى الفاسدة، كقوله عليه الصّلاة و السّلام (بنى ۱۳۲] الإسلام على خمس: الصّلاة، و الزّكاة، و الحجّ،

قوله: «و فيه انّه انّما يشهد على انّها للاعم لو لم تكن ...».

اشکال: می‌پذیریم که صحّت تقسیم، دلیل بر این است که مقسم، معنای عامّی دارد ولی این مطلب در صورتی صحیح است که دلیلی برخلاف آن، اقامه نشده باشد و ما در ادلّه‌ای که برای صحیحی‌ها بیان کردیم، ثابت نمودیم که الفاظ عبادات از جمله صلات برای صحیح، وضع شده لذا صحّت تقسیم نمی‌تواند یکی از ادلّه شما- اعمّی‌ها- باشد بلکه می‌گوئیم از مقسم معنای عامّی اراده شده امّا نه حقیقتا بلکه بالعناية و المسامحة و در تقسیم مذکور، لفظ صلات در صحیح و فاسد «استعمال» شده نه اینکه برای معنائی اعمّ از صحیح و فاسد «وضع» شده باشد.

با توجّه به فرمایشات قبلی مصنّف «ره» می‌توان جواب بهتری از دلیل سوّم بیان کرد که:

صحّت تقسیم دلیل برآن است که از مقسم، معنای عامی اراده شده.

سؤال: آیا آن معنای عام به نحو حقیقت، اراده شده یا مجاز؟

جواب: به اصالت الحقيقة تمسّک نموده و می‌گوئیم حقیقتا اراده شده.

اشکال: همان‌طور که مکرّرا بیان کرده‌ایم، در صورتی می‌توان به اصالت الحقيقة تمسّک نمود که در مراد متکلّم- نه کیفیّت

استعمال- تردید داشته باشیم. در محلّ بحث می‌دانیم از مقسم، معنای عامّی اراده شده امّا کیفیّت استعمال برای ما مشکوک است و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۹۳

و الصّوم، و الولایهٔ، و لم یناد أحد بشیء کما نودی بالولایهٔ، فأخذ النّاس بأربع [بالاربع و ترکوا هذه، فلو أنّ أحدا صام نهاره و قام لیله، و مات بغیر ولایهٔ، لم یقبل له صوم و لا صلاهٔ) فإنّ الأخذ بالأربع، لا یکون بناء علی بطلان عبادات تارکی الولایهٔ، إلا إذا کانت أسامی للأعمّ. و قوله علیه السّلام: (دعی الصّلاهٔ أیام اقرائک) ضرورهٔ أنّه لو لم یکن المراد منها الفاسدهٔ، لزم عدم صحّهٔ النّهی عنها، لعدم قدرهٔ الحائض علی الصّحیحهٔ منها [۱].

نمی‌دانیم که نحوه استعمال صلات در معنای عام، حقیقی است یا مجازی و راهی برای تشخیص حقیقت از مجاز نداریم مگر طبق مبنای سیّد مرتضی «ره» که فرموده‌اند:

اصل در استعمال حقیقت است امّا مشهور با مبنای ایشان مخالفت نموده و گفته‌اند «استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است» لذا سوّمین دلیل اعمی‌ها هم مردود است.

۴- اخبار

[۱]- لفظ صلات و همچنین الفاظ سایر عبادات در بسیاری از اخبار در عبادات فاسد استعمال شده، اعمّی‌ها در دلیل چهارم خود به دو روایت استدلال نموده‌اند:

الف: بنی الاسلام علی خمس ...

استدلال به روایت مذکور، مبنی بر این است که بگوئیم یکی از شرائط صحّت هر عبادتی امامی بودن است به‌نحوی‌که اگر کسی ولایت را قبول نداشته باشد، عباداتش باطل است بنابراین مقصود از «لم یقبل» این است که عباداتش صحیح نیست و استدلال به روایت، طبق مبنای مذکور است گرچه آن مبنا مسلّم و قطعی نیست.

امام (علیه السّلام) به اهل تسنّن اشاره نموده و فرموده‌اند «فاخذ النّاس بالاربع و ترکوا هذه ...» آنها صلات، زکات، حج و صوم را اخذ نموده امّا ولایت را که از اهمّ مسائل است، ترک کرده‌اند یعنی از نظر آن چهار عبادت، نقصی ندارند فقط کمبود آنها راجع

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۱۹۴

به مسأله ولایت است- «فلو انّ احدا صام نهاره و قام لیله و مات بغیر ولایهٔ لم یقبل له صوم و لا صلاهٔ ...»-

استدلال، طبق این فقره است: «فاخذ النّاس بالاربع ... فانّ الاخذ بالاربع لا یکون بناء علی بطلان عبادات تارکی الولایهٔ الا اذا کانت اسامی للاعم».

از طرفی می‌گوئیم عبادات و نمازهای اهل تسنّن، باطل است و از طرفی امام (علیه السّلام) فرموده‌اند «اخذ الناس بالاربع ...» معلوم می‌شود که نماز آنها با اینکه باطل و فاسد است امّا از حقیقت و مسمّای صلات، خارج نیست و یکی از مصادیق حقیقی نماز است پس لفظ صلات در عمل باطل استعمال شده و ظاهرش این است که استعمال مزبور به نحو حقیقت است.

ب- ... دعی الصّلاهٔ ایّام اقرائک ...[۱۳۳]

تذکّر: در علم اصول خوانده‌ایم که اگر مأمور به یا منهیّ عنه مقدور مکلّف نباشد، نمی‌توان نسبت به آن‌ها امر یا نهی نمود- قدرت در متعلّق امر و نهی معتبر است-

نحوه استدلال: در روایت مذکور به زن حائض، خطاب شده که در ایّام ابتلاء به حیض، نمازش را ترک کند.

سؤال: آیا حائضی که از خواندن نماز، نهی شده، در ایّام حیض، قدرت بر اتیان نماز صحیح دارد یا نه؟

جواب: خیر، او به هر کیفیّت نماز بخواند، عملش باطل است.

سؤال: پس چگونه نماز او منهیّ عنه واقع شده؟

جواب: چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوئیم لفظ صلات در روایت مذکور در نماز

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹۵

و فیه: أنّ الاستعمال أعمّ من الحقیقهٔ، مع أنّ المراد فی الرّوایهٔ الأولی، هو خصوص الصّحیح بقرینهٔ أنّها ممّا بنی علیها الإسلام، و لا ینافی ذلک بطلان عبادهٔ منکری الولایهٔ، إذ لعلّ أخذهم بها إنّما کان بحسب اعتقادهم لا حقیقهٔ، و ذلک لا یقتضی استعمالها فی الفاسد أو الأعمّ، و الاستعمال فی قوله: (فلو أنّ أحدا صام نهاره) [إلی آخره ، کان کذلک أی بحسب اعتقادهم أو للمشابههٔ و المشاکلهٔ [۱].

صحیح، استعمال نشده چون اتیان نماز صحیح در ایّام حیض، مقدور نیست و نهی مذکور- دعی الصّلاهٔ- شاهد بر این است که لفظ صلات در نماز فاسد، استعمال شده است.

[۱]- مصنّف «ره» ابتداء یک جواب مشترک، نسبت به هر دو روایت بیان کرده و سپس هریک از روایات را جداگانه نقد و بررسی نموده‌اند.

امّا جواب یا اشکال مشترک: شما- اعمّی‌ها- ثابت کردید که لفظ صلات- و امثال آن- در عبادت فاسد، استعمال شده امّا نمی‌توانید اثبات کنید که «استعمال» مذکور به نحو حقیقت است و مشهور هم که اصل در استعمال را حقیقت نمی‌دانند بلکه می‌گویند استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است.

نقد و بررسی روایت اوّل: مصنّف فرموده‌اند از شما- اعمّی‌ها- نمی‌پذیریم که لفظ صلات- زکات، حج، صوم و امثال آنها- در نماز فاسد استعمال شده باشد بلکه می‌گوئیم مراد از صلات، خصوص نماز صحیح است و در صلات صحیح استعمال شده و قرینه‌ای هم بر مدّعای خود داریم که:

سؤال: اینکه در روایت آمده است «بنی الاسلام علی خمس الصّلاهٔ و ...» آیا اسلام بر نماز فاسد، بنا شده یا بر نماز صحیح؟

جواب: پاسخ سؤال مذکور، ارتباطی به نزاع بین صحیحی و اعمّی ندارد و حتّی اعمّی هم می‌گوید مبنای اسلام، نماز صحیح است بنابراین، صدر روایت، قرینه‌ای

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹۶

است که لفظ صلات در نماز صحیح استعمال شده.

توهّم: شما- صحیحی‌ها- می‌گوئید صدر روایت قرینه‌ای است که لفظ صلات در نماز صحیح استعمال شده و از طرفی روایت می‌گوید «فاخذ النّاس بالاربع ...» یعنی اهل تسنّن، اخذ به اربع کرده‌اند. و مبنای استدلال به روایت این بود که عبادات آنها باطل است خلاصه اینکه نمی‌توان بین این دو مطلب، جمع کرد که: ۱- مقصود از صلات که مبنای اسلام است، نماز صحیح باشد ۲- نماز و سایر عبادات منکرین ولایت باطل باشد.

دفع توهّم: اینکه امام (علیه السّلام) فرموده‌اند «اخذ الناس بالاربع» شاید طبق اعتقاد خود آنهاست گرچه ما نماز آنها را باطل می‌دانیم ۱۳۴] امّا اهل تسنّن که نماز خود را باطل نمی‌دانند آنها به صحّت عباداتشان معتقدند و این مطلب، سبب نمی‌شود که بگوئیم الفاظ عبادات از جمله صلات در نماز فاسد یا اعمّ از صحیح و فاسد استعمال شده تا این که مدّعای شما ثابت شود و بگوئید الفاظ عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده‌اند بلکه لفظ صلات و امثال آن در روایت مذکور در عبادات صحیح استعمال شده و عبارت «فاخذ النّاس بالاربع ...» هم صحیح است.

اشکال: همان توهّمی که در فقره قبلی روایت بود در فقره دیگر روایت هم هست زیرا در روایت مذکور، چنین تعبیری بود که: «فلو انّ احدا صام نهاره و قام لیله و مات بغیر ولایهٔ لم یقبل له صوم و لا صلاهٔ ...» و ظاهر عبارت مذکور، چنین است که: «صام نهاره بصوم صحیح و قام لیله بقیام صحیح».

جواب: همان پاسخی را که در مورد فقره اوّل، بیان کردیم در این مورد هم تکرار می‌نمائیم که:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹۷

و فی الرّوایهٔ الثّانیهٔ النهی للإرشاد إلی عدم القدرهٔ علی الصّلاهٔ، و إلا کان الإتیان بالأرکان، و سائر ما یعتبر فی الصّلاهٔ، بل بما یسمّی فی العرف بها، و لو أخلّ بما لا یضرّ الإخلال به بالتّسمیهٔ عرفا. محرّما علی الحائض ذاتا، و إن لم تقصد به القربهٔ. و لا أظنّ أن یلتزم به المستدلّ بالرّوایهٔ، فتأمّل جیّدا [۱].

کسی که در تمام عمر روزه می‌گیرد و شب‌ها نماز می‌خواند، عمل خود را صحیح می‌داند منتها ما معتقدیم که «لم یقبل له صوم و لا صلاهٔ».

به‌علاوه مانعی ندارد که بگوئیم نماز و روزه او باطل است منتها چون عمل او با صوم و صلات صحیح، مشابهت و مشاکلت دارد، مجازا چنین تعبیری کرده‌اند و لزومی ندارد که تمام استعمالات روایت را بر معنای حقیقی حمل نمائیم.

خلاصه: روایت اوّل، دلالت ننمود که موضوع له الفاظ عبادات، اعمّ از صحیح و فاسد است.

[۱]- نقد و بررسی روایت دوّم:- دعی الصّلاهٔ ایام اقرائک-: نهی وارده در روایت مذکور، اصلا مولوی نیست که تابع قدرت قبلی باشد و عقابی بر مخالفت با آن مترتّب شود بلکه آن نهی، ارشادی است و ارشاد به عدم قدرت نموده و به زن حائض می‌گوید خود را در زحمت قرار نده و در ایّام حیض نماز نخوان زیرا تو قدرت بر اتیان نماز صحیح نداری بنابراین لفظ صلات در نماز صحیح، استعمال شده و ارشاد به عدم قدرت می‌کند. و امر و نهی ارشادی در آیات و روایات، بسیار دیده می‌شود مخصوصا در باب معاملات مانند «لا تبع ما لیس عندک» یعنی مال مردم را نفروش زیرا بیعش بی‌فائده است و اثری برآن، مترتّب نمی‌شود نه اینکه اگر کسی مال مردم را فروخت به‌سبب نفس آن بیع، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند.

اشکال: اینکه می‌گوئید نهی وارده در روایت، ارشادی است، ادّعائی بیش نیست و نهی ارشادی برخلاف قاعده و اصل اوّلی در باب اوامر و نواهی، این است که مولوی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹۸

و منها: أنّه لا شبههٔ فی صحّهٔ تعلّق النّذر و شبهه بترک الصّلاهٔ فی مکان تکره فیه و حصول الحنث بفعلها، و لو کانت الصّلاهٔ المنذور ترکها خصوص الصّحیحهٔ، لا یکاد یحصل به ۱۳۵] الحنث أصلا، لفساد الصّلاهٔ المأتیّ بها لحرمتها، کما لا یخفی، بل یلزم المحال، فإنّ النّذر حسب الفرض قد تعلّق بالصّحیح منها، و لا تکاد تکون معه صحیحهٔ، و ما یلزم من فرض وجوده عدمه محال [۱].

باشند نه ارشادی.

جواب: اگر نهی مذکور، مولوی باشد، باید نماز فاسد، متعلّق نهی شود زیرا نماز صحیح که نمی‌تواند متعلّق نهی شود چون زن حائض قدرت بر اتیان نماز صحیح ندارد و در نتیجه، خواندن نماز فاسد در ایّام حیض باید حرام و موجب استحقاق عقوبت شود گرچه حائض، قصد قربت هم نکند تا مستلزم تشریع باشد.

مثال: اگر نهی مذکور مولوی باشد و زنی در ایّام حیض، نمازی را اتیان کند که دارای ارکان و سایر اجزاء و شرائط باشد و قصد قربت هم ننماید که مستلزم تشریع شود، البتّه لزومی ندارد که تمام اجزاء و شرائط نماز را اتیان کند بلکه اگر عرفا برآن عمل، عنوان

صلات تطبیق نماید[۱۳۶]، اتیان آن نماز نسبت به حائض دارای حرمت ذاتی و او مستحق عقوبت است. مصنّف «ره» فرموده‌اند «و لا اظنّ ان یلتزم به المستدلّ بالرّوایهٔ فتأمّل ۱۳۷] جیّدا».

[۱]- ۵- آخرین دلیل اعمّی‌ها تقریبا یک مسأله فقهی و مرکّب از دو مقدّمه است

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۱۹۹

که:

الف: می‌دانید خواندن نماز در بعضی از امکنه مانند حمّام، مکروه ۱۳۸] است و شبهه‌ای نیست که اگر کسی نذر یا عهد کند که نمازش را در حمّام نخواند، از نظر فقهی نذرش صحیح می‌باشد. بنابراین ممکن است نذر به ترک صلات در حمّام واقع شود.

ب: بعد از آنکه نذر صحیحا واقع شد، ناذر نمی‌تواند نمازش را در حمّام بخواند و نماز در حمّام، حرمت پیدا می‌کند زیرا وفاء به نذر واجب، پس ترک الصّلات واجب می‌باشد و اگر ترک الصّلات واجب شود، فعل الصّلات حرمت پیدا می‌کند و در مباحث آینده خواهیم گفت که اگر عبادتی- با وصف عبادت- منهیّ عنه واقع شود، نهی در عبادت، مقتضی فساد آن عبادت است بنابراین نمازی که به واسطه تعلّق نذر، حرمت پیدا کرده، لازمه حرمتش این است که فاسد هم هست یعنی اگر ناذر، نمازش را در حمّام بخواند، عملش صحیحا واقع نمی‌شود، و شبهه‌ای نیست که مخالفت با نذر نموده و استحقاق عقوبت پیدا کرده و باید کفّاره مخالفت با نذر بدهد.

بعد از بیان دو مقدّمه مذکور از شما سؤال می‌کنیم که:

به واسطه چه چیز، مخالفت با نذر حاصل شد؟

به وسیله نماز فاسد، مخالفت با نذر، تحقّق پیدا کرد. پس از این مطلب، کشف می‌کنیم که نذر آن فرد هم متعلّق به ترک صلات صحیح نبوده چون اگر نذر به ترک نماز صحیح متعلّق شده و مقصودش ترک نماز صحیح بوده- پس چگونه اتیان صلات فاسد، باعث مخالفت با نذر شد- نباید بعد از نذر با خواندن نماز در حمّام، مخالفت با نذر، حاصل شود- به نماز فاسد، نهی تعلّق گرفته و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است-

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۰۰

قلت ۱۳۹]: لا یخفی أنّه لو صحّ ذلک، لا یقتضی إلا عدم صحّهٔ تعلّق النّذر بالصّحیح لا عدم وضع اللفظ له شرعا [۱].

قوله: «بل یلزم المحال ...».

مستدل، مطلب بالاتری را ادّعا نموده که: بنا بر قول شما صحیحی‌ها اگر نذر به ترک صلات صحیح، متعلّق شود، نتیجه صحّت، فساد است زیرا نذر متعلّق به ترک صلات صحیح، باعث حرمت صلات صحیح می‌شود چون با وجود نذر، امکان ندارد آن نماز، صحیح باشد زیرا آن صلات ۱۴۰]، حرام است و حرمت و نهی در عبادت مقتضی فساد آن است.

بنابراین: صحّت، مستلزم تحقّق فساد شد و هر چیزی که وجودش مستلزم عدمش باشد از محالات عقلیّه است لذا از این مسئله کشف می‌کنیم که: نذر به ترک صلات صحیح، متعلّق نشده بلکه به ترک نماز فاسد، تعلّق گرفته لذا لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح، وضع نشده زیرا شخص ناذر، قید صحیح و فاسد را مطرح ننموده بلکه از اوّل، نذر او منطبق بر ترک نماز فاسد می‌شود لذا با توجّه به مطالب گذشته می‌گوئیم موضوع له الفاظ عبادات، اعمّ از صحیح و فاسد است.

[۱]- مصنّف «ره» دو جواب از دلیل پنجم اعمّی داده‌اند که:

۱- اگر مقدّمات و استدلال شما صحیح باشد، در نتیجه‌ای که از آن گرفتید اشکال

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۰۱

مع ۱۴۱] أنّ الفساد من قبل النذر لا ينافي صحة متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها.
و من ۱۴۲] هنا انقدح أن حصول الحنث إنّما يكون لأجل الصّحّة، لو لا تعلّقه، نعم لو فرض تعلّقه بترك الصّلاة المطلوبة بالفعل ۱۴۳]، لكان منع حصول الحنث بفعلها

می کنیم که:
شما از استدلال خودتان نتیجه گرفتید که نذر به ترک صلات صحیح، متعلّق نشده، این مطلب، ارتباطی به بحث ما ندارد.
آیا ما درباره نذر، بحث می کردیم یا اینکه بحث ما درباره موضوع له حقیقی و شرعی الفاظ عبادات از جمله نماز بود؟
بحث ما در این جهت بود که برفرض ثبوت حقیقت شرعیّه آیا موضوع له حقیقی الفاظ عبادات، خصوص صحیح است یا اعمّ از صحیح و فاسد؟
شما با مقدّمات مذکور، نتیجه گرفتید که نذر نمی‌تواند به ترک نماز صحیح، متعلّق شود سؤال ما این است که: آیا نتیجه استدلال مذکور این است که صلات، برای اعمّ از صحیح و فاسد، وضع شده؟
إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۰۲
بمكان من الإمكان [۱].

---

[۱]- ۲- اگر نذر به ترک نماز فاسد، تعلّق گرفته، چنانچه ناذر، نماز ظهرش را فاسدا در حمّام خواند یعنی بعضی از اجزاء نماز را عمدا اتیان نکرد، آیا مخالفت با نذر تحقّق پیدا کرده یا نه؟
شما- مستدل- که می گوئید نذر به ترک صلات فاسد متعلّق شده، پس بگوئید مخالفت با نذر هم تحقّق پیدا کرده و همچنین ملتزم شوید اتیان به هر نماز باطلی که در حمّام خوانده شود مخالفت با نذر حاصل می‌شود درحالی‌که هیچ‌کس چنین مطلبی را قبول ندارد.
مخالفت با نذر به این حاصل می‌شود که ناذر، نماز صحیح و کامل خود را در حمّام بخواند و الا اتیان نماز فاسد- به نحو مذکور- سبب مخالفت با نذر نمی‌شود.
شبهه‌ای که اینجا با آن مواجه می‌شویم این است که:
او نمی‌تواند در حمّام، نماز صحیح بخواند- چون اتیان صلات، بعد از نذر در حمّام حرام است- و از طرفی ممکن نیست که عبادت، صحیح و درعین‌حال، حرام باشد اینجاست که یک معنای برزخی پیدا می‌شود که بگوئیم:
نذر او به ترک نماز صحیح با قطع نظر از نذر، متعلّق شده یعنی نذر او به این کیفیّت بوده که من نماز صحیح در حمّام نخوانم، امّا کدام نماز صحیح، نه صحیح من جمیع الجهات و نه صحیحی که به قول مصنّف، الآن و بالفعل مطلوبیّت داشته باشد بلکه نماز صحیحی که تمام شرائط را دارا باشد فقط اگر خللی در آن هست از ناحیه نذر باشد زیرا اگر بگوئیم نذر به ترک صلات فاسد، متعلّق شده باید هر نماز باطلی که در آن مکان مکروه خوانده شود، سبب مخالفت با نذر گردد درحالی‌که کسی ملتزم به آن نمی‌شود.
اگر بگوئید نمی‌توانیم چنین صلات صحیحی تصوّر کنیم بلکه او نذر کرده است که نماز صحیح- یعنی صحیح مطلق- در حمّام نخواند نه صحیح با قطع نظر از نذر، در این
إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۰۳
بقی أمور:

الاوّل: إنّ أسامی المعاملات، إن کانت موضوعة للمسبّبات فلا مجال للنّزاع فی کونها موضوعة للصّحیحة أو للأعمّ، لعدم اتّصافها بهما، کما لا یخفی، بل بالوجود تارة و بالعدم أخری، و أمّا إن کانت موضوعة للأسباب، فللنّزاع فیه مجال، لکنّه لا یبعد دعوی کونها موضوعة للصّحیحة أیضا، و انّ الموضوع له هو العقد المؤثّر لأثر کذا شرعا و عرفا. و الاختلاف بین الشّرع و العرف فیما یعتبر فی تأثیر العقد، لا یوجب الاختلاف بینهما فی المعنی، بل الاختلاف فی المحقّقات

صورت به شما پاسخ می‌دهیم که:

چنین نـذری از اوّل، منعقد نمی‌شود تا اینکه بحث کنیم مخالفت با آن به چه چیز حاصل می‌شود زیرا ناذر، بعد از نذر، قدرت ندارد که نماز صـحیح مطلق بخواند و امکان ندارد که صلات صحیحی از او تحقّق پیدا کند چون به مجرّد نذر، اتیان نماز، حرام و حرمت در عبـادت هم مقتضـی فساد است و نـذری که از ناذر، سـلب قـدرت کنـد، انعقادش روشن و مشـخّص نیست بلکه نـذر در موردی صحیح است که بعد از آن‌هم قدرت مخالفت و موافقت برای ناذر، موجود باشد.

نتیجه: نذر به ترک نماز صـحیح، متعلّق شده منتها صحیح با قطع نظر از نذر و اگر بگوئید مقصود، صحیح مطلق است در اصل انعقاد و صحّت نذر، تردید نموده و می گوئیم چون از ناذر، سلب قدرت نموده، صحیح نیست.

خلاـصه بحث: مصـنّف «ره» تمـام ادلّه اعمّی‌هـا را مورد منـاقشه قرار دادنـد و بالاـخره ادلّه صـحیحی‌ها را پـذیرفته و در نتیجه به نظر مرحوم آقای آخوند، موضوع له الفاظ عبادات، خصوص صـحیح است و اسـتعمالشان در عبادات فاسد، با مسامحه و رعایت علاقه و مجاز است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۰۴

و المصادیق، و تخطئة الشّرع العرف فی تخیّل کون العقد بدون ما اعتبره فی تأثیره محقّقا لما هو المؤثّر، کما لا یخفی فافهم [۱].

بیان چند امر در صحیح و اعم

امر اوّل

[۱]- بحث فعلی مـا در مورد الفـاظ معاملاـت است می‌دانیـد که بحث حقیقت شـرعیّه در الفـاظ معاملاـت، مطرح نیست چون الفاظ معاملات و مفاهیم آنها مخترع شارع نیست بلکه در تاریخ بشـریّت بوده، بنابراین، بحث حقیقت شرعیّه در الفاظ عبادات مطرح است نه معاملات امّا جای این بحث هست که:

آیـا از نظر عرف و عقلاء، الفاظ معاملات برای خصوص صـحیح، وضع شده‌انـد یا اعمّ از صـحیح و فاسـد به عبارت دیگر اگر بیعی فاسد بود، مجازا عنوان بیع برآن اطلاق می‌شود یا حقیقتا؟

قبل از پاسخ به سؤال مذکور باید دید که:

آیـا الفـاظ معاملات، ماننـد بیع، اجاره و نکاح، اسامی مسـبّبات هسـتند یا نام اسـباب می‌باشـند مثلا آیا لفظ بیع، نام سـبب- ایجاب و قبول- است یا اینکه اسم مسبّب- یعنی ملکیّتی که بعد از ایجاب و قبول، تحقّق پیدا می کند- می‌باشد.

اگر بیع و سایر الفاظ معاملات، اسامی مسبّبات باشند، بحث صحیح و اعم در آنها جریان پیدا نمی کند زیرا ملکیّت، زوجیّت و امثال آن از امور بسیطه و امرشان دائر بین وجود و عدم است- از مرکّبات نیستند تا متصف به (صـحّت و فساد) و (تام و ناقص) شوند- و زوجیّت به دو قسم صحیح و فاسد، تقسیم نمی‌شود.

امّا اگر الفاظ معاملات، اسامی اسباب باشند، نزاع صحیحی و اعمّی در آنها قابل تصوّر است که آیا:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۰۵

مقصود از بیع، عقد صحیح است یا منظور، مطلق العقد است سواء کان صحیحا ام فاسدا به عبارت دیگر آیا الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده‌اند یا اعمّ از صحیح و فاسد؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند: همان‌طور که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص صحیح دانستیم در باب معاملات هم می‌گوئیم الفاظ برای صحیح، وضع شده‌اند یعنی مقصود از بیع، عقد صحیح است منتها نکته‌ای در الفاظ معاملات هست که:

گاهی صحیح شرعی با صحیح عرفی تفاوت می‌کند مثلا عرف، بعضی از نکاح‌ها و بیع‌ها را صحیح می‌داند امّا شارع مقدّس آنها را باطل، شمرده است از جمله اینکه بین عقلاء، بیع ربوی رایج است امّا شارع، آن را باطل می‌داند، بیعی که در آن جهالت باشد از نظر شارع، باطل است امّا عقلاء آن را باطل نمی‌دانند خلاصه اینکه:

اختلافی که گاهی بین شارع و عقلاء وجود دارد هیچ ارتباطی به حقیقت بیع ندارد بلکه آن دو، بیع را به یک نحو معنا می‌کنند. عقلاء می‌گویند: بیع، عقدی است که در ملکیّت تأثیر کند شارع هم فرموده است بیع، عقدی است که تأثیر در ملکیّت نماید. از نظر معنا نسبت به الفاظ معاملات، بین، عقلاء و شارع، اختلافی نیست بلکه اختلاف آنها در مصادیق و افراد هست به این نحو که بعضی از مصادیق عقلائی و عرفی مورد تخطئه شارع قرار گرفته مثلا عرف می‌گوید بیع ربوی از مصادیق بیع است ولی شارع فرموده است شما اشتباه می‌کنید و بیع ربوی از مصادیق بیع نیست.

یادآوری: بین شرع و عرف در خصوصیّات و شرائط معاملات اختلاف هست ولی این مسئله موجب اختلاف در مفهوم معاملات نمی‌شود.

قوله: «فافهم»[۱۴۴]: اشاره به دقّت است- نه مناقشه در مطلب- زیرا این مطلب، قابل

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۰۶

الثّانی: إنّ کون ألفاظ المعاملات أسامی للصّحیحة، لا یوجب إجمالها، کألفاظ العبادات، کی لا یصحّ التمسّک بإطلاقها عند الشک فی اعتبار شیء فی تأثیرها شرعا، و ذلک لأنّ إطلاقها- لو کان مسوقا فی مقام البیان- ینزل علی أن المؤثر عند الشّارع، هو المؤثّر عند أهل العرف، و لم یعتبر فی تأثیره عنده. غیر ما اعتبر فیه عندهم، کما ینزل علیه إطلاق کلام غیره، حیث أنّه منهم، و لو اعتبر فی تأثیره ما شکّ فی اعتباره، کان علیه البیان و نصب القرینة علیه، و حیث لم ینصب، بان عدم اعتباره عنده أیضا. و لذا یتمسّکون بالإطلاق فی أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلی کون الفاظها موضوعة للصّحیح [۱].

مناقشه نیست و اختلاف بین شرع و عرف در حقیقت بیع نیست بلکه در مصادیق و افراد بیع و امثال آن، بین شرع و عرف اختلاف هست.

امر دوّم

[۱]- مقدّمة: خلاصه ۱۴۵] یکی از ثمرات نزاع بین صحیحی و اعمّی را که مصنّف «ره» هم پذیرفتند، بیان می‌کنیم. لازم به تذکّر است که ثمره مذکور، مربوط به الفاظ عبادات بود:

اگر شک نمائیم که آیا فلان جزء[۱۴۶] برای مأمور به جزئیّت دارد یا نه، فرضا تردید نمائیم که آیا سوره برای نماز، جزئیّت دارد یا نه و در روایات باب، دلیلی بر جزئیّت یا عدم جزئیّت نیافتیم در این صورت، بین صحیحی و اعمّی ثمره‌ای ظاهر می‌شود که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۰۷

اگر اطلاقی داشته باشیم و شرائط تمسّک به اطلاق- مقدّمات حکمت- هم موجود باشد، آن خطاب، مجمل ۱۴۷] می‌شود- بنا بر قول صحیحی- و نمی‌توان به آن رجوع نمود و گفت سوره برای نماز جزئیّت ندارد «زیرا بنا بر قول صحیحی نمی‌دانیم آیا نماز بدون سوره، دارای عنوان صلات هست یا نه» به عبارت دیگر، صحیحی موضوع له لفظ نماز را صلات صحیح می‌داند و ما نمی‌دانیم که آیا بر نماز بدون سوره، عنوان صلات، اطلاق می‌شود یا نه لذا جای تمسّک به اطلاق «أَقِیمُوا الصَّلاهَ»* نیست امّا اعمّی با دو شرط می‌تواند به اطلاق، تمسّک کند[۱۴۸].

نتیجه: صحیحی اگر در جزئیّت یا شرطیّت چیزی برای مأمور به تردید کند نمی‌تواند به اطلاق خطاب تمسّک نماید زیرا او نمی‌داند با نبودن آن جزء یا شرط، عنوان مطلق، تحقّق دارد یا نه.

تذکّر: در امر قبلی- امر اوّل- ملاحظه کردید که مصنّف، همان‌طور که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص صحیح دانستند، معتقدند که الفاظ معاملات هم برای خصوص صحیح، وضع شده‌اند یعنی مقصود از لفظ بیع و نکاح، آن ایجاب و قبولی است که به دنبالش ملکیّت و زوجیّت، حاصل شود و چنانچه ایجاب و قبولی ناقص شد و تأثیر در مسبّب- زوجیّت و ملکیّت- ننمود، برآن ایجاب و قبول، عنوان بیع و نکاح، صادق نیست. بعد از بیان مقدّمه طولانی به اصل مطلب می‌پردازیم:

بحث فعلی ما در باب الفاظ معاملات است که:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۰۸

اگر در موردی تردید کردیم که آیا فلان شیء مثلا در تأثیر بیع، معتبر است یا نه فرضا شک کردیم که آیا عربیّت در صیغه بیع و نکاح شرعا اعتبار دارد یا نه در این صورت می‌توانیم به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۱۴۹] تمسّک کنیم یا نه ۱۵۰].

مانعی از تمسّک به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» وجود ندارد.

در باب الفاظ عبادات گفتیم صحیحی‌ها نمی‌توانند به اطلاق تمسّک نمایند امّا در محلّ بحث، مانعی از تمسّک به اطلاق خطاب- در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- وجود ندارد زیرا:

طبق مبنای صحیحی‌ها مقصود از بیع که در آیه شریفه، موضوع قرار داده شده، بیع صحیح است امّا صحیح عند العرف یعنی هر چیزی که نزد عرف، عنوان بیع صحیح داشته باشد، شارع مقدّس آن را امضاء نموده.

اشکال: شما در بحث قبل گفتید گاهی بین مصادیق شرعی و عرفی اختلاف هست امّا اینجا بیع صحیح عرفی را مطرح کردید و ...

جواب: بیع و نکاح- و سایر الفاظ معاملات- از الفاظ عرفی هستند اگر فردی غیر از شارع، لفظ بیع را در کلامش استعمال نماید شما می‌گوئید مقصود، بیع صحیح عرفی است. شارع مقدّس هم در استعمال الفاظ مذکور، مانند سایر مردم است و همان الفاظ عرفی را استعمال کرده، لغات جدید و وضع خاصّی در باب الفاظ معاملات ندارد[۱۵۱] لذا هرکجا که عنوان بیع صحیح عرفی تحقّق داشت- مثلا بیعی به لغت فارسی واقع شد امّا

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۰۹

نعم لو شکّ فی اعتبار شیء فیها عرفا، فلا مجال للتّمسک بإطلاقها فی عدم اعتباره، بل لا بدّ من اعتباره، لأصالهٔ عدم الأثر[۱۵۲] بدونه، فتامّل جیّدا [۱].

تردید پیدا کردیم که از نظر شارع، عربیّت در صیغه اعتبار دارد یا نه- می‌توان به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ» تمسّک نمود و گفت عربیّت، اعتبار ندارد یا فلان شرط مشکوک، شرطیّت ندارد.

یادآوری: اگر چیزی را که در اعتبار آن، شک داریم، نزد شارع، لازم و معتبر می‌بود، بر او لازم بود که قرینه‌ای اقامه کند تا آن را برای ما مشخّص نماید و هنگامی که قرینه‌ای بر اعتبار نیاورد، معلوم می‌شود همان‌طور که آن شیء از نظر عرف، اعتبار ندارد از نظر

شارع هم معتبر نیست.

خلاصه: صحیحی‌ها در باب الفاظ معاملات می‌توانند به اطلاق خطاب، تمسّک نمایند امّا در باب الفاظ عبادات، خیر.

[۱]- اگر در باب الفاظ معاملات در موردی تردید پیدا کردیم که آیا فلان شیء در صحّت عرفی- بیع یا معامله دیگری- دخالت دارد یا نه وظیفه چیست؟

در فرض مذکور، طبق مبنای صحیحی‌ها نمی‌توان به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ» تمسّک و نفی اعتبار نمود زیرا اوّل باید احراز نمود که عنوان بیع صحیح عرفی تحقّق دارد تا بتوان به اطلاق رجوع نمود بلکه باید آن شیء مشکوک را رعایت کنیم چون اگر آن را اعتبار و رعایت ننمائیم شک می‌کنیم که آیا اثر مقصود- مثلا ملکیّت- بدون آن شیء هم حاصل می‌شود یا نه و در نتیجه، اصالت الفساد، اقتضاء فساد معامله را می‌کند و می‌گوئیم اثر مقصود، حاصل نشده.

تذکّر: در معاملاتی که شک در صحّت و فساد آنها داریم، اصالت الفساد، اقتضاء

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۱۰

الثّالث: إنّ دخل شیء وجودی أو عدمی فی المأمور به:

تارة: بأن یکون داخلا فیما یأتلف منه و من غیره، و جعل جملته متعلّقا للأمر، فیکون جزءا له و داخلا فی قوامه [۱].

فساد معامله را دارد و اصل مذکور در واقع همان استصحاب عدم حصول اثر است.

امر سوّم

[۱]- ما که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص «صحیح» می‌دانیم، لازم است بررسی کنیم که هیئت ترکیبیّه عبادات چیست تا معلوم شود کدامیک از اجزاء و شرائط در تسمیه و موضوع له الفاظ عبادات، مدخلیّت دارند و کدام یک دخالت ندارند. ضمنا در بحث مذکور، مطالب مفیدی هست که در سایر مباحث هم می‌توان از آن استفاده کرد.

کیفیّت دخالت یک شیء در مسمّا و موضوع له الفاظ عبادات، دارای صور مختلفی هست.- تقریبا چهار یا پنج صورت- گاهی شیء در ماهیّت مأمور به مدخلیّت دارد و گاهی در فردیّت و تشخّص آن، در هریک از دو صورت، ممکن است به نحو جزئیّت، دخالت در مأمور به داشته باشد و یا به نحو شرطیّت پس تاکنون چهار[۱۵۳] قسم تصوّر نمودیم که ابتداء به بیان آنها می‌پردازیم و در پایان، متذکّر می‌شویم که کدامیک از آنها در صحّت و فساد مأمور به مؤثّرند و کدامشان در موضوع له مدخلیّت دارند.

۱- جزء الماهیّت: اوّلین چیزی که در عبادات، جلب توجّه می‌کند، اجزاء آن است مثلا رکوع جزء ماهیّت و حقیقت نماز است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۱۱

و أخرى: بأن یکون خارجا عنه، لکنه کان مما لا یحصل الخصوصیة المأخوذة فیه بدونه، کما إذا أخذ شیء مسبوقا[۱۵۴] أو ملحوقا به ۱۵۵] أو مقارنا له ۱۵۶]، متعلّقا للأمر، فیکون من مقدّماته لا مقوّماته [۱].

سؤال: اتصاف رکوع ۱۵۷] به جزئیّت به چه کیفیّت بوده است؟

جواب: معنای جزئیّت رکوع برای نماز، این است که وقتی شارع مقدّس می‌خواسته، صلات و هیئت ترکیبیّه آن را اعتبار نماید، آن جزء- رکوع- را هم در ردیف سایر اجزاء، و آن مجموعه را مأمور به قرار داده لذا ما به چیزهائی که در تشکیل هیئت ترکیبیّه عبادات از جمله نماز، دخالت دارند، «جزء الماهیّت» و «جزء العبادة» می‌گوئیم زیرا صلات دارای حقیقتی غیر از همان اجزاء معهوده

مانند رکوع و سجود نیست.

تذکّر: گاهی ممکن است آن جزء[۱۵۸]، امر وجودی باشد مانند رکوع و گاهی ممکن است امر عدمی ۱۵۹] باشد لکن جزء عدمی، مورد مناقشه واقع شده که چگونه عدم چیزی در هیئت ترکیبیّه عبادت، مدخلیّت پیدا می‌کند.

[۱]- ۲: شرط الماهیّت: چیزی است که در تشکیل هیئت ترکیبیّه عبادت، دخالت ندارد امّا درعین‌حال، ارتباطش با مأمور به به این کیفیّت است که آن خصوصیّتی که در مأمور به اخذ شده و آن هدفی که از مأمور به، متوقّع است، بدون آن شرط، تحقّق پیدا

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۱۲

و ثالثة: بأن یکون مما یتشخّص به المأمور به، بحیث یصدق علی المتشخّص به عنوانه، و ربما یحصل له بسببه مزیة أو نقیصة، و دخل هذا فیه أیضا، طورا بنحو الشّطریّة و آخر بنحو الشّرطیّة [۱].

نمی‌کند مثلاـ نماز دارای آثاری است که بدون طهارت، آن آثار، محقّق نمی‌شود امّا درعین‌حال، طهارت از ماهیّت نماز، خارج است. ما از این گونه شروط به شرط الماهیّت تعبیر می‌کنیم.

یادآوری: شرط الماهیّت و یا به عبارت دیگر شرط المأمور به بر سه ۱۶۰] قسم است که در مباحث آینده به نحو مشروح بیان خواهیم کرد امّا اجمالا عبارتند از:

الف: شرط متقدّم: مانند طهارت برای نماز، بنابراین که طهارت، همان وضوء- غسل یا تیمّم- و افعال خاصه باشد نه حالت نفسانی که ...

ب: شرط مقارن: مانند طهارت برای نماز بنابراین که طهارت، آن حالت باطنی و نفسانی باشد نه افعال مخصوص.

ج: شرط متأخّر: مانند غسل زن مستحاضه در شب آینده نسبت به صوم روز گذشته مثلا غسل شب شنبه، شرط صحّت صوم روز جمعه است.

[۱]- ۳:[۱۶۱] گاهی شیء نه در ماهیّت و حقیقت مأمور به دخالت دارد و نه در حصول آن خصوصیّت مأخوذ در مأمور به مدخلیّتی دارد بلکه از مشخّصات تحقّق مأمور به در خارج است یعنی مأمور به که در خارج، تحقّق پیدا می‌کند همراه با تشخّصاتی هست و آن شیء در تشخّص مأمور به دخالت دارد منتها گاهی دخالتش به نحو جزئیّت است که ما از آن به «جزء الفرد» تعبیر می‌کنیم و گاهی دخالتش به نحو شرطیّت است که از آن به «شرط الفرد» تعبیر می‌شود.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۱۳

تذکّر: جزء الفرد و شرط الفرد گاهی سبب مزیّت مأمور به می‌شود و گاهی موجب منقصت آن می‌گردد[۱۶۲] بنابراین لازم است به ذکر چهار مثال بپردازیم:

الف: شرط الفردی که سبب مزیّت مأمور به شود: مانند قرائت نماز در مسجد یعنی تقیّد صلات به وقوع در مسجد باعث مزیّت و ارتفاع مقام نماز می‌شود.

ب: شرط الفردی که موجب نقصان مأمور به شود: مانند خواندن نماز در حمّام، وقوع نماز در حمّام موجب نقصان رتبه صلات می‌شود.[۱۶۳]

إیضاح الکفایة ؛ متن ج ۱ ؛ ص۲۱۳

جزء الفردی که باعث مزیّت مأمور به شود: مانند تکرار بعضی از اذکار نماز، مثل اینکه ذکر رکوع را پنج یا هفت مرتبه بگوئیم.

د: جزء الفردی که سبب منقصت مأمور به شود: در بعضی از حواشی، امثله‌ای دیده می‌شود که قابل مناقشه هست اما بهترین مثالی

که در این مورد می‌توان بیان کرد این است که:

مسأله‌ای در کتاب صلاة مطرح است که اگر کسی در نماز واجب در یک رکعت به جای یک سوره، دو سوره بخواند حکمش چیست؟

بعضی معتقدند قران بین سورتین، حرام و مبطل نماز است و عدّه‌ای می‌گویند حرام ولی مبطل نیست امّا جمعی قائل به کراهت آن هستند.

بنابراین که قران بین سورتین، کراهت داشته باشد، مثال خوبی برای محلّ بحث ما هست زیرا کسی که در نماز واجب، دو سوره می‌خواند، سوره دوّم جزئی است زائد بر جزء اوّل امّا درعین‌حال، آن جزء باعث می‌شود رتبه نماز تنزّل پیدا کند.

تذکّر: جزء الفرد و شرط الفرد، داخل در عنوان عبادت و نماز هستند مثلا کسی که

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۱۴

فیکون الإخلال بما له دخل بأحد النّحوین فی حقیقة المأمور به و ماهیّته، موجبا لفساده لا محالة، بخلاف ما له الدّخل فی تشخّصه و تحقّقه مطلقا. شطرا کان أو شرطا. حیث لا یکون الإخلال به إلّا إخلالا بتلک الخصوصیّة، مع تحقّق الماهیّة بخصوصیّة أخری، غیر موجبة لتلک المزیّة، بل کانت موجبة لنقصانها، کما أشرنا إلیه، کالصّلاة فی الحمّام [۱].

نماز را با اجزاء مستحب می‌خواند، آن اجزاء، جزء نماز هست و همچنین کسی که مرتکب قران بین سورتین شده، هر دو سوره، جزء نماز هست و برآن مجموعه، عنوان صلات، صادق است منتها هنگامی که شارع مقدّس، اجزاء نماز را در نظر می‌گرفته آن دو- شرط الفرد و جزء الفرد- را در مأمور به مدخلیّت نداده امّا برآن عمل متشخّص در خارج با تمام خصوصیّاتش عنوان مأمور به صدق می‌کند. تاکنون چهار قسم بیان نموده‌ایم.

۱- جزء الماهیّت ۲- شرط الماهیّت ۳- جزء الفرد ۴- شرط الفرد.

[۱]- سؤال: کدامیک از اقسام چهارگانه مذکور در صحّت و فساد عبادت مؤثّرند به‌عبارت‌دیگر:

اخلال به کدامیک از چهار قسم مزبور باعث فساد عبادت می‌شود؟

جواب: اخلال نسبت به هریک از جزء الماهیّت یا شرط الماهیّت موجب فساد عبادت می‌شود زیرا یکی از آن دو در ماهیّت مأمور به دخالت دارد و دیگری در حصول غرض متوقّع از مأمور به مؤثّر است لذا اخلال به هریک از آنها سبب فساد عبادت می‌شود.

امّا اخلال نسبت به جزء الفرد یا شرط الفرد موجب فساد عبادت نمی‌شود چون اخلال به آنها سبب اخلال به ماهیّت مأمور به نمی‌شود بلکه موجب اخلال به آن خصوصیّتی می‌گردد که باعث مزیّت عبادت بوده و یا باعث نقصان مأمور به- اقلیّت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۱۵

ثمّ إنّه ۱۶۴] ربما یکون الشّیء مما یندب إلیه فیه، بلا دخل له أصلا- لا شطرا و لا شرطا- فی حقیقته، و لا فی خصوصیته و تشخّصه، بل له ۱۶۵] دخل ظرفا فی مطلوبیّته، بحیث لا یکون مطلوبا إلا إذا وقع فی أثنائه، فیکون مطلوبا نفسیّا فی واجب أو مستحبّ، کما إذا کان مطلوبا کذلک ۱۶۶]، قبل أحدهما[۱۶۷] أو بعده ۱۶۸]، فلا یکون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهیّة و لا تشخّصا و خصوصیّة أصلا [۱].

ثواب- می‌شود امّا به‌هرحال، عبادت، فاسد نیست. مثلا- کسی که نمازش را در حمّام می‌خواند، نمازش صحیح امّا ثوابش کمتر است.

[۱]- گاهی ممکن است شارع، شیء را مستحب قرار دهد البتّه مستحبّ نفسی و

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۱۶

إذا عرفت هذا كلّه، فلا شبهة فى عدم دخل ما ندب إليه فى العبادات نفسيّا فى التّسمية بأساميها، و كذا فيما له دخل فى تشخّصها مطلقا، و أمّا ما له الدّخل شرطا فى أصل ماهيتها، فيمكن الذّهاب أيضا إلى عدم دخله فى التّسمية بها، مع الذّهاب إلى دخل ما له الدخل جزءا فيها، فيكون الإخلال بالجزء مخلا بها، دون الإخلال بالشّرط، لكنّك عرفت أنّ الصّحيح اعتبارهما فيها [۱].

مستقل که هیچ ارتباط، جزئیّت یا شرطیّتی برای مأمور به و فرضا صلات ندارد بلکه خودش یک مستحبّ مستقل است امّا محلّ و مکان آن مستحب در مأمور به و نماز است ۱۶۹].

مثال: یک احتمال در مورد قنوت، این است که قنوت، یک مستحبّ نفسی است و از اجزاء مستحبّی نماز نیست منتها محلّ آن، بعد از سوره رکعت دوّم نماز واجب یا مستحب است در واقع قنوت، دخالتی در نماز ندارد بلکه نماز و مأمور به در قنوت مدخلیّت دارد به این نحو که صلات، برای قنوت، ظرفیّت دارد.

واضح است که اخلال به چنین مستحبّ نفسی، سبب اخلال به مأمور به و نماز حتّی از نظر تشخّص نمی‌شود مثلا اگر کسی قنوت را ترک کند، هیچ خللی به مأمور به وارد نمی‌شود زیرا قنوت هیچ ارتباطی به نماز ندارد.

[۱]- مصنّف «ره» در عبارت مذکور، بیان کرده‌اند که کدامیک از اعتبارات و اقسام پنج‌گانه‌ای که مشروحا بیان کردیم در تسمیه و موضوع الفاظ عبادات، مدخلیّت دارد به‌عبارت‌دیگر، بنا بر قول صحیحی که موضوع له الفاظ عبادات، خصوص صحیح است آیا هم اجزاء و هم شرائط در موضوع له دخالت دارند یا فقط اجزاء یا اینکه در مسئله، تفصیلی هست.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۱۷

الف: قسم پنجم ۱۷۰] هیچ‌گونه ارتباطی به تسمیه و موضوع له الفاظ عبادات ندارد.

ب: قسم سوّم که دارای دو فرد به نام شرط الفرد و جزء الفرد بود، این هم اصلا مدخلیّتی در تسمیه ندارد مثلا- خواندن نماز در مسجد، یا در حمّام یا تکرار و عدم تکرار بعضی از اذکار مستحب، تأثیری در تسمیه صلات ندارد.

ج: امّا قسم اوّل و دوّم یعنی شرط الماهیّت و جزء الماهیّت: مصنّف، ابتداء فرموده‌اند: ممکن است کسی بگوید «شرط» هیچ دخالتی در موضوع له و تسمیه ندارد بلکه فقط جزء الماهیّت مدخلیّت دارد مثلا نماز عبارت است از همان اجزاء- تمام الأجزاء- که عنوان صحیح برآن منطبق شود خواه دارای شرائطی مانند طهارت باشد یا نباشد البتّه نه اینکه نماز بدون طهارت، باطل نباشد بلکه می‌گوئیم طهارت در موضوع له و تسمیه صلات دخالتی ندارد. ابتداء مصنّف احتمال مذکور را بیان نموده ولی در پایان، عدول نموده و فرموده‌اند:

«لکنّک عرفت ۱۷۱] انّ الصّحیح اعتبارهما فیها».

قول صحیح، این است که:

شرط الماهیّت هم مانند جزء الماهیّت در تسمیه و موضوع له دخالت دارد.

می‌دانید ما- صحیحی‌ها- گفتیم نمی‌توان قدر جامعی که دارای نام مشخّصی باشد، برای موضوع له الفاظ عبادات تعیین نمود بلکه از آثار عبادات، موضوع له آنها را

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۱۸

الحادى عشر: الحقّ وقوع الاشتراك، للنّقل و التبادر، و عدم صحّة السّلب، بالنّسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد [۱].

مشخّص می‌کردیم مثلا گفتیم صلات برای چیزی وضع شده که ناهی از فحشاء و منکر، قربان کلّ تقی و معراج مؤمن باشد.

سؤال: آیا می‌توان گفت شرط، دخالتی در موضوع له ندارد و نماز بدون طهارت ناهی از فحشاء و منکر است؟

جواب: خیر! همان‌طور که اجزاء، دخالت در موضوع له دارند، واضح است که شرائط هم در موضوع له مدخلیّت دارند لذا می گوئیم همان‌طور که رکوع و سجود در موضوع له و تسمیه دخالت دارند، طهارت و سایر شرائط هم مدخلیّت دارند.

از بیانات گذشته، نتیجه می گیریم که مختار مصنّف «ره» در این بحث عبارت است از:

موضوع له الفاظ عبادات، اجزاء و شرائطی هست که در ماهیّت مأمور به دخیل هستند نه در تشخّص آنها.

امر یازدهم اشتراک لفظی

[۱]- یکی از مباحث علم اصول، بحث اشتراک است. مشترک بر دو قسم است:

۱- مشترک معنوی ۱۷۲] ۲- مشترک لفظی.

محلّ بحث ما مشترک لفظی و آن عبارت است از اینکه: یک لفظ برای معانی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۱۹

متعدّد، وضع شده باشد- به اوضاع متعدّد- مانند لفظ «قرء» که به معنای طهر و حیض آمده است.

بین اصولیّون در امکان و عدم امکان اشتراک لفظی اختلاف هست. مصنّف «ره» در این زمینه به ذکر سه قول اکتفاء نموده‌اند.

الف: (مختار مصنّف): مشترک لفظی امکان وقوعی دارد. ب: وقوع مشترک لفظی محال است. ج: وقوع مشترک لفظی ضرورت و وجوب دارد.

قول دیگر، عبارت است از اینکه: وقوع مشترک لفظی در قرآن محال است نه در غیر قرآن.

مرحوم مصنّف فرموده‌اند: مشترک لفظی امکان وقوعی دارد یعنی نه محال است و نه وقوعش ضرورتی دارد. می‌دانید «ادلّ دلیل علی امکان الشّیء وقوع الشیء» می‌باشد. اگر چیزی در خارج، واقع شد، این دلیل برآن است که هم امکان ذاتی دارد و هم امکان وقوعی.

مصنّف، سه دلیل بر قول مختار، یعنی امکان وقوعی مشترک لفظی اقامه نموده‌اند:

۱- نقل: می‌بینیم لغویین برای بعضی از لغات دو یا چند معنا نقل کرده‌اند مانند لفظ قرء- برای طهر و حیض- مولا- برای سیّد و عبد- و همچنین لغت «عین» که چندین معنا برای آن ذکر نموده‌اند.

اشکال: مصنّف «ره» در جلد دوّم کتاب کفایة الاصول، قائل به عدم حجّیّت قول لغوی شده امّا اینجا به قول لغوی تمسّک نموده‌اند.

جواب: لابد مقصودشان این است که انسان با مراجعه به کتب لغت، نسبت به قول آنها وثوق و اطمینان پیدا می کند.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲۰

و ان ۱۷۳] أحاله بعض، لإخلاله بالتفهّم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع ۱۷۴] الإخلال أوّلا- لإمکان الاتّکال علی القرائن الواضحة، و منع کونه مخلّا بالحکمة ثانیا، لتعلّق الغرض بالإجمال أحیانا [۱].

۲- تبادر: مثلا وقتی آیه «وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ...»[۱۷۵] را می‌شنویم که لفظ «قرء» در آن استعمال شده دو[۱۷۶] معنا- طهر و حیض- به ذهن انسان، متبادر می‌شود لذا از طریق تبادر، کشف می کنیم که لفظ «قرء» برای هر دو معنا وضع شده البتّه برای تعیین مراد متکلّم، نیاز به قرینه داریم.

۳- عدم صحّت سلب: مثلا- صحیح نیست بگوئیم «الطّهر و الحیض لیسا بقرء» لذا از عدم صحّت سلب، کشف می کنیم که لفظ مذکور، برای هر دو معنا وضع شده به‌عبارت دیگر، نسبت به هر دو معنا می‌توان قضیّه حملیّه تشکیل داد و گفت «الطّهر قرء»،

«الحیض قرء» بنابراین از صحّت حمل، کشف می‌کنیم که هر دو معنا موضوع له لفظ «قرء» هستند.

[۱]- بعضی اشتراک لفظی را محال دانسته، دلیلشان این است که:

غرض از وضع الفاظ، برای معانی، این است که به سهولت بین افراد، تفهیم و تفهّم واقع شود و با وجود مشترک لفظی چنین غرضی حاصل نمی‌شود زیرا کسی که مشترک لفظی را استعمال می‌کند باید همراه آن، قرینه‌ای هم بیاورد و نوعا هم قرائن خفیّه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲۱

کما أنّ استعمال المشترک فی القرآن لیس بمحال کما توهّم، لأجل لزوم التّطویل بلا طائل ۱۷۷]، مع الاتّکال علی القرائن و الاجمال فی المقال، لو لا الاتّکال علیها. و کلاهما غیر لائق بکلامه تعالی جلّ شأنه، کما لا یخفی، و ذلک لعدم لزوم التّطویل، فیما کان الاتّکال علی حال أو مقال أتی به لغرض آخر، و منع کون الإجمال غیر لائق بکلامه تعالی، مع کونه مما یتعلّق به الغرض، و إلا لما وقع المشتبه فی کلامه، و قد أخبر فی کتابه الکریم، بوقوعه فیه قال اللّه تعالی مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ [۱].

هست و مخاطب متوجّه آنها نمی‌شود و در نتیجه، نمی‌فهمد که متکلّم چه گفته است.

مصنّف، استدلال مذکور را به دو دلیل، مردود می‌دانند:

۱- چه دلیلی دارید که نوعا قرائن، خفیّه است. ممکن است متکلّم بر قرائن جلیّه، اتکال کند و مقصودش را تفهیم نماید.

۲- گاهی مصلحت، اقتضاء می‌کند که انسان به مراد خود، اشاره کند نه اینکه کاملا مقصودش را بیان نماید به عبارت دیگر گاهی غرض متکلّم به اجمال گوئی تعلّق می‌گیرد لذا در چنین مواردی مانعی ندارد که مشترک لفظی، استعمال و غرضش را اجمالا برای مخاطب بیان نماید.

[۱]- بعضی توهّم نموده‌اند که استعمال مشترک لفظی در قرآن محال است و با مقام حکمت پروردگار متعال سازگار نیست زیرا:

۱- اگر مشترک لفظی همراه با قرینه، استعمال شود، موجب تطویل بلاطائل است یعنی وقتی می‌توان مراد را با یک لفظ، بیان کرد، چرا آن را با دو لفظ، بیان نمائیم که موجب تطویل شود.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۲۲

۲- چنانچه مشترک لفظی- در قرآن- بدون قرینه، استعمال شود باعث اجمال گوئی است و با مقام حکمت خداوند متعال سازگار نیست زیرا پروردگار حکیم اجمال گوئی نمی‌کند بلکه همیشه مراد خود را مشخّص و معیّن می‌کند.

قوله: «و ذلک لعدم لزوم التطویل فیما کان الاتکال علی حال ...».

مصنّف «ره» در عبارت مذکور، پاسخ قائلین به استحاله اشتراک لفظی را می‌دهند که:

الف: ۱- چنانچه مشترک لفظی را همراه با قرینه حالیه ۱۷۸] استعمال کنند، دیگر لفظ اضافه‌ای مطرح نیست که سبب تطویل شود.

۲- گاهی مشترک لفظی را همراه قرینه لفظیّه‌ای استعمال می‌کنند که آن قرینه، دو مطلب را افهام می‌کند: ۱- قرینه بر اشتراک لفظی است ۲- غرض ۱۷۹] دیگری را تفهیم می‌کند که اگر بنا بود آن لفظ، قرینه هم واقع نشود، لازم بود آن لفظ را بیاورند- تا مطلب دوّم را افهام نماید-

آیا در این صورت هم شما می‌گوئید، استعمال مشترک لفظی همراه با قرینه، موجب تطویل بلاطائل است؟

ب: اینکه گفتید استعمال مشترک لفظی بدون قرینه، باعث اجمال گوئی می‌شود و با مقام حکمت خداوند متعال، سازگار نیست، مردود است زیرا:

آیا شما آیه شریفه «هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ ...»[۱۸۰] را مشاهده کرده‌اید.

اگر اجمال گوئی با کلام خداوند حکیم

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۲۳

و ربما توهّم وجوب وقوع الاشتراک فی اللغات، لأجل عدم تناهی المعانی، و تناهی الألفاظ المرکّبات، فلا بدّ من الاشتراک فیها، و هو فاسد لوضوح امتناع الاشتراک فی هذه المعانی، لاستدعائه الأوضاع الغیر المتناهیهٔ [۱].

تناسب ندارد، نباید متشابهات در قرآن باشد چون یکی از مصادیق متشابه، استعمال مشترک لفظی، بدون قرینه است پس معلوم می‌شود گاهی غرض متکلّم به اجمال گوئی متعلّق می‌شود لذا منعی برای وجود مشترک لفظی وجود ندارد.

[۱]- بعضی توهّم کرده‌اند که اشتراک لفظی علاوه بر امکان، ضرورت وقوع هم دارد زیرا:

الفاظ، متناهی و معانی غیر متناهی هستند لذا الفاظ باید برای بیش از یک معنا وضع شوند.

توضیح ذلک: موادّ الفاظ، محدود به حروف بیست و هشت‌گانه است و ترکیباتی که از موادّ متناهی حاصل می‌شود، لا- محاله متناهی است لذا الفاظ در دائره تناهی قرار دارند امّا معانی، موادّ معیّنی ندارند و تابع حروف مذکور نیستند بلکه عبارتند از جمیع حقائق و مفاهیم عالم، چه‌بسا مفاهیمی که اصلا مصداق هم ندارند مانند «معدوم» و «ممتنع» و حتّی «شریک الباری» با اینکه امتناع دارد یکی از مفاهیمی است که برای آن لفظی وضع شده خلاصه اینکه معانی، متناهی نیستند و در نتیجه وقتی الفاظ، متناهی و معانی، غیر متناهی شدند، معنایش این است که نمی‌توان هر لفظی را برای یک معنا وضع نمود بلکه باید برای بیش از یک معنا وضع کرد- البتّه نه تمام الفاظ بلکه قسمتی از الفاظ- کانّ مجبوریم بگوئیم بعضی از الفاظ برای دو معنا، بعضی برای سه معنا و فرضا کلمه عین برای هفتاد معنا وضع شده تا نسبت بین الفاظ و معانی محفوظ بماند لذا حتما باید اشتراک لفظی وقوع پیدا کند.

مصنّف «ره» چهار جواب از استدلال قائلین به ضرورت وقوع اشتراک لفظی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۲۴

و لو سلّم لم یکد یجدی إلا فی مقدار متناه [۱].

داده‌اند:

۱- شما می‌گوئید الفاظ متناهی و معانی غیر متناهی هستند و برای هر لفظی و یا لااقل برای بعضی از الفاظ، بیش از یک معنا وضع شده، لذا وقوع اشتراک لفظی ضرورت دارد. سؤال ما این است که:

آیا اگر یک لفظ برای دو معنا وضع شد، نیاز به تعدّد وضع ندارد؟ واضح است که اگر لفظی برای دو معنا وضع شود نیاز به دو «وضع» دارد مثلا- اگر لفظ عین برای هفتاد معنا وضع شده باشد، نیاز به هفتاد وضع داشته، پس «وضع» تابع معنا- تابع تکثّر معنا- هست اگر معانی، غیر متناهی شد باید وضع آنها هم غیر متناهی شود و در نتیجه اشکالی پیش می‌آید که:

اگر واضع الفاظ، بشر باشد- نه خداوند متعال ۱۸۱]- از انسانی که محدود و متناهی است، چگونه «وضع» های غیر متناهی تحقّق پیدا می‌کند به عبارت دیگر، عدم تناهی معانی، مستلزم عدم تناهی وضع است و عدم تناهی وضع با بشری که محدود و متناهی می‌باشد هیچ تناسب ندارد و ...

[۱]- ۲: اگر بگوئیم واضع الفاظ، خداوند متعال است، صدور وضع غیر متناهی از خداوند متعال ممکن است، در این صورت، اشکال دیگری پیش می‌آید که:

آیا نباید واضع از اوضاع غیر متناهی، غایت و هدفی داشته باشد؟

می‌دانید که وضع، مقدّمه استعمال است و اگر انسان تا روز قیامت هم الفاظ را استعمال کند، تمام استعمالاتش متناهی است و در

نتیجه، وضع الفاظ در قسمت زائد بر متناهی، لغو و بی‌فائده است و کسی که فی الجملهٔ حکیم است یا خداوند متعال که حکیم علی الاطلاق است، مرتکب عمل لغو نمی‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۲۵

مضافا إلی تناهی المعانی الکلّیّهٔ، و جزئیّاتها و إن کانت غیر متناهیهٔ، إلا أنّ وضع الألفاظ بإزاء کلّیّاتها، یغنی عن وضع لفظ بإزائها، کما لا یخفی [۱].

مع أنّ المجاز باب واسع، فافهم [۲].

---

[۱]- ۳: تا اینجا قبول کردیم که معانی، غیر متناهی باشند امّا اکنون آن را رد می‌کنیم که:

به چه دلیل، معانی، غیر متناهی هستند. اگر شما کلّیّات معانی را با تمام افرادش در نظر گرفته و می‌گوئید معانی غیر متناهی هستند از شما می‌پذیریم چون ممکن است یک کلّی دارای ملیاردها فرد باشد امّا اگر از افراد و جزئیّات معانی، صرف نظر کنیم و فقط نظرمان به کلّیّات و مفاهیم باشد در این صورت، معانی متناهی هستند حتّی در مورد معدوم- و ممتنع- یک مفهوم تحقّق دارد و اگر لفظی برای کلّی وضع شد، لزومی ندارد برای مصادیق آن‌هم الفاظی وضع شود- لزومی ندارد هر جزئی در هر مفهوم کلّی دارای لفظ خاصی باشد- مثلا لفظ انسان را که موضوع للکلّ است در مصادیق آن‌هم استعمال می‌کنیم و بر زید، عمرو، بکر و خالد لفظ «انسان» را اطلاق می‌نمائیم.

خلاصه: از شما نمی‌پذیریم که معانی، غیر متناهی باشند بلکه معانی هم مانند الفاظ، متناهی هستند.

[۲]- ۴: فرضا از شما پذیرفتیم که معانی، غیر متناهی و الفاظ، متناهی هستند امّا لزومی ندارد که بگوئیم وقوع مشترک لفظی ضرورت دارد زیرا باب تفهیم و تفهّم منحصر به استعمالات حقیقی نیست همان‌طور که در تفهیم و تفهّم از استعمالات حقیقی کمک می‌گیریم از استعمالات مجازی هم می‌توان مدد گرفت و مقصود را بیان نمود مخصوصا که باب مجاز هم واسع است.

قوله «فافهم»[۱۸۲].

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۲۶

الثّانی عشر: إنه قد اختلفوا فی جواز استعمال اللفظ، فی أکثر من معنی علی سبیل الانفراد و الاستقلال، بأن یراد منه کلّ واحد، کما إذا لم یستعمل إلّا فیه، علی أقوال ۱۸۳]:

أظهرها عدم جواز الاستعمال فی الأکثر عقلا [۱].

طبق مبنای ما لزومی ندارد که در تمام استعمالات مجازی علاقه‌ای بین معنای حقیقی و مجازی باشد بلکه ملاک صحّت استعمال مجازی، این است که طبع انسان، آن استعمال را بپسندد و اصلا صحّت استعمال به معنای حسن استعمال است ۱۸۴].

امر دوازدهم استعمال لفظ در اکثر از معنا

اشاره

[۱]- در بعضی از کتب اصولی مانند معالم و قوانین تقریبا دو عنوان- دو مسئله- مطرح کرده‌اند:

۱- آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد، جائز است یا نه مثل اینکه بگوئیم «رأیت عینا» و مقصودمان از کلمه عین، دو معنا از معانی عین باشد.

۲- آیا استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی جائز است یا نه مثلا بگوئیم «رأیت اسدا» و مرادمان هم حیوان مفترس باشد و هم رجل شجاع. امّا مصنّف، هر دو مسئله را تحت یک عنوان کلّی مطرح نموده و فرموده‌اند:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۲۷

و بیانه: إنّ حقیقهٔ الاستعمال لیس مجرّد جعل اللفظ علامهٔ لارادهٔ المعنی، بل جعله وجها و عنوانا له، بل بوجه نفسه کأنه الملقی، و لذا یسری إلیه قبحه و حسنه کما لا یخفی، و لا یکاد یمکن جعل اللفظ کذلک، إلا لمعنی واحد، ضرورهٔ أنّ لحاظه هکذا فی إرادهٔ معنی، ینافی لحاظه کذلک فی إرادهٔ الآخر، حیث أنّ لحاظه کذلک، لا یکاد یکون إلا بتبع لحاظ المعنی فانیا فیه، فناء الوجه فی ذی الوجه، و العنوان فی المعنون، و معه کیف یمکن إرادهٔ معنی آخر معه کذلک فی استعمال واحد، [و] مع استلزامه للحاظ آخر غیر لحاظه کذلک فی هذا الحال.

آیا استعمال لفظ در بیش از یک معنا جائز است یا نه و محلّ بحث را مقیّد نکرده‌اند که هر دو معنا حقیقت باشد یا اینکه یکی حقیقت و دیگری مجاز و شاید اطلاق کلام ایشان شامل موردی شود که انسان، یک لفظ را در دو معنای مجازی استعمال کند- البتّه در استعمال واحد- بنابراین عنوان مسأله ما عبارت است از اینکه:

آیا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، جائز است یا نه

توضیح و بیان محلّ نزاع: محلّ بحث ما این است که یک لفظ را در دو معنا استعمال کنند به‌نحوی‌که هریک از آن دو، استقلال داشته باشد- مناط حکم و متعلّق نفی و اثبات قرار گیرد- و مثل اینکه لفظ در معنای خودش تنها استعمال شده یعنی مستعمل فیه، دو معنای مستقل است نه اینکه شما از آن دو معنا، قدر جامع و عموم و اشتراکی تصوّر کنید.

حال که محلّ نزاع مشخّص شده باید بحث کنیم که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا مطلقا جائز است یا جائز نیست و یا اینکه تفصیلی باید قائل شد.

مصنّف «ره» فرموده‌اند استعمال لفظ در اکثر از معنا به طور کلّی و مطلقا امتناع عقلی دارد لذا نوبت به این نمی‌رسد که ببینیم از نظر لغت، جائز است یا نه، از نظر ادبیّات جائز و صحیح است یا نه.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۲۸

و بالجملهٔ: لا یکاد یمکن فی حال استعمال واحد، لحاظه وجها لمعنیین و فانیا فی الاثنین، إلا أن یکون اللاحظ أحول العینین.

فانقدح بذلک امتناع استعمال اللفظ مطلقا- مفردا کان أو غیره- فی أکثر من معنی بنحو الحقیقهٔ أو المجاز [۱].

---

[۱]- قبل از بیان استدلال باید بررسی کنیم که حقیقت استعمال چیست؟

حقیقت استعمال، این نیست که انسان، لفظ را نشانه و علامت معنا قرار دهد آری اگر حقیقت استعمال اماریّت لفظ برای معنا باشد، در این صورت، مانعی ندارد که یک شیء علامت دو یا چند چیز واقع شود مثلا یک لفظ را نشانه دو یا چند معنا قرار دهند.

بلکه حقیقت استعمال، این است که لفظ را عنوان و آیینه معنا قرار دهند به‌نحوی‌که هنگام مکالمه که استعمالات پی‌درپی تحقّق پیدا می‌کند کانّ اصلا لفظی مطرح نیست و معانی، بدون واسطه الفاظ به ذهن مخاطب، القاء می‌شود همان‌طور که می‌دانید انسان، موقع صحبت، تمام توجّهش به معانی و از الفاظ، غافل است و توجّه ندارد که الفاظ، سبب می‌شود انسان معانی را تفهیم کند لذا مصنّف فرموده‌اند: آن‌قدر، لفظ تبعیّت پیدا می‌کند و در معنا فانی می‌شود که ارزش خود را از دست داده و تابع معنا می‌شود به‌نحوی‌که اگر معنا قبیح باشد لفظ هم قباحت پیدا می‌کند و اگر معنا نیکو شود سبب حسن لفظ هم می‌شود- درحالی‌که الفاظ، حسن و قبح ندارند بلکه معانی و واقعیّات هستند که دارای حسن و قبح می‌باشند- و علّتش این است که در مقام استعمال، لفظ در

معنا فانی می‌شود و کانّه لیس بشیء.

اکنون که حقیقت استعمال، برای شما مشخص شد، نتیجه می گیریم که:

چگونه در استعمال واحد، انسان می‌تواند لفظ عین و امثال آن را در دو معنا استعمال کند زیرا وقتی شما گفتید رأیت عینا با اراده معنای اوّل، لفظ عین، آینیه آن معنا قرار گرفت به‌نحوی که گویا با معنای اوّل اتّحاد، پیدا کرد، در آن فانی گشت و تبعیّت مطلقه

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۲۹

و لو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإنّ اعتبار الوحدهٔ فی الموضوع له واضح المنع، و کون الوضع فی حال وحدهٔ المعنی، و توقیفیته لا یقتضی عدم الجواز، بعد ما لم تکن الوحدهٔ قیدا للوضع، و لا للموضوع له، کما لا یخفی [۱].

نسبت به آن معنا پیدا کرد و هنگامی که می‌خواهید معنای دوّم را اراده نمائید- به یک لحاظ ثانوی نیاز دارید- کانّ لفظی ندارید که بخواهد در معنای دوّم فانی شود- می‌دانید در استعمال واحد نمی‌توان یک لفظ را مرآت برای دو معنا قرار داد-

بنابراین: اگر متکلّم بخواهد در یک استعمال، بین دو معنای مستقل، جمع نماید نیاز به دو لحاظ- در آن لفظ نسبت به دو معنا- دارد و این اجتماع لحاظین است و در آن واحد عقلا امکان ندارد به عبارت دیگر:

چگونه یک لفظ می‌تواند در یک لحظه هم چهره معنای اوّل و هم چهره معنای دوّم را به خود بگیرد، لازمه‌اش این است که یک شی‌ء در یک لحظه، دو صورت، پیدا کند و این امر، غیر معقول است.

خلاصه: استعمال لفظ در اکثر از معنا عقلا- ممتنع است و با امتناع عقلی نوبت به تفصیلات صاحب معالم و کلام صاحب قوانین قدس سرّهما نمی‌رسد.

مصنّف «ره» فرموده‌اند مگر اینکه کسی احول العینین و دو بین باشد، یک واقعیّت را دو تا تصوّر کند و در محلّ بحث، یک لفظ را دو لفظ ببیند که در این صورت، استعمال لفظ در دو معنا مانعی ندارد. امّا این حرف توهّمی بیش نیست.

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین صاحب معالم و قوانین قدس سرّهما

[۱]- مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف ثابت کردند که استعمال لفظ در اکثر از معنا عقلا ممتنع است ولی در عبارت مذکور، قول به امتناع را نادیده گرفته و به

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۳۰

روش سایر اصولیّین- صاحب معالم و قوانین- بحث و کلام آنها را نقد و بررسی نموده‌اند که:

محصّل کلام صاحب معالم ۱۸۵] این است که قید وحدت در موضوع له لفظ، مدخلیّت دارد یعنی موضوع له یک لفظ، فقط معنای آن نیست بلکه موضوع له عبارت است از معنای لفظ، مقیّدا به اینکه قید وحدت همراهش باشد مثلا هنگامی که واضع در صدد وضع لفظ عین بوده یک مرتبه آن را برای عین جاریه وضع نموده منتها مقیّدا به اینکه آن معنا تنها باشد و معنای دیگری همراهش نباشد بنابراین استعمال لفظ در اکثر از معنا- به عنوان حقیقت نه مجاز- جائز نیست.

اشکال مصنّف بر کلام صاحب معالم این است که شما به چه دلیل می گوئید قید وحدت در موضوع له مدخلیّت دارد آیا کتاب لغت یا واضعی چنین مطلبی را بیان کرده، بدون دلیل، نمی‌توان چنین مطلبی را بیان نمود کما اینکه نمی‌توان گفت قید وحدت در موضوع له مدخلیّت ندارد امّا شرط «وضع» است یعنی واضع در مقام وضع ما را ملزم نموده که در حال استعمال، لفظ را در معنا به تنهائی استعمال کنیم.

کلامی هم صاحب قوانین ۱۸۶] دارند که محصّلش این است که:

ایشان توجّه داشته‌اند که بیان صاحب معالم، قابل قبول نیست امّا درعین‌حال با دو مقدّمه نتیجه گرفته‌اند که استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست:

۱- سؤال: هنگام وضع لفظ که واضع، معنا را در نظر گرفته آیا همراه معنا مطلب دیگری هم ملحوظ بوده یا نه مثلا وقتی او عین جاریه را تصوّر کرده، همراه آن معنا چیز

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۳۱

ثمّ لو تنزّلنا عن ذلک، فلا وجه للتفصیل بالجواز علی نحو الحقیقة فی التّثنیة و الجمع، و علی نحو المجاز فی المفرد، مستدلا علی کونه بنحو الحقیقة فیهما، لکونهما بمنزلة تکرار اللفظ و بنحو المجاز فیه، لکونه موضوعا للمعنی بقید

دیگری بوده یا نه؟

جواب: او فقط عین جاریه را تصوّر نموده بنابراین نتیجه می‌گیریم که: معنا در حال وضع فی نفسه اتّصاف به وحدت داشته نه اینکه واضع، قید وحدت و عدم همراهی را تصوّر کرده باشد.

۲- مسأله «وضع» یک امر توقیفی است یعنی نمی‌توان از خصوصیّاتی که الفاظ و معانی در حال وضع داشته‌اند تعدّی نمود به عبارت دیگر، وضع و تمام شئون آن از امور توقیفی و مانند تعبّد شرعی هست مثلا ما در مسائل فقهی به همان مقداری که دلیل، دلالت دارد از آن پیروی و به آن اکتفاء می‌کنیم در باب وضع الفاظ هم باید خصوصیّات حال وضع را رعایت نمود و یکی از ویژگی‌های در حال وضع این بود که معنا همراهی نداشته یعنی باید لفظ را فقط در معنا- بدون همراهی- استعمال نمود. صاحب قوانین از دو مقدّمه مذکور نتیجه گرفته‌اند که استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست.

مصنّف فرموده‌اند: قبول داریم که «وضع» توقیفی است امّا لازمه توقیفیّت، این نیست که تمام شئون و خصوصیّات حال وضع را رعایت کنیم فرضا اگر واضع، هنگام وضع الفاظ بر کرسی وضع نشسته یا با حالت طهارت، الفاظ را برای معانی وضع کرده باشد، ما هم ملزم هستیم آن خصوصیّات را رعایت کنیم؟ خیر

آری اگر واضع، ما را نسبت به امری الزام کند باید آن را رعایت کنیم.

نتیجه: مصنّف تاکنون ثابت کردند که اگر ما دست از امتناع عقلی برداریم باید قائل به جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا شویم و بیانات مرحومین علمین- در عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا- را مردود دانستند.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۳۲

الوحدة، فاذا استعمل فی الأکثر لزم إلغاء قید الوحدة، فیکون مستعملا فی جزء المعنی، بعلاقة الکلّ و الجزء، فیکون مجازا، و ذلک لوضوح أنّ الألفاظ لا تکون موضوعة إلا لنفس المعانی، بلا ملاحظة قید الوحدة، و إلّا لما جاز الاستعمال فی الأکثر؛ لأنّ الأکثر لیس جزء المقیّد بالوحدة، بل یباینه مباینة الشّیء بشرط شیء، و الشّیء بشرط لا، کما لا یخفی [۱].

تفصیل صاحب معالم در استعمال لفظ در اکثر از معنا

[۱]- تذکّر: عبارت مذکور، خالی از مسامحه نیست و بعضی از محشّین هم به آن اشاره نموده و ما هم ضمن توضیح متن مذکور، آن را بیان خواهیم کرد.

اگر از امتناع عقلی چشم‌پوشی کنیم، آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا- در دو معنای حقیقی- عنوان حقیقت دارد یا مجاز و یا اینکه تفصیلی در میان هست.

صاحب معالم، تفصیل داده و فرموده‌اند: اگر استعمال در مفرد باشد، چهره مجاز به خود می‌گیرد مثل اینکه بگوئیم رأیت عینا و دو معنا از آن اراده کنیم امّا اگر استعمال در تثنیه یا جمع باشد چهره حقیقت دارد[۱۸۷].

سؤال: چرا استعمال در مفرد عنوان مجاز دارد؟

جواب: دلیل صاحب معالم، این است که واضع، لفظ عین را مثلا برای عین جاریه به قید وحدت و برای عین باکیه به قید وحدت، وضع نموده، هنگامی که شما لفظ عین را در دو معنا استعمال می‌کنید، قید وحدت را الغاء می‌نمائید زیرا لازمه استعمال لفظ در دو معنا، این است که هر معنا تنها نباشد و عنوان وحدت نداشته باشد لذا وقتی قید وحدت را الغاء نمودید، استعمال مذکور، مجازی می‌شود- به علاقه جزء و کل- نه

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۳۳

حقیقی زیرا شما لفظ موضوع للکل را در جزء، استعمال نموده‌اید یعنی لفظ را در عین جاریه استعمال و قید وحدتش را الغاء، در عین باکیه استعمال و قید وحدت آن را الغاء نمودید.

پاسخ مصنّف، نسبت به بیان صاحب معالم: «لو تنزّلنا عن ذلک فلا وجه للتّفصیل ...

و ذلک لوضوح ان الالفاظ لا تکون موضوعهٔ الا لنفس المعانی بلا ملاحظهٔ قید الوحدهٔ و الا لما جاز الاستعمال ...». مصنّف تقریبا دو جواب نسبت به کلام صاحب معالم بیان نموده که جواب دوّم ایشان مهم است:

۱- بدیهی است که موضوع له الفاظ، ذوات معانی بدون دخالت قید وحدت است ۱۸۸].

۲- برفرض که بپذیریم موضوع له الفاظ، مقیّد به قید وحدت است سؤال ما این است که:

شما فرمودید لازمه استعمال لفظ در اکثر از معنا الغاء قید وحدت و در نتیجه، استعمال مذکور مجازی می‌شود زیرا لفظ موضوع للکل در جزء استعمال شده، آیا بعد از الغاء قید وحدت چیزی به جای آن قرار می‌دهید یا نه.

اگر چیزی به جای قید وحدت نمی‌آوردید می‌گفتیم لفظ موضوع للکل در جزء، استعمال شده، لذا آن استعمال، مجازی است مثلا عنوان «کتاب» نام مجموعه‌ای از اوراق است اگر شما مقداری از صفحات کتاب را از آن حذف و باز هم لفظ کتاب را برآن اوراق اطلاق کنید، استعمالتان مجازی است زیرا لفظ موضوع برای کل را در جزء،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۳۴

و التّثنیهٔ و الجمع و إن کانا بمنزلهٔ التّکرار فی اللفظ، إلّا أنّ الظّاهر أنّ اللفظ فیهما کأنه کرّر و أرید من کلّ لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنّه أرید منه معنی من معانیه،

استعمال کرده‌اید.

در محلّ بحث، شما قید وحدت را الغاء نمودید و به جای آن، قید دیگر و عنوان دیگری قرار دادید ما باید بررسی کنیم که بین آن دو چه نسبتی است.

توضیح ذلک: ابتداء، موضوع له و معنا مقیّد به قید وحدت بود، بعدا[۱۸۹] همان معنا با قید همراهی معنای دیگر مطرح شد و آن دو با هم متباین هستند نه اینکه مسئله جزء و کل و استعمال لفظ موضوع للکل در جزء مطرح باشد[۱۹۰] مفهوم وحدت، این است که چیزی همراه معنا نباشد و مفهوم استعمال لفظ در دو معنا این است که لفظ را در معنای اوّل- موضوع له- استعمال نمائیم به قید اینکه همراهی داشته باشد. آیا مقیّد به وجود همراهی و مقیّد به نداشتن همراهی بینشان تباین نیست و به اصطلاح علمی اوّلی به شرط شیء و دوّمی به شرط لا، نیست؟

آری چیزی که با به شرط شیء و با همه چیز جمع می‌شود و منافات ندارد لا به شرط است امّا اگر دو قید، مطرح بود یکی وجودی

به شرط شیء و دیگری عدمی- عدم همان شیء وجودی- و به شرط لا، آن دو کاملا با یکدیگر تباین دارند.

موضوع له شما عین جاریه است به شرط اینکه عین باکیه، همراه آن نباشد ولی مستعمل فیه شما عین جاریه است به شرط اینکه عین باکیه، همراه آن باشد.

خلاصه: برفرض که قید وحدت در موضوع له مدخلیّت داشته باشد، باید بگوئیم استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست نه اینکه جائز ولی مجاز است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۳۵

فاذا قیل مثلا: (جئنی بعینین) أرید فردان من العین الجاریة، لا العین الجاریة و العین الباکیة [۱].

---

[۱]- صاحب معالم فرموده‌اند استعمال لفظ تثنیه و جمع در اکثر از معنا هم جائز و هم جوازش به نحو حقیقت است دلیل [۱۹۱] ایشان این است که:

تثنیه و جمع به منزله تکرار لفظ است هنگامی که شما می‌گوئید رأیت عینین، به منزله این است که لفظ عین را دو بار ذکر کرده و به جای رأیت عینا و عینا گفته‌اید رأیت عینین بنابراین اگر لفظ عین را دو مرتبه ذکر کنید، مانعی ندارد که از هرکدامش یک معنا اراده نمائید، فرضا از لفظ اوّل، عین جاریه و از دوّم، عین باکیه اراده نمائید لذا وقتی در تکرار لفظ، چنین مطلبی جائز باشد از رأیت عینین هم مانعی ندارد که دو ماهیّت و دو حقیقت اراده شود.

در «جمع» هم مسئله، همین‌طور است یعنی جمله رأیت عیونا به منزله این است که مثلا بگوئیم رأیت عینا و عینا و عینا، اگر سه مرتبه لفظ عین را تکرار کنیم، می‌توان از هر لفظ یک معنای خاصّی از عین را اراده نمود لذا هنگامی هم که می‌گوئیم رأیت عیونا باید بتوان از آن کلمه، سه معنا و سه حقیقت از عین را اراده کرد.

مصنّف «ره» تقریبا سه جواب و یا به‌عبارت دیگر، سه اشکال نسبت به بیان صاحب معالم دارند:

۱- تثنیه و جمع به منزله تکرار لفظ است امّا نه هر تکراری بلکه تکرار لفظ نسبت به افراد یک حقیقت است- نه دو حقیقت و دو معنا- جمله رأیت عینین به منزله رأیت عینا و عینا هست یعنی دیدم دو فرد از یک عین- دو فرد از عین جاریه یا دو فرد از عین باکیه- امّا اگر از عین اوّل، یک حقیقت و از عین دوّم حقیقت دیگری اراده کنید، از شما

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۳۶

و التّثنیة و الجمع فی الأعلام، إنّما هو بتأویل المفرد إلی المسمّی بها، مع أنّه لو قیل بعدم التّأویل، و کفایة الاتّحاد فی اللفظ، فی استعمالهما حقیقة، بحیث جاز إرادة عین جاریة و عین باکیة من تثنیة العین حقیقة، لما کان هذا من باب استعمال اللفظ فی الأکثر، لأنّ هیئتهما إنّما تدلّ علی إرادة المتعدّد مما یراد من مفردهما، فیکون استعمالهما و إرادة المتعدّد من معانیه، استعمالهما فی معنی واحد، کما إذا استعملا و أرید المتعدّد من معنی واحد منهما، کما لا یخفی [۱].

نمی‌پذیریم که تثنیه و جمع به منزله چنین تکراری باشد.

[۱]- توهّم: اعلام شخصیّه مانند زید و عمرو از نظر شخصیّتی که به لحاظ آن خصوصیّت، اسم برای افراد یا اشیاء قرار داده شده، با یکدیگر متباین هستند[۱۹۲] با توجّه به تباین مزبور، چگونه شما آنها را تثنیه و جمع می‌بندید- فرضا اگر زید بن عمرو و زید بن بکر، نزد شما آمده باشند می‌گوئید جاءنی زیدان-

دفع توهّم: در موارد مذکور حتما باید قائل به تأویل شویم که: ابتداء برای «زید» یک عنوان کلّی «المسمّی بزید» تصوّر کنیم، واضح است که وقتی برای «زید» یک عنوان کلّی تصوّر نمودیم، هر دو زید از افراد آن کلّی می‌شوند و دیگر از این جهت تباینی ندارند

بلکه تباینشـان به لحـاظ شخصیّت آنهـا است در این صـورت، آن دو را که دارای یـک عنـوان کلّی هسـتند، تثنیه بسـته و می گوئیم «زیدان» و هکذا در جمع می گوئیم زیدون.

قوله: «مع أنّه لو قیل بعدم التأویل و کفایهٔ الاتّحاد ...».

به‌علاوه اگر قائل به تأویل نشویم و در تثنیه و جمع، اتّحاد لفظی را کافی بـدانیم- به نحو اطلاق، تثنیه و جمع را به منزله تکرار لفظ، فرض کنیم- مثلا بگوئیم جمله رأیت

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۳۷

نعم لو أریـد مثلاـ من عینین، فردان من الجاریـهٔ، و فردان من الباکیـهٔ، کان من اسـتعمال العینین فی المعنیین، إلا أنّ حـدیث التّکرار لا یکـاد یجـدی فی ذلـک أصـلا فإنّ فیه إلغاء قیـد الوحـدهٔ المعتبرهٔ أیضا، ضـرورهٔ أنّ التّثنیـهٔ عنـده إنما یکون لمعنیین، أو لفردین بقید الوحدهٔ، و الفرق بینهما و بین المفرد إنّما یکون فی أنّه

عینین به منزله رأیت عینـا و عینـا هست خواه دو فرد از یک حقیقت اراده شود یا دو حقیقت، در این صورت، اشـکال دیگری متوجّه شما- صاحب معالم- هست که:

۲- اگر فردی جمله رأیت عینین- و امثـال آن- را اسـتعمال و از آن، عین جـاریه و باکیه را اراده کرد، شـما می گوئیـد اسـتعمالش به نحو حقیقت است- فرضا ما هم از شما پذیرفتیم- لکن سؤال ما از شما این است که:

آیا او لفظ عینین را در اکثر از معنا استعمال نموده یا اینکه در یک معنا استعمال کرده است؟

در تثنیه، استعمال لفظ در اکثر از معنا در صورتی تحقّق پیدا می‌کند که آن را در بیش از دو فرد، استعمال کنند و چنانچه در دو فرد اسـتعمال نمائیـد- و به قول شـما خواه دو فرد از یک حقیقت باشـد یا دو حقیقت- اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا تحقق پیـدا نمی‌کند زیرا اکثر هر لفظ و هر چیز به تناسب خود آن هست فرضا در مفرد در صورتی استعمال لفظ در اکثر از معنا محقّق می‌شود که از آن دو معنا اراده شود امّا در تثنیه اگر بخواهید استعمال در اکثر فرض کنید به این نحو نیست که از عینین، عین باکیه و عین جاریه، اراده نمائید زیرا آن معنای تثنیه است.

خلاـصه: اگر بـه طـور اطلاـق تثنیـه و جمـع را به منزله تکرار لفـظ، فرض نمـائیم و از عینین، عین بـاکیه و جـاریه اراده کنیم، در این صورت، اسـتعمال لفظ در اکثر از معنا ننمودهایم بلکه لفظ تثنیه را در معنای خودش اسـتعمال کردهایم. ضمنا نسبت به لفظ جمع هم اشکال مذکور، وارد است.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۳۸

موضوع للطّبیعهٔ، و هی موضوعهٔ لفردین منها أو معنیین، کما هو أوضح من أن یخفی [۱].

---

[۱]- سؤال: اگر در مورد لفظ تثنیه بخواهیم استعمال لفظ در اکثر از معنا فرض کنیم به چه کیفیّت است؟

جـواب: مصـنّف «ره» فرمودهانـد اگر از لفـظ عینیـن- و امثـال آن- دو فرد از عیـن جـاریه و دو فرد از عیـن بـاکیه اراده کنیـم در این صورت، لفظ را در اکثر از معنا استعمال نمودهایم ولی در این صورت، اشکالی متوجّه صاحب معالم می‌شود که:

۳: سؤال: آیا استعمال لفظ عینین به نحو مذکور، عنوان حقیقت دارد یا مجاز.

جواب: صاحب معالم فرموده اگر لفظ تثنیه را در اکثر از معنا اسـتعمال نمائیم عنوان حقیقت دارد امّا مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند: استعمال مزبور، حقیقی نیست زیرا:

شما- صاحب معالم- فرمودید قید وحدت در موضوع له مفرد، مدخلیّت دارد لذا، لازمه بیان شما این است که ما بگوئیم:

واضع، هیئت تثنیه را برای دو معنا یا دو فرد، وضع کرده به‌عبارت دیگر، شما فرمودید مقصود از جمله رأیت عینین، رأیت عینا و عینا هست و در هریک از آن دو- عینا و عینا- قید وحدت معتبر است یعنی عین اوّل به شرط الوحدهٔ و عین دوّم هم به شرط الوحدهٔ می‌باشد بنابراین کسی حق ندارد موضوع له تثنیه را بیش از دو فرد بداند لذا لازمه بیانی که شما در لفظ مفرد داشتید- که قید وحدت در موضوع له معتبر است- و فرمودید اگر کسی آن را در اکثر از معنا، استعمال کند استعمالش مجازی و علاقه آن جزء و کل است، در تثنیه هم جاری است زیرا تثنیه هم برای دو معنا یا دو فرد وضع شده امّا شما[۱۹۳] آن را در چهار فرد، یعنی دو فرد از عین جاریه و دو فرد از عین باکیه استعمال کردید باید

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۳۹

وهم و دفع: لعلّک تتوهّم أنّ الأخبار الدّالّهٔ علی أنّ للقرآن بطونا- سبعهٔ أو سبعین- تدلّ علی وقوع استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد، فضلا عن جوازه [۱].

استعمالش مجازی باشد نه حقیقی.

تذکّر: اشکال یا جواب سوّمی که مصنّف، نسبت به کلام صاحب معالم، بیان کردند فقط در لفظ تثنیه است نه جمع زیرا:

تثنیه برای دو فرد وضع شده نه بیشتر به‌خلاف لفظ جمع که برای آن حدّ اقل تعیین شده، امّا حداکثری ندارد. معنای عینین دو عین است نه بیشتر لذا طبق بیان صاحب معالم قید وحدتی که در موضوع له مفرد، مدخلیّت داشت باید در تثنیه هم دخالت داشته باشد بنابراین اگر تثنیه را در اکثر از معنا به‌نحوی که توضیح دادیم، استعمال نمائید، استعمالش مجازی است نه حقیقی به‌خلاف لفظ جمع زیرا لفظ جمع حدّاکثری ندارد پس اشکال یا جواب اخیر مصنّف فقط در مورد لفظ تثنیه است نه جمع.

[۱]- یادآوری: روایاتی در مورد قرآن شریف وارد شده که دلالت می‌کند کتاب اللّه، دارای معانی ظاهری و باطنی هست منتها روایات دو دسته‌اند بعضی دلالت دارند که قرآن مجید دارای هفت بطن و بعضی دیگر دلالت دارند که قرآن دارای هفتاد بطن هست ضمنا می‌دانید که معانی ظاهری قرآن همان است که ما کم‌وبیش درک می‌کنیم.

توهّم: ممکن است کسی بگوید الفاظ قرآن مجید، دارای یک معنای ظاهری و هفت یا هفتاد بطن هست، و بطون قرآن، همان معانی قرآن است بنابراین جملات و الفاظ قرآن در هشت معنا استعمال شده، یک معنای ظاهری و هفت معنای باطنی و یا اینکه در هفتاد و یک معنا استعمال شده، یک معنای ظاهر و هفتاد معنای باطن لذا با وجود روایات مذکور، شما- مصنّف- چگونه می گوئید استعمال لفظ در اکثر از معنا ممتنع است روایات مزبور، علاوه بر اینکه جواز استعمال را ثابت می‌کند، دلالت بر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۴۰

و لکنّک غفلت عن أنّه لا دلالهٔ لها أصلا علی أنّ إرادتها کان من باب إرادهٔ المعنی من اللفظ، فلعلّه کان بارادتها فی أنفسها حال الاستعمال فی المعنی، لا من اللفظ، کما إذا استعمل فیها، أو کان المراد من البطون لوازم معناه المستعمل فیه اللفظ، و إن کان أفهامنا قاصرهٔ عن إدراکها [۱].

وقوع استعمال الفاظ در اکثر از معنا- در قرآن مجید- می‌کند و می‌دانید که: «ادلّ دلیل علی امکان الشیء وقوع الشیء» هست.

[۱]- دفع توهّم: به چه کیفیّتی از اخبار مذکور، استفاده می‌کنید که الفاظ قرآن در معانی که جنبه بطون دارد، عنوان «استعمال» پیدا کرده است؟

آیا همان‌طور که الفاظ قرآن در معانی ظاهری استعمال شده در معانی هفت یا هفتادگانه هم- در عرض معانی ظاهری- استعمال شده به‌نحوی که مستعمل فیه متعدّد باشد.

می‌دانید محل بحث ما موردی است که یک مستعمل و چند مستعمل فیه داشته باشیم که آنها در عرض هم باشند و هرکدام استقلال و انفراد داشته باشند لذا می‌گوئیم روایات، دلالت نمی‌کنند که الفاظ قرآن در بطون هفت یا هفتادگانه استعمال شده باشند.

سؤال: روایات مذکور را چگونه معنا می‌کنید؟

جواب: الف: ممکن است خداوند متعال درحالی‌که الفاظ را در معانی ظاهر استعمال نموده، آن معانی باطن را هم اراده نموده- نه اینکه از لفظ اراده شده باشد بلکه در حال استعمال لفظ در معنای خودش، آن بطون را هم اراده نموده‌اند.

سؤال: چه ارتباطی بین الفاظ و آن معانی باطنی هست؟

جواب: فرض کنید الفاظ قرآنی، نشانه و علامت آن معانی متعدّد هستند نه اینکه در آنها استعمال شده باشند.

ب: معانی هفت یا هفتادگانه لازمه معنای ظاهری- مستعمل فیه- هستند یعنی لفظ در ملزوم- معنای ظاهری- استعمال شده امّا بر لوازم هم دلالت می‌کند گرچه عقول

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۱

الثّالث عشر: إنّه اختلفوا فی أنّ المشتقّ حقیقة فی خصوص ما تلبّس بالمبدا فی الحال، أو فیما یعمّه و ما انقضی عنه علی أقوال، بعد الاتّفاق علی کونه مجازا فیما یتلبّس به فی الاستقبال، و قبل الخصوص فی المسألة، و تفصیل الأقوال فیها، و بیان الاستدلال علیها، ینبغی تقدیم أمور [۱].

انسان‌ها از درک لوازم و معانی هفت یا هفتادگانه قاصر است.

به‌عبارت دیگر می‌دانید گاهی لفظ، یک معنای مطابقی و یک معنای التزامی دارد امّا دلالت لفظ بر معنای التزامی عنوان «استعمال» ندارد در محلّ بحث هم دلالت مطابقی الفاظ، مربوط به معانی ظاهری است و عنوان استعمال دارد و معانی هفت یا هفتادگانه عنوان دلالت التزامی دارد امّا عنوان «استعمال» در آنها تحقّق ندارد[۱۹۴].

امر سیزدهم «مشتق»

اشاره

[۱]- یکی از مباحث دقیق و مفصّل، بحث مشتق است. در بحث مذکور، یک جهت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۲

مورد اتّفاق و یک جهت محلّ اختلاف هست امّا مسأله مورد اتّفاق:

۱- الف: اگر ذاتی- زید- تلبّس به مبدئی- ضرب- دارد مثلا زید تلبّس به مبدأ دارد و مشغول ضرب هست و ما به لحاظ حالی که اشتغال به زدن دارد، عنوان ضارب را بر او منطبق کرده و بگوئیم «زید ضارب» بلا اشکال، استعمال آن مشتق، حقیقی است نه مجازی بنابراین:

«لا خلاف فی کون المشتق حقیقة فی المتلبّس بالمبدا فی الحال»[۱۹۵].

ب: چنانچه ذاتی- زید- در آینده می‌خواهد تلبّس به مبدئی مانند ضرب پیدا کند ولی شما به لحاظ اینکه او فردا اشتغال به ضرب، پیدا می‌کند، اکنون عنوان ضارب را بر او منطبق نموده و بگوئید «زید ضارب» بلا اشکال، استعمال آن مشتق، مجازی است نه حقیقی.

مثال دیگر: چنانچه به فردی که در دانشکده پزشکی تحصیل می‌کند و بنا هست که پنج سال دیگر، دکترای طب، اخذ کند، اکنون

بر او عنوان دکتر و طبیب اطلاق نمائیم، مسلّما استعمال آن مشتق، مجازی است نه حقیقی بنابراین: «لا خلاف فی کون المشتق مجازا فیما لم یتلبّس بالمبدا بعد».

۲- امّـا مسأله مورد اختلاف و محلّ نزاع: اگر ذاتی- زیـد- سابقا تلبّس به مبـدئی- ضـرب- داشـته ولی ما اکنون به لحاظ تلبّس قبلی بخواهیم عنوان مشـتق را بر او تطبیق نمـائیم و بگوئیم «زیـد ضارب الیوم» این محلّ اختلاف و نزاع هست که آیا اسـتعمال آن مشـتق، مجازی است یا حقیقی لذا محلّ بحث ما این است که ۱۹۶]:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۳

أحدها: انّ المراد بالمشـتقّ هاهنا لیس مطلق المشتقّات، بل خصوص ما یجری منها علی الذّوات، مما یکون مفهومه منتزعا عن الذّات، بملاحظـة اتّصافهـا بالمبـدا و اتّحادهـا معه بنحو من الاتّحـاد، کـان بنحو الحلول أو الانـتزاع أو الصّـدور و الإیجاد، کأسـماء الفاعلین و المفعولین و الصّفات المشبّهات، بل ۱۹۷] و صیغ المبالغة و أسماء الأزمنة و الأمکنة و الآلات، کما هو ظاهر العنوانات، و صریح بعض المحقّقین [۱].

آیـا مشـتق، حقیقت است در ما تلبّس بالمبـدا فی الحال یا اعمّ است از ما تلبّس بالمبـدا فی الحال که شامل ما انقضـی عنه المبـدأ هم بشود.

قبل از ورود به بحث و بیان اقوال باید مقدّماتی را بیان کنیم که اینک به توضیح آنها می‌پردازیم.

[بیان امور لازمه قبل از ورود به بحث]

امر اوّل معنای مشتق

اشاره

[۱]- در ادبیّـات، مشـتق را چنین تعریف کرده‌انـد «عرّف اهـل الادب المشـتق بانه لفظ مأخوذ من لفظ آخر مع اشـتماله علی حروفه و موافقته معه فی الترتیب او مطلقا»[۱۹۸] بنابراین هر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۴

لفظی که مأخوذ از لفظ دیگری باشد، دارای عنوان مشـتق هست مثلا فعل ماضـی، مشتق است زیرا از مصدر، اخذ شده، فعل مضارع مشـتق است چون از فعل ماضـی، مأخوذ است و همچنین افعال امر و نهی هم مشـتق هستند زیرا از فعل مضارع گرفته شده‌اند پس در ادبیّات، عنوان مشتق، عام است.

سؤال: مقصود از مشتق اصولی چیست ۱۹۹]؟

جـواب: مراد از مشـتق در محـلّ نزاع، مطلق مشـتق نیست که شامـل افعـال و مصـادر هم بشود بلکه مقصود از مشـتق در محلّ بحث، مفهومی است که منتزع است از ذاتی به ملاحظه اتّصاف آن ذات به مبـدأ خواه آن اتصاف صـدوری باشـد مانند «ضارب» که منتزع است از ذات به ملاحـظه اتصـاف او به فعلی که صـادر است از او یـا انتزاعی باشـدماننـد «مالـک» که منتزع است از ذات به ملاحظه انتزاع این صـفت از آن یا حلولی باشـد ماننـد مقتل و مسجد که منتزع هسـتند از ذات زمان و مکان به ملاحظه حلول این صـفت در آنها.

بـه عبـارت دیگر، مقصـود از مشـتق، خصـوص آن چیزی است که جـاری می‌شـود بر ذات، عنـوان برای ذات هست و بـا آن ذات به

نحوی اتّحاد دارد و می‌توان جمله اسمیّه تشکیل داد، آن مشتق را بر ذات، حمل نمود و گفت «زید ضارب» یا «الضّارب زید» یعنی ضارب، همان زید است و زید همان ضارب است یعنی بین آن دو فرقی نیست به خلاف جمله فعلیّه مانند «ضرب زید»- که فقط در آن، اسناد فعل به فاعل، مطرح است- و یا حتّی «زید ضرب» که گرچه از نظر ادبیّات، جمله اسمیه است امّا جمله اسمیّه

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۴۵

حملیّه نیست زیرا شما «ضرب» را محمول قرار نداده و آن را بر موضوع، حمل ننموده‌اید لذا زید با «ضرب» اتّحاد پیدا نمی‌کند و نمی‌توان گفت زید، همان «ضرب» هست.

بنابراین در مشتق اصولی، ذاتی و مبدئی وجود دارد که آن ذات با مبدأ، ارتباط بلکه اتّحاد دارد و نحوه اتّحادشان ممکن است انتزاعی، صدوری ۲۰۰]، ایجادی یا حلولی باشد مانند عرضی- بیاض- که با معروض، اتّحاد پیدا می‌کند و اتحادشان به این کیفیّت است که عرض، حالّ در معروض- جسم- می‌شود و هنگامی که بیاض با جسم، اتّحاد برقرار کرد از اتّحادشان عنوان «ابیض» تحقّق پیدا می‌کند و همچنین وقتی زید با ضرب، ارتباط و اتّحاد برقرار نمود از ارتباطشان عنوان «ضارب» انتزاع می‌شود و زمانی که فردی کتابی ابتیاع نمود و با ملکیّت ارتباط پیدا کرد عنوان «مالك» تحقّق پیدا می‌کند.

خلاصه: در مشتق اصولی، ذاتی و مبدئی وجود دارد که آن ذات با مبدأ، ارتباط و اتّحاد دارد مانند اسم فاعل، اسم مفعول، صیغه مبالغه، اسم زمان ۲۰۱]، اسم مکان ۲۰۲]، صفت مشبّهه و اسم آلت- کما هو ظاهر العنوانات ۲۰۳] و صریح بعض المحققین ۲۰۴]-

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۴۶

مع عدم صلاحيّة ما يوجب اختصاص النّزاع بالبعض إلا التمثيل به، و هو غير صالح، كما هو واضح.

فلا وجه لما زعمه بعض الأجلّة[۲۰۵]، من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصّفات المشبّهة و ما يلحق بها، و خروج سائر الصّفات، و لعلّ منشأه توهّم كون ما ذكره لكلّ منها من المعنى، مما اتّفق عليه الكلّ، و هو كما ترى، و اختلاف انحاء التّلبسات حسب تفاوت مبادى المشتقّات، بحسب الفعليّة و الشّأنية و الصّناعة و الملكة- حسبما يشير إليه- لا يوجب تفاوتا فى المهمّ من محلّ النّزاع هاهنا، كما لا يخفى [۱].

---

[۱]- اشکال: صاحب فصول «ره» فرموده‌اند نزاع ما در بحث مشتق، مختص است به: الف: اسم فاعل ب: صفت مشبّهه‌ای که به معنای اسم فاعل باشد. ج: آنچه که به این صفات مشبّهه ملحق است- ما یلحق بها[۲۰۶]- امّا سایر مشتقّات و صفات مانند اسم مفعول، اسم زمان، اسم مکان و صیغه مبالغه از محل نزاع خارج هستند.

سؤال: علّت بیان صاحب فصول چیست؟

جواب: یک قسمت از آن را مصنّف در متن بیان کرده‌اند و قسمت دیگرش را

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۴۷

محشّین ذکر کرده‌اند که از کلمات مصنّف هم استفاده می‌شود.

الف: هنگام مراجعه به کتب اصولی می‌بینیم علماء برای مشتق به اسم فاعل، مثال زده‌اند اگر تنها اسم فاعل، مورد بحث نبوده چرا آنها به اسم فاعل مثال زده‌اند.

جواب این قسمت از کلام صاحب فصول «ره» این است که:

تمثیل برای توضیح مطلب است لذا همیشه مثال را یک مصداق واضح، ذکر می‌کنند لذا می‌گوئیم تمثیل، دلیل بر این نیست که نزاع و بحث، اختصاص به آن مورد دارد.

ب: بیان صاحب فصول که مصنّف در متن کتاب به آن تصریح ننموده ولی از عبارت تا حدّی استفاده می‌شود: صاحب فصول

فرموده‌اند اسم مفعول نمی‌تواند داخل محلّ بحث باشد زیرا دارای یک ضابطه کلی نیست مثلا عرف، بعضی از اسم مفعول‌ها را حقیقت در اعم می‌داند و بعضی از اسم مفعول‌ها را در خصوص متلبّس، حقیقت می‌شمرد نه در اعم.

مثلا اگر کسی کتابی بنویسد بعد از صد سال هم می‌گویند آن کتاب، مکتوب فلانی می‌باشد و تا صدها سال بعد عنوان «مکتوب» را به نحو حقیقت نسبت به او استعمال می‌کنند و همچنین اگر کسی بنائی یا مسجدی را بسازد تا سالیان متمادی، عنوان «مصنوع» را به نحو حقیقت در مورد او استعمال می‌کنند.

بعضی از اسم مفعول‌ها هم حقیقت در اعم نیستند مثلا اگر شما کتاب خودتان را دیروز فروخته باشید، امروز نمی‌گویند آن کتاب، مملوک شما هست با اینکه یک روز، بیشتر از انجام معامله نگذشته امّا آن کتاب، برای شما عنوان مملوکیّت ندارد. اگر اسم مفعول، حقیقت در اعم باشد، باید عنوان مملوکیّت، برای همیشه، نسبت به شما حقیقت داشته باشد لذا می‌گوئیم چون اسم مفعول، دارای ضابطه‌ای نیست، خارج از

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۸

محلّ بحث ما هست.

اسم زمان و مکان هم حقیقت در اعم هستند به عنوان مثال هنوز هم ما روز دهم ماه محرّم را مقتل و روز قتل حضرت حسین بن علی (علیه السّلام) می‌دانیم یعنی با اینکه بیش از هزار و سیصد سال از روز شهادت آن حضرت گذشته هنوز هم به عنوان یوم مقتل الحسین (علیه السّلام) حقیقت دارد.

و همچنین در مورد اسم مکان، اگر قتلی یا ضربی در محلّی واقع شده باشد آن محل، برای همیشه عنوان مقتل و مضرب دارد و عرف هم به چنین مطلبی گواهی می‌دهد بنابراین بلا اشکال اسم زمان و مکان هم از محل بحث، خارج است.

امّا اسم آلت- مانند مقراض- لزومی ندارد که اتّصاف به مبدأ پیدا کرده باشد و اگر اصلا یک مرتبه هم با آن قرض و قطعی تحقّق پیدا نکند، عنوان مقراضیّت نسبت به آن حقیقت است نه مجاز لذا می‌گوئیم اسم آلت، حقیقت در ما اعدّ للآلیّة هست خواه از آن استفاده‌ای بشود یا نشود.

امّا صیغه مبالغه در موردی استعمال می‌شود که ذاتی کثیرا اتّصاف به مبدأ پیدا کرده باشد مثلا وقتی فردی کثیرا اتّصاف به نجّاری یا بقّالی داشته باشد، به او بقّال یا نجّار اطلاق می‌شود خواه بالفعل مشغول آن عمل باشد یا نباشد.

مرحوم آقای آخوند تقریبا دو جواب به صاحب فصول داده‌اند:

۱- سؤال ما از صاحب فصول، این است که مطالب مذکور، نظر شخصی خودشان هست یا عقیده همه می‌باشد.

اگر نظر و عقیده خودشان باشد، می‌گوئیم با نظر شخصی خود نمی‌توان محلّ نزاع یک بحث اصولی را تعیین و چیزی را از محلّ بحث خارج نمود و اگر بگویند عقیده همه است می‌گوئیم این کلام را قبول نداریم زیرا بین علماء خلاف و بحث است که ...

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۴۹

۲- قوله: «و اختلاف انحاء التلبسات ۲۰۷] حسب تفاوت ... حسبما یشیر الیه ...».

صاحب فصول «اعلی اللّه مقامه» دچار خلطی شده و خیال کرده‌اند که در تمام مبادی باید جنبه فعلیّت ملاحظه شود لذا یک قسمت از مشتقّات را از محلّ نزاع خارج نموده‌اند.

توضیح ذلک: مبادی و مصادر مشتقات، مختلف است بعضی از مصادر، جنبه فعلیّت دارند مانند «ضرب»- یعنی زدن و ضرب فعلی- بعضی از مصادر جنبه شأنی دارند مثلا- وقتی می‌گوئیم آن درخت، مثمر است معنایش این نیست که الآن و بالفعل در آن میوه موجود هست بلکه مفهومش این است که شأنیّت، اقتضاء و استعداد میوه دادن را دارد بنابراین در مبدأ، اثمار فعلی اخذ نشده بلکه شأنیّت اثمار مطرح است لذا اگر در این مورد بخواهیم متلبّس و منقضی تصوّر کنیم به این نحو نیست که به مجرّد فرا رسیدن

زمستان و خشک شدن برگ‌های آن درخت بگوئیم «انقضی عنه المبدأ» بلکه تا زمانی که آن درخت، شأنیّت میوه دادن دارد متلبّس به اثمار است و هنگامی که خشک شد و شأنیّت اثمار را از دست داد، آن زمان می‌گوئیم انقضی عنه المبدأ و باید بررسی نمود که عنوان «مثمر» در مورد آن به صورت حقیقت، استعمال می‌شود یا مجاز.

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۲۵۰

ثمّ إنّه لا یبعد أن یراد بالمشتقّ فی محلّ النّزاع، مطلق ما كان مفهومه و معناه جاریا علی الذّات و منتزعا عنها، بملاحظة اتّصافها بعرض أو عرضی و لو كان جامدا، كالزّوج و الزّوجة و الرّقّ و الحرّ، فإن ابیت إلا عن اختصاص النّزاع المعروف بالمشتقّ، كما هو قضیّة الجمود علی ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أیضا محلّ النّزاع [۱].

بعضی از مبادی جنبه صناعت و حرفه دارند مثلا نجّار، صیغه مبالغه هست و تا زمانی که فرد به صنعت نجّاری آشنا هست آن عنوان به صورت تلبّس فعلی در او ثابت است و اگر روزی آن حرفه را فراموش کرد می‌توان گفت انقضی عنه المبدأ ولی به مجرّد اینکه او دست از عملیّات و حرفه نجاری کشید و به منزل آمد، نمی‌توان گفت چون او بالفعل متلبّس نیست پس انقضی عنه المبدأ.

در بعضی از مبادی هم عنوان و جنبه ملکه مطرح است مانند اجتهاد که مبدأ مجتهد است معنای اجتهاد و مجتهد این نیست که فرد، بالفعل مثلا دارای رساله عملیه باشد بلکه مفهومش این است که شخص، دارای قوّه و نیروی استنباط احکام باشد و چنانچه روزی به علّت کهولت یا کسالت، ملکه اجتهاد از او سلب شد، می‌توان گفت انقضی عنه المبدأ و باید بحث کرد که عنوان مجتهد به صورت حقیقت بر او اطلاق می‌شود یا مجاز.

خلاصه: صاحب فصول «ره» خیال کرده‌اند که در تمام مبادی باید جنبه فعلیّت، لحاظ شود لذا یک قسمت از مشتقات را از محلّ بحث، خارج دانسته‌اند.

بنا بر آنچه که تاکنون بیان کردیم بحث و نزاع ما شامل اسم فاعل، مفعول، زمان مکان، آلت و صیغه مبالغه می‌شود.

[۱]- مصنّف «ره» دائره نزاع در بحث مشتق را توسعه داده و فرموده‌اند محلّ نزاع، عبارت است از: «مطلق ما كان مفهومه و معناه جاریا علی الذّات و منتزعا عنها بملاحظة

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۲۵۱

كما یشهد به ما عن الإیضاح فی باب الرّضاع، فی مسألة من كانت له زوجتان كبیرتان، أرضعتا زوجته الصّغیرة، ما هذا لفظه: «تحرم المرضعة الأولی و الصّغیرة مع الدّخول بالكبیرتین، و أمّا المرضعة الأخری، ففی تحریمها خلاف، فاختار والدی المصنّف (رحمه اللّه) و ابن ادریس تحریمها لأنّ هذه یصدق علیها أمّ زوجته، لأنّه لا یشترط فی المشتقّ بقاء المشتقّ منه هكذا هاهنا»، و ما عن المسالك فی هذه المسألة، من ابتناء الحكم فیها علی الخلاف فی مسألة المشتقّ [۱].

اتصافها بعرض او عرضی ۲۰۸] و لو كان جامدا» بنابراین بعضی از جوامد که هیچ‌گونه اشتقاقی ندارند مانند کلمه زوج، زوجه، حر و رق و امثال آنها داخل محلّ نزاع هستند مثلا در مورد کسی که تا دیروز دارای همسر بوده ولی امروز زوجه‌اش را مطلّقه نموده می‌توان بحث کرد که عنوان زوج بر او حقیقتا صدق می‌نماید یا نه و عناوین مذکور هم جزء بحث مشق هست اشکال: عناوین مزبور، مشتق نیستند لذا شما چگونه می‌گوئید آنها هم داخل محلّ نزاع هستند.

جواب: نزاع ما با شما بر روی لفظ مشتق نیست بلکه ما می‌گوئیم عناوین مذکور، داخل بحث هست خواه شما عنوان مشتق را برآن تطبیق کنید یا نکنید.

بنا بر آنچه که تاکنون گفته‌ایم بین مشتق اصولی و ادبی عموم و خصوص من وجه هست.

یک فرع فقهی

[۱]- مرحوم آقای آخوند، شاهدی- یک مسئله فقهی- از کتاب ایضاح

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۵۲

فخر المحققین نقل نموده‌اند که بعضی از جوامد[۲۰۹] هم در دائره بحث مشتق قرار دارند.

فرع فقهی: شخصی دارای دو زوجه کبیره و یک زوجه صغیره شیرخوار هست- البتّه زوجه صغیره را با اذن ولی و مصلحت طفل به ازدواج خود، درآورده- که زوجه صغیره را در اختیار دو زوجه کبیره خود قرار داده تا از آنها ارتضاع کند و کبیرتین آن صغیره را با شرائطی که در باب رضاع، معتبر است شیر داده‌اند. لازم است به دو نکته اشاره کنیم که:

۱- شیر خوردن صغیره از کبیرتین، متعاقب یکدیگر است یعنی فرضا یک شبانه روز از کبیره اوّل شیر خورده سپس یک شبانه روز از کبیره دوّم که ارتباطی به هم پیدا نکند و مخلوط نشود.

۲- مصنّف «ره» فرموده‌اند: «مع الدخول بالکبیرتین».

طبق فرض مسئله به مجرّدی که زوجه صغیره از کبیره اوّل، ارتضاع نمود یعنی شرائط معتبر در باب رضاع محقّق شد، زوجه کبیره اوّل و زوجه صغیره بر زوج، حرام می‌شوند زیرا کبیره اوّل به خاطر ارضاع صغیره، عنوان امّ الزّوجه پیدا می‌کند و امّ الزّوجه یکی از محرّمات ابدی است و صغیره هم چون بنت الزّوجه است بر زوج، حرام می‌شود منتها می‌دانید که هر بنت الزّوجه‌ای- ربیبه- بر زوج، حرام نیست بلکه بنت الزّوجهٔ المدخول بها حرام است لذا در طرح مسئله گفتیم باید آن زوجه، مدخول بها باشد.

یادآوری: قسمت مذکور از مسئله، ارتباطی به بحث مشتق ندارد گرچه با نظر دقیق می‌توان آن را به بحث مشتق، مرتبط کرد بلکه قسمت دوّم مسئله را به بحث مشتق ارتباط داده‌اند که:

سؤال: آیا زوجه کبیره دوّم که با شرائط معتبر در باب رضاع، صغیره را شیر داده بر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۵۳

زوج، حرام می‌شود یا نه- زوجه صغیره در حال ارتضاع، عنوان زوجیّت فعلیّه ندارد او تا دیروز عنوان زوجیّت فعلیّه داشته-

جواب: حکم مسئله، مبتنی بر اختلاف در باب مشتق هست که:

آیا کبیره دوّم، عنوان امّ الزّوجه دارد یا نه، اگر کلمه زوجه در خصوص متلبّس بالفعل حقیقت باشد، کبیره دوّم، عنوان امّ الزّوجه ندارد بلکه دارای عنوان «امّ من کانت زوجهٔ» هست و امّ من کانت زوجهٔ در شریعت، حرام نیست امّا اگر گفتیم مشتق، حقیقت در اعمّ است و بر صغیره در حال شیر خوردن از کبیره، حقیقتا عنوان زوجه، صدق می‌کند، در این صورت، زوجه کبیره دوّم هم عنوان امّ الزّوجه دارد و بر زوجش حرام می‌شود.

خلاصه: اگر مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت باشد کبیره دوّم بر زوج، حرام نیست ولی اگر مشتق، حقیقت در اعم باشد، کبیره دوّم هم بر زوج، حرام است در نتیجه کبیره اوّل، کبیره دوّم و صغیره بر زوج، حرام شده‌اند.

یادآوری: همان‌طور که ملاحظه فرمودید دخول به کبیره دوّم در مسأله ما دخالتی ندارد زیرا کبیره دوّم از نظر امّ الزّوجه بودن حرمت پیدا می‌کند امّا در عبارتی که مصنّف نقل کرده‌اند چنین آمده «... مع الدّخول بالکبیرتین» و ظاهرا نسخه مذکور، مربوط به مرحوم آقای آخوند نبوده بلکه در نسخه ایشان «مع الدّخول با حدی الکبیرتین» بوده لذا بعضی از بزرگان تلامذه ایشان اشکال کرده‌اند که نباید گفت «مع الدّخول باحدی الکبیرتین» بلکه باید گفت «مع الدّخول بالکبیرهٔ الاولی».

مصنّف فرموده‌اند: [کما یشهد به ما عن المسالک ۲۱۰] فی هذه المسألهٔ من ابتناء

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۲۵۴

فعلیه کلّما کان مفهومه منتزعا من الـذّات، بملاحظـهٔ اتّصافها بالصّـفات الخارجـهٔ عن الـذّاتیّات- کانت عرضا أو عرضـیّا- کالزّوجیّهٔ و الرقّیّهٔ و الحرّیّهٔ و غیرها من الاعتبارات و الإضافات، کان محل النّزاع و إن کان جامدا، و هذا بخلاف ما کان مفهومه منتزعا عن مقام الذّات و الذّاتیّات، فإنّه لا نزاع فی کونه حقیقهٔ فی خصوص ما إذا کانت الذّات باقیهٔ بذاتیاتها [۱].

الحکم فیها علی الخلاف فی مسألهٔ المشتق.

ضابطه کلّی برای مشتق اصولی

[۱]- مصنّف «ره» با توجّه به تعمیم محلّ نزاع و دخول بعضی از جوامد در محلّ بحث، یک قاعده کلّی برای مشتق بیان کرده‌اند که: هر عنوانی که مفهومش از ذات، انتزاع شـده باشـد منتها به لحاظ اتّصاف آن ذات به صـفاتی که خارج از ذاتیّات است در محلّ نزاع در بحث مشتق، داخل است خواه آن صفات خارجی، عرض باشد- ما بحذاء خارجی داشته باشد- مانند سواد و بیاض یا عرضی و از امور اعتباری باشد مانند ملکیت، زوجیّت و رقّیت.

امّا عنـاوینی که مفهومشان از ذات و ذاتیّات انتزاع شـده مانـند کلمه انسان و ناطق، داخل بحث و جزء مشـتق اصولی نیسـتند، کسـی توهّم نکنـد که کلمه انسان و ناطق مانـند کلمه زوج، مشـتق اصولی است زیرا آن‌ها از مقام ذات و ذاتیّات انتزاع شده‌انـد اگر انسانی مرد و بعـد از مـدتی حـالت ترابی پیـدا کرد، کسـی به آن خاک، انسان اطلاق نمی‌کنـد بلکه انسان یعنی کسـی که بالفعل متلبّس به انسانیّت هست و ناطق، یعنی فردی که بالفعل متلبّس به نطق است.

خلاـصه: هر مفهومی که از ذات، منتزع باشـد به ملاـحظه اتّصـاف آن ذات به صـفتی از صـفات- ماننـد قیـام و قعود- یـا اضافه‌ای از اضافات- مانند ملکیت و زوجیّت- داخل

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۵۵

ثانیها: قد عرفت أنّه لا وجه لتخصـیص النّزاع ببعض المشـتقّات الجاریهٔ علی الذّوات، إلا أنه ربما یشـکل بعدم إمکان جریانه فی اسـم الزّمـان، لأـنّ الـذّات فیه و هی الزّمـان بنفسه ینقضـی و ینصـرم، فکیـف یمکن أن یقـع النّزاع فی أنّ الوصف الجـاری علیه حقیقـهٔ فی خصوص المتلبّس بالمبدا فی الحال، أو فیما یعمّ المتلبّس به فی المضی؟ [۱].

محلّ نزاع هست به‌خلاف عناوین و مفاهیمی که از ذات و ذاتیّات انتزاع شده‌اند مانند انسان، حیوان و ناطق.

امر دوّم

[۱]- در امر اوّل برای شـما مشخص شد که وجهی ندارد که نزاع در باب مشتق را به بعضی از مشتقّات- اسم فاعل- اختصاص دهیم بلکه تمام مشـتقّاتی که جری بر ذات پیـدا می‌کننـد[۲۱۱] به ضـمیمه بعضـی از جوامـد، داخـل محلّ نزاع هسـتند و در پایان امر اوّل، ضابطه مشتقّ اصولی را برای شما مشخّص کردیم امّا در مورد اسم زمان- که یکی از مشتقّات اصولی هست- اشکالی شده که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

اشـکال: در غیر از اسم زمان از مشـتقّات اصولی، ذات، مبـدأ، متلبّس به مبـدأ و منقضـی عنه المبـدأ تصوّر می‌کنیم مثلا زیـد یکی از ذوات است که دیروز متلبّس به ضـرب بوده ولی امروز جنـاب زیـد بـاقی است لکن تلبّس به ضـرب از او منقضـی شـده و چیزی که تلبّس و انقضاء، نسـبت به آن ملاحظه می‌شود، عبارت است از مبدأ- یعنی ضـرب- و نفس ذات، همان زید است که دیروز و امروز

باقی بوده.

امّا در اسم زمان: مثلا می‌گوئیم روز عاشورا مقتل الحسین (علیه السّلام) است. روز

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۵۶

و یمکن حلّ الإشکال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- کما فی المقام- لا یوجب أن یکون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، و إلا لما وقع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ، مع انحصاره فیه تبارک و تعالی [۱].

عاشورائی که قتل سالار شهیدان در آن اتّفاق افتاده در سال شصت و یک هجری بوده امّا بعدا که ما به روز عاشورا عنوان مقتل الحسین (علیه السّلام) می‌دهیم آن ذات- زمان- باقی نیست زیرا زمان، منقضی می‌شود همان‌طور که مبدأ، انقضاء پیدا می‌کند و اگر نفس زمان منقضی شده و ذاتی برای شما باقی نمانده، چگونه متلبّس به مبدأ و منقضی عنه المبدأ تصوّر می‌کنید به عبارت دیگر وقتی ذاتی نباشد چگونه می‌توانید بحث کنید که آن وصف، حقیقت در خصوص متلبّس به مبدأ- فی الحال- هست یا اینکه حقیقت در اعم از متلبّس و منقضی است- موصوفی نداریم تا بحث کنیم که وصفش حقیقت در چیست-

خلاصه اشکال: در بحث مشتق باید ذات در حال انقضاء، باقی باشد ولی در مورد اسم زمان، ذات- زمان- منقضی می‌شود علاوه بر اینکه مبدأ منقضی می‌شود و اگر زمان منقضی شد، دیگر ذاتی نداریم تا آن را حفظ کنیم و بگوئیم آن ذات دیروز کذا بوده و امروز کذا هست لذا دخول اسم زمان در بحث مشتق، محلّ اشکال واقع شده.

[۱]- جواب: از شما می‌پذیریم که در مورد اسم زمان منقضی عنه المبدأ تصوّر نمی‌شود، چون ذات- زمان- باقی نیست تا انقضی عنه المبدأ تصوّر شود امّا لازمه اشکال شما این نیست که اسم زمان را از محلّ بحث، خارج نمائیم. ممکن است اسم زمان برای اعمّ از منقضی و متلبّس، وضع شده باشد منتها نسبت به آن، منقضی عنه المبدأ تصوّر نمی‌شود.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۵۷

ثالثها: انّ من الواضح خروج الأفعال و المصادر المزید فیها عن حریم النّزاع؛ لکونها غیر جاریة علی الذّوات، ضرورة أنّ المصادر المزید فیها کالمجردة، فی الدّلالة علی ما یتّصف به الذّوات و یقوم بها- کما لا یخفی- و إنّ الأفعال إنّما تدلّ

سؤال ما از شما این است که اگر عامّی داشته باشیم که دارای یک مصداق باشد حتما باید لفظ را برای آن مصداق وضع کنیم؟ خیر، مانعی ندارد که لفظ را برای عام، وضع نمائیم گرچه آن عام، مصادیق متعدّد نداشته باشد و شاهدش هم این است که نسبت به لفظ جلاله «اللّه» اختلافی هست که:

آیا آن لفظ علم ذات و اسم شخصی پروردگار متعال است یا اینکه معنای «اللّه» یک عنوان کلّی است یعنی الذّات المستجمع لجمیع الصّفات الکمالیّة منتها ذات مستجمع جمیع صفات کمالیّه، یک مصداق بیشتر ندارد و آن‌هم وجود مقدّس خداوند تبارک و تعالی است و نفس اختلاف مذکور، دلیل و تأییدی بر کلام ما هست لذا می‌گوئیم ممکن است مشتق برای اعم وضع شده باشد گرچه نسبت به اسم زمان، مصداق منقضی عنه المبدأ نمی‌توان تصوّر کرد.

قوله: «مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام ...».

مؤیّد دیگر: مفهوم «واجب الوجود» برای یک عنوان کلّی وضع شده امّا در خارج، بیش از یک مصداق ندارد و کسی نسبت به مفهوم واجب الوجود احتمال اسم شخصی نمی‌دهد بلکه همه می‌گویند عنوانی برای یک معنای کلّی است ولی بیش از یک مصداق هم ندارد.

تذکّر: تأیید اخیر ایشان از عجائب و اشکالش این است که کلمه «واجب الوجود» دارای «وضع» نیست یعنی واضع، آن را برای چیزی

وضع ننموده بلکه «واجب» دارای یک وضع مستقل و «وجود» هم دارای وضع دیگری است و از آن دو کلمه یک معنا استفاده می‌شود لذا تأیید دوّم مصنّف، تأیید مناسبی نیست.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۵۸

علی قیام المبادی بها قیام صدور أو حلول أو طلب فعلها أو ترکها منها، علی اختلافها [۱].

امر سوّم

اشاره

[۱]- در امر دوّم هم اشاره کردیم که مشتقّ ادبی با مشتقّ اصولی تفاوت دارد. در ادبیّات، افعال و مصادر مزید فیها، عنوان اشتقاق دارند.

البتّه مصادر مجرّد، خودشان دارای عنوان مبدأ هستند و تمام مشتقّات- به قولی- از مصادر مجرّد گرفته شده‌اند لذا توهّم نمی‌شود که مصادر مجرد، داخل محلّ نزاع در بحث مشتق باشند امّا نسبت به مصادر مزید و افعال، جای این توهّم هست که کسی بگوید آن دو هم دارای عنوان مشتقّ اصولی هستند.

مصنّف «ره» فرموده‌اند مصادر مزید و افعال، خارج از نزاع در باب مشتق هستند زیرا ما برای مشتقّ اصولی ضابطه‌ای بیان کردیم که آن ضابطه، شامل افعال و مصادر مزید نمی‌شود و قاعده مذکور این بود که:

مشتقّ اصولی عنوانی برای ذات بود یعنی ذات، مبدأ و تلبّس ذات به مبدئی مطرح بود که از آن تلبّس، عنوانی انتزاع می‌شد که آن عنوان بر ذات، صادق بود، تطبیق بر ذات می‌کرد و به تعبیر مصنّف جری بر ذات داشت و برآن حمل می‌شد یعنی می‌توان یک قضیّه حملیه تشکیل داد و مثلا گفت «زید ضارب» یعنی زید، همان ضارب است. امّا در افعال و مصادر، این خصوصیّت وجود ندارد چون مصادر فقط دلالت بر مبدأ دارند و کاری با ذات ندارند معنای «ضرب»، زدن است امّا ذاتی باشد و اتّصاف به ضرب داشته باشد، خیر. در معنای مبدأ اصلا ذات و تلبّس، لحاظ نشده و مبدأ با ذات مغایر است و اتّحاد با ذات پیدا نمی‌کند و نمی‌توان گفت زید، همان ضرب است و اگر گاهی می‌گویند «زید عدل» از باب مجاز است بنابراین مصادر از محلّ نزاع در باب مشتق، خارج

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۵۹

إزاحهٔ شبههٔ: قد اشتهر فی ألسنهٔ النّحاهٔ دلالهٔ الفعل علی الزّمان، حتّی أخذوا الاقتران بها فی تعریفه. و هو اشتباه، ضرورهٔ عدم دلالهٔ الأمر و لا النّهی علیه، بل علی إنشاء طلب الفعل أو التّرک، غایهٔ الأمر نفس الإنشاء بهما فی الحال، کما هو الحال فی الإخبار بالماضی أو المستقبل أو بغیرهما[۲۱۲]، کما لا یخفی [۱].

هستند.

امّا افعال: مفادشان بیان ارتباط، بین مبدأ و ذات هست و دلالت بر اسناد فعل به فاعل می‌کنند امّا خودشان جری بر ذات پیدا نمی‌کنند، بر ذات، حمل هم نمی‌شوند و از عناوین ذات محسوب نمی‌شوند. شما ضرب را نمی‌توانید یکی از عناوین زید قرار دهید امّا ضارب و قاتل یکی از عناوین ذات هست.

خلاصه ۲۱۳]: علّت خروج افعال از بحث مشتق، این است که افعال فقط دلالت می‌کنند بر قیام مبادی به ذوات منتها نحوه قیام گاهی صدوری است- مانند ضرب و یضرب- و گاهی حلولی ۲۱۴] است مانند مرض و حسن- در فعل ماضی و مضارع یعنی در اخبار-

امّا در امر و نهی، افعال دلالت می‌کنند بر طلب فعل مبادی- مانند صلّ و حجّ- یا ترک مبادی- مانند لا تسرق و لا تضرب- از ذوات یعنی متکلّم از ذوات و مخاطبین می‌خواهد که مبادی را در خارج، ایجاد و یا ترک کنند.

رفع شبهه

[۱]- مصنّف «ره» به مناسبت بحث از فعل، تحت عنوان «ازاحهٔ شبههٔ» تحقیقی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۶۰

بـل یمکن منع دلالـهٔ غیرهمـا من الأفعـال علی الزّمـان إلاـ بالاطلاق و الإسـناد إلی الزّمانیّات، و إلا لزم القول بالمجاز و التّجریـد، عند الإسناد إلی غیرها من نفس الزّمان و المجرّدات [۱].

درباره معنای فعل نموده- البتّه آن تحقیق، ارتباطی به بحث مشتق ندارد-

در السـنه نحویین مشـتهر است که فعـل، دلاـلت بر زمـان دارد، نه تنهـا فعل دلالت بر زمان دارد بلکه اقتران به یکی از ازمنه ثلاثه در حقیقت فعل، اخـذ شـده و نحویین، فعل را چنین تعریف کرده‌اند: «حدّ الفعل انه کلمهٔ تدل علی معنی فی نفسه و مقترنهٔ باحد الازمنهٔ الثّلاثهٔ».

سؤال: آیا بیان نحویین در تعریف فعل- اخذ زمان در آن- صحیح است یا نه؟

جواب: مصنّف فرموده‌اند اشتباه است و آن را به فعل امر و نهی، نقض نموده‌اند که:

فعـل، منحصـر به ماضـی و مضـارع نیست بلکه امر و نهی هم از مصـادیق فعـل هسـتند و هیـچ‌گونه دلاـلتی بر زمان ندارنـد مثلا مفاد «اضرب» طلب ضرب است و به اصطلاح اصولی دلالت بر انشاء طلب وجود ضرب می‌کند و «لا تضرب» صیغه نهی و دلالت بر انشاء طلب ترک ضرب می‌کند و در آنها زمان اخذ نشده.

آری متکلّم و کسـی که می‌گوید اضـرب، «گفتار» او در زمان حال واقع شده و این مطلب غیر از آن است که زمان- زمان حال- در معنای اضرب دخالت داشته باشد.

«زیـد قائم» یک جمله اسـمیّه است که اصـلا دلالت بر زمان ندارد جمله مذکور و اخبار مزبور در زمان حال واقع شده لذا می‌گوئیم: «زمان» در فعل امر و نهی هیچ‌گونه مدخلیّتی ندارد.

خلاـصه: اشـکال مصـنّف به نحویین این است که فعـل امر و نهی با اینکه از افعال هسـتند امّا هیـچ‌گونه دلالتی بر یکی از ازمنه ثلاثه ندارد.

[۱]- مصنّف «ره» دائره اشکال را توسعه داده و فرموده‌اند در فعل ماضی و مضارع

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۶۱

که به عقیده شما- نحویین- به طور واضح، دلالت بر زمان می‌کند، مواردی را ارائه می‌دهیم که بر زمان دلالتی نداشته باشد.

۱- در مواردی که فعل ماضی را به مجرّدات، مانند خداوند متعال، نسبت می‌دهیم.

گاهی شـما می‌گوئیـد «علم زیـد» در این صورت، فعل ماضـی، دالّ بر زمان هست- یعنی فی الزّمان السّابق- امّا اگر گفتید «علم اللّه» در این صورت آن را چگونه معنا می‌کنید آیا درباره خداوند، مسأله زمان مطرح است یعنی «علم فی الزّمان السّابق»؟ خیر.

مجرّدات از مکـان و زمـان و سایر شـئون مادّی، مجرّد هسـتند و از طرفی نمی‌توان گفت اسـناد علم به خداونـد متعال، مجاز است امّا اسناد علم به زید، عنوان حقیقت دارد چون بالوجدان می‌دانیم این چنین نیست.

۲- در مواردی که فعل ماضـی را به نفس زمان اسـناد می‌دهیم مثل اینکه بگوئیم «مضـی الزّمان» شـما در زبان فارسـی آن را چگونه معنا می‌کنیـد آیا معنای جمله مـذکور این است که «گذشـت زمان در زمان گذشـته»؟ زمان که در زمان نمی‌گذرد اگر زمان هم در زمان بگذرد، اتّحاد ظرف و مظروف لازم می‌آید و از طرفی نمی‌توان گفت اگر فعل ماضـی را به زید، اسـناد دهیم حقیقت است امّا اگر به زمان نسبت دهیم، مجاز است.

بی‌مناسبت نیست که به توضیح و عبارت متن کتاب بپردازیم.

قوله «بل یمکن منع دلالهٔ غیرهما من الافعال علی الزّمان الا بالاطلاق و الاسناد[۲۱۵] الی

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۲۶۲

نعم لاـ یبعـد أن یکون لکلّ من الماضـی و المضارع- بحسب المعنی- خصوصـیّهٔ أخری موجبـهٔ للدّلالـهٔ علی وقوع النّسبهٔ، فی الزّمان الماضی فی الماضی، و فی الحال أو الاستقبال فی المضارع، فیما کان الفاعل من الزّمانیّات [۱].

الزّمانیّات».

امکـان دارد که منع کنیم دلاـلت غیر از فعـل امر و نهی- یعنی ماضـی و مضارع- را بر زمان مگر در مواردی که فاعل فعل ماضـی و مضارع از زمانیّات ۲۱۶] باشد.

سؤال: مقصود از کلمه اطلاق و اسناد در عبارت مصنّف چیست؟

الف: مقصود از اطلاق، همان اسناد است ولی این احتمال، بعید است.

ب: مقصود از اطلاق، این است که قرینه‌ای مطرح نباشـد یعنی اگر قرینه‌ای موجود نبود و فاعل هم «زمانی» بود در این صورت، فعل دلالت بر زمان می‌کند در نتیجه از نظر معنا بین اطلاق و اسناد، تفاوت هست.

قوله «و إلا لزم القول بالمجاز و التجرید عند الاسناد الی غیرها من نفس الزمان و المجرّدات».

اگر بگوئیم افعـال در همه موارد، دلاـلت بر زمـان می‌نماینـد- چه در اسـناد به زمـانی چه غیر زمـانی- لاـزم می‌آیـد در اسـناد به غیر زمانیّات- نفس زمان و مجرّدات- قائل به تجرید و مجاز شویم [و هو خلاف الوجدان .

خلاصه اشـکال: با اینکه دلالت فعل ماضی و مضارع از نظر نحویین بر زمان، بسیار واضح است امّا در مواردی که آن را به مجرّدات یا نفس زمان، اسناد می‌دهیم با اشکال مذکور، مواجه هستیم.

[۱]- مصنّف «ره» برای رفع اشکال مذکور، نظریه‌ای دارند که:

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۲۶۳

شما- نحویین- می‌گوئیـد فعل ماضـی دلالت بر زمان گذشـته و مضارع، دلالت بر زمان حال و اسـتقبال می‌کنـد[۲۱۷]. به نظر مـا در هیـچ‌یک از آن دو، زمان، اخـذ نشـده، لکن بعیـد نیست که خصوصـیّتی ۲۱۸] در معنای فعل ماضـی اخـذ شـده باشـد که لازمه آن خصوصیّت این است که اگر فعل ماضی را به زمانی- غیر مجرّد و غیر از نفس زمان- نسبت دهند، منطبق بر زمان گذشته می‌شود امّا اگر آن را به مجرّدات یا نفس زمان نسبت دهند زمان ماضی از آن استفاده نمی‌شود.

سؤال: آن خصوصیّت چیست؟

جواب: مرحوم آقای آخونـد آن خصوصـیّت را ذکر نکرده‌اند امّا آن ویژگی عبارت است از عنوان «تحقّق ۲۱۹] و محقّق بودن» مثلا وقتی می‌گوئیم «ضرب زید» یا «علم زید»- یعنی فعل ماضی را به زمانیّات، نسبت می‌دهیم- در فعل ماضی، عنوان محقّق بودن ضرب و علم هست و منطبق بر زمـان گذشـته می‌شود امّـا هنگـامی که علم را به خداونـد متعـال، نسبت می‌دهیم انطبـاق بر زمـان نـدارد و همچنین وقتی که فعل ماضـی «مضـی» را به زمان، نسبت می‌دهیم معنایش این است که «مضـی» محقّق شـده امّا نه در زمان گذشـته

بنابراین:

عنوان «تحقّق و محقّق بودن» خصوصیّتی است که در فعل ماضی مأخوذ است و نتیجه آن خصوصیّت به حسب موارد مختلف، متفاوت است.

و همچنین در فعل مضارع، خصوصیّت «ترقّب»[۲۲۰] اخذ شده و معنای «یضرب» این

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۶۴

و یؤیّده ۲۲۱] أنّ المضارع یکون مشترکا معنویّا بین الحال و الاستقبال، و لا معنی له إلا أن یکون له خصوص معنی صحّ انطباقه علی کلّ منهما، لا أنّه یدلّ علی مفهوم زمان یعمّهما، کما أنّ الجملة الاسمیّة ک (زید ضارب) یکون لها معنی صحّ انطباقه علی کلّ واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها علی واحد منها أصلا، فکانت الجملة الفعلیّة مثلها [۱].

است که یترقّب الضّرب منتها اگر آن را به زمانیّات نسبت دهیم معنائی پیدا می‌کند که بر زمان حال و استقبال، قابل انطباق است زیرا وقتی می‌گوئیم ما به انتظار ضرب هستیم مفهومش این است که ضرب تاکنون محقّق نشده، ممکن است الآن یا در آینده تحقّق پیدا کند.

خلاصه: خصوصیّت «تحقّق» و «ترقّب» در معنای فعل ماضی و مضارع، اخذ شده که در تمام موارد یکسان است ولی نتیجه آن خصوصیّت به اختلاف فاعل‌ها متفاوت است یعنی اگر فعل ماضی یا مضارع را به زمانیّات، نسبت دهیم بر زمان ماضی یا حال و استقبال منطبق می‌شود بدون اینکه زمان در موضوع له آنها اخذ شده باشد و در مواردی که آنها را به مجرّدات یا نفس زمان نسبت می‌دهیم منطبق بر زمان نمی‌شوند.

[۱]- مؤیّدی بر اینکه دلالت بر زمان در موضوع له فعل، اخذ نشده: بین نحویین، مشهور است که: فعل مضارع مشترک معنوی بین حال و استقبال است.

سؤال: مقصود نحوّیین از جمله مذکور چیست؟ آیا منظورشان این است که در

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۶۵

معنای مضارع، زمانی اخذ شده که آن زمان، اعمّ از حال و استقبال است مثلا معنای جمله «یضرب زید» این است که او عمل ضرب را در غیر از زمان ماضی انجام می‌دهد و غیر از زمان ماضی، یک عنوان عامّی هست که هم شامل حال می‌شود و هم استقبال؟

مسلّما چنان مقصودی ندارند و قابل قبول هم نیست زیرا زمانی نداریم ۲۲۲] که جامع بین حال و استقبال باشد.

بلکه این کلام- ان المضارع یکون مشترکا معنویا بین الحال و الاستقبال- معنائی ندارد جز آن چیزی که ما بیان کردیم که:

در فعل مضارع، خصوصیّتی- ترقّب- وجود دارد که اگر بخواهد اجراء و عملی شود هم بر حال قابل انطباق است و هم بر استقبال و در موضوع له آن زمان حال و استقبال، اخذ نشده و عرفا همچنین است که وقتی شما می‌شنوید که «زید یسافر» با شنیدن کلمه یسافر زمان به ذهن شما خطور نمی‌کند بلکه مطلبی که به ذهن انسان می‌آید این است که مسافرتی برای زید در پیش است که امکان دارد بر زمان حال منطبق شود و ممکن است بر زمان استقبال، انطباق پیدا کند.

مصنّف، مؤیّد دیگری بر کلام خود بیان نموده‌اند که:

نحویین اتفاق دارند که جمله اسمیّه، وضعا دلالت بر زمان ندارد و زمان در موضوع له آن اخذ نشده.

درعین‌حال، خصوصیّتی در آن هست که قابل انطباق بر زمان ماضی و حال و استقبال می‌باشد مثلا نسبت جمله اسمیّه «زید قائم» به ازمنه ثلاثه، مساوی است و بنابراین صحیح است بگوئیم زید ضارب امس، زید ضارب الآن و زید ضارب غدا.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۶۶

و ربما يؤيّد ذلک أنّ الزّمان الماضى فى فعله، و زمان الحال أو الاستقبال فى المضارع، لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة، بل ربما يكون فى الماضى مستقبلا حقيقة، و فى المضارع ماضيا كذلک، و إنّما يكون ماضيا أو مستقبلا فى فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: يجيئنى زيد بعد عام، و قد ضرب قبله بأيّام، و قوله: جاء زيد فى شهر كذا، و هو يضرب فى ذلک الوقت، أو فيما بعده ممّا مضى، فتأمّل جيّدا [۱].

مصنّف فرموده‌اند: «فكانت الجملة الفعلية مثلها».

[۱]- مؤيّد ديگر بر اينكه فعل- بالوضع- دلالت بر زمان ندارد.

سؤال: مقصود از زمان ماضى، حال و استقبال كه در نحو هم از آنها صحبت به ميان مى‌آيد چيست به عبارت ديگر مقصود از زمان ماضى، گذشته نسبت به چه چيز، منظور است؟

جواب: ميزان، زمان تكلّم است. فعل ماضى، نسبت به زمان تكلّم، گذشته است و همچنين در فعل مضارع، ملاک، زمان تكلم است كه مى گويند ...

بنابراين، محور در ماضى و حال و استقبال، زمان تكلّم است. بعد از بيان مقدّمه مذكور، تأييدى نسبت به اصل بحث، بيان مى كنيم كه:

امثله‌اى به شما ارائه مى‌دهيم كه فعل ماضى در استقبال و فعل مضارع در ماضى استعمال شده باشند.

مثال: «يجيئنى زيد بعد عام و قد ضرب قبله بايام». زيد بعد از يک سال، نزد من مى‌آيد درحالى كه چند روز، قبل از آمدنش افرادى را مورد ضرب قرار داده است.

در مثال مذكور «ضرب» به دقت عقليّه، حقيقتا مستقبل است زيرا نه هنوز زيد آمده و نه ضربى تحقق پيدا كرده به عبارت روشن‌تر «ضرب» زيد، نسبت به مجىء زيد گذشته و ماضى است امّا در حقيقت، اصل تحقّق زدن بعدا انجام مى‌پذيرد و مستقبل

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۶۷

ثمّ لا باس ۲۲۳] بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام، لأجل الاطّراد فى الاستطراد فى تمام الأقسام [۱].

حقيقى است و اگر بگوئيم فعل ماضى و ضرب براى دلالت بر خصوص زمان ماضى وضع شده، لازمه‌اش اين است كه استعمال مذكور، مجازى باشد درحالى كه هيچ كس نمى گويد آن استعمال، مجازى است لذا از عدم مجازيّت، كشف مى كنيم كه دلالت بر زمان گذشته در موضوع له فعل ماضى، اخذ نشده.

مثال ديگر: «جاءنى زيد فى شهر كذا و هو يضرب فى ذلک الوقت او فيما بعده ...».

زيد، يک ماه قبل نزد من آمد درحالى كه او مردم را مورد ضرب قرار مى‌داد. در مثال مذكور «يضرب» نسبت به مجىء زيد در حال و استقبال، استعمال شده و الّا در حقيقت در زمان ماضى استعمال شده.

خلاصه: دلالت بر زمان در موضوع له افعال، اخذ نشده و اگر مشاهده مى كنيد كه فعل ماضى بر زمان گذشته و مضارع بر حال و استقبال انطباق پيدا مى كند، به خاطر همان خصوصيّت تحقّق نسبت- در فعل ماضى- و ترقّب نسبت- در فعل مضارع- هست كه به نحو مشروح بيان كرديم. قوله: «فتأمّل جيّدا»[۲۲۴].

[۱]- مصنّف «ره» در امر سوّم فرمودند: مصادر و افعال، خارج از دائره بحث مشتق

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۶۸

فاعلم أنّه و إن اشتهر بين الأعلام، أنّ الحرف ما دلّ على معنى فى غيره، و قد بيّناه فى الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنّك عرفت فيما تقدّم، عدم الفرق بينه و بين الاسم بحسب المعنى، و أنّه فيهما ما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهوميّة، و لا عدم الاستقلال بها، و إنّما الفرق هو أنّه وضع ليستعمل و أريد منه معناه حالة لغيره و بما هو فى الغير، و وضع غيره ليستعمل و أريد منه معناه بما هو هو.

و عليه يكون كلّ من الاستقلال بالمفهوميّة، و عدم الاستقلال بها، إنّما اعتبر فى جانب الاستعمال، لا فى المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ (الابتداء) لو استعمل فى المعنى الآلى، و لفظة (من) فى المعنى الاستقلالى، لما كان مجازا و استعمالا له فى غير ما وضع له، و إن كان بغير ما وضع له [۱].

اصولی هستند و به دنبال آن، استطرادا تحت عنوان «ازاحهٔ شبههٔ» تحقیقی را درباره دلالت یا عدم دلالت فعل بر زمان بیان کردند، سپس فرموده‌اند برای اینکه آن استطراد، مطرد شود بحثی هم درباره اسم و حرف می‌کنیم.

[۱]- تذکّر: مصنّف، تقریبا اصول مطالب این بخش از کتاب تا «رابعها» را در ابتداء کتاب- فی الامر الثانی- مشروحا بیان کرده‌اند و لذا ما هم به اختصار آن را توضیح می‌دهیم.

معنای حرف، بین اعلام چنین مشهور است که: «الحرف ما دلّ علی معنا فی غیره» حرف، کلمه‌ای است که دلالت کند بر معنائی که آن معنا در غیر است مانند «سرت من البصرهٔ الی الکوفهٔ» کلمه «من» حرف است و دلالت بر ابتداء می‌کند امّا نه ابتداء مستقل بلکه ابتدائی که در غیر و حالت و آلت برای سیر و بصره است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: استقلال معنا در اسماء[۲۲۵] و عدم استقلال معنا در حروف،

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۶۹

جزء موضوع له نیست یعنی عنوان استقلال و عدم استقلال در معانی آنها ملاحظه نشده.

اسامی اجناس برای معانی استقلالی وضع شده امّا عنوان استقلال، جزء معنا نیست.

کلمه «الابتداء» برای ابتداء مستقل وضع شده اما عنوان استقلال- در لغت الابتداء- جزء معنا نیست لذا همه قبول دارند که وضع و موضوع له اسماء، عام است.

در حروف هم «حالهٔ و آلهٔ لغیره» و عدم استقلال، جزء معنا و موضوع له حروف نیست.

قبلا هم بیان کردیم که استقلال در اسماء و عدم استقلال در حروف، غرض از وضع است نه اینکه داخل موضوع له باشد «الاسم وضع لیستعمل فی نفسه» اسم و کلمه الابتداء برای ذات ابتداء و معنای ابتداء وضع شده و در حین استعمال فی نفسه استعمال می‌شود.

امّا حروف: کلمه «من» مرادف با کلمه ابتداء هست که «وضع لیستعمل فی غیره» و لحاظ «فی غیره» از کیفیّات استعمال است وقتی انسان، لفظ را اراده و آن را در معنا فانی می‌کند گاهی معنا را مستقلا ملاحظه می‌کند- در اسم- و گاهی فی غیره اراده می‌کند و چیزهائی که از ناحیه استعمال، ناشی می‌شود محال است که در موضوع له و مستعمل فیه اخذ شود زیرا مستلزم دور است لذا به عقیده مصنّف اگر کسی اسمی را به جای حرفی یا حرفی را به جای اسمی- اسمی که با حرفی مترادف است مانند من و ابتداء، الی و انتهاء- استعمال کند استعمال لفظ در غیر موضوع له و مجاز نیست.

اگر لغت ابتداء را به جای من استعمال نمائیم- یا بالعکس ۲۲۶]- استعمال مذکور، در غیر ما وضع له نیست بلکه استعمال به غیر ما وضع له است یعنی واضع، کلمه ابتداء را وضع کرده بود لیستعمل فی نفسه شما در کیفیّت و طریقه استعمال، نظر او را رعایت نکردید

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۷۰

فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلّى طبيعى يصدق على كثيرين، و مقيّدا باللحاظ الاستقلالى أو الآلى كلّى عقلى، و إن كان بملاحظة أن لحاظه وجوده ذهنا كان جزئيّا ذهنيّا[۲۲۷]، فإنّ الشّىء ما لم يتشخّص لم يوجد، و إن كان بالوجود الذّهنى، فافهم و تأمّل فيما وقع فى المقام من الأعلام، من الخلط و الاشتباه، و توهّم كون الموضوع له أو المستعمل فيه فى الحروف خاصّا، بخلاف ما عداه فإنّه عام [۱].

بلکه آن را «بغیر ما وضع له» استعمال نمودید بنا بر آنچه که گفتیم مشخّص شد که:

موضوع لـه اسماء و حروف، هر دو عام است و از این جهت، فرقی ندارند بلکه تفاوتشان در کیفیّت استعمال است. یعنی غرض واضع، این بوده که اسم را مستقلا و بما هو هو و حرف را آلة و حالة لغیره استعمال نمایند.

[۱]- گفتیم قید و لحاظ آلیّت در موضوع له حروف، اخذ نشده و موضوع له حروف هم مانند اسماء، عام است لذا وقتی لحاظ آلیّت- در موضوع له حروف- و لحاظ استقلالیّت- در موضوع له اسماء- مأخوذ نبود نتیجه می‌گیریم که معنا در اسم و حرف فی نفسه- با قطع نظر از استعمال- کلّی طبیعی و قابل صدق بر کثیرین است ۲۲۸] امّا اگر همین

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷۱

و لیت شعری إن کان قصد الآلیّة فیها موجبا لکون المعنی جزئیّا، فلم لا یکون قصد الاستقلالیّة فیه موجبا له؟ و هل یکون ذلک إلا لکون هذا القصد، لیس مما یعتبر فی الموضوع له، و لا المستعمل فیه بل فی الاستعمال، فلم لا یکون فیها کذلک؟ کیف، و إلا لزم أن یکون معانی المتعلّقات غیر منطبقة علی الجزئیّات الخارجیّة؛ لکونها علی هذا کلّیّات عقلیّة، و الکلّیّ العقلیّ لا موطن له إلا الذّهن، فالسّیر و البصرة و الکوفة، فی (سرت من البصرة إلی الکوفة) لا یکاد یصدق علی السّیر و البصرة و الکوفة لتقیّدها[۲۲۹] بما اعتبر فیه القصد فتصیر عقلیّة، فیستحیل

معنا را به لحاظ آلیّت- در حرف- و لحاظ استقلالیّت- در اسم- مقیّد کنند، کلّی عقلی ۲۳۰] می‌شود و درعین‌حال به یک اعتبار، جزئی ذهنی هم هستند و معنای وجودی ذهنی را در ابتدای کتاب در امر ثانی توضیح دادیم.

مصنّف «ره» فرموده‌اند در این مقام تأمّل و دقّت کنید و برای اعلام در این مطلب، خلط و اشتباه واقع شده و آن خلط این بود: بعضی از آنها توهّم کرده‌اند که لحاظ آلیّت در موضوع له حروف، مأخوذ است و در نتیجه موضوع له حروف، خاص است در حالی که غفلت کرده‌اند که لحاظ آلیّت از انحاء استعمال و ناشی از استعمال و ممتنع است که

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷۲

انطباقها علی الأمور الخارجیّة [۱].

دخالت در موضوع له داشته باشد و در امر ثانی در بیان معنای حرف برای شما مشخص شد که وضع و موضوع له حروف، عام است.

[۱]- کاش برای ما معلوم می‌شد که: اگر قصد آلیّت در حرف، باعث جزئیّت معنا شده چرا قصد استقلالیّت در اسم باعث جزئیّت نمی‌شود یعنی اگر لحاظ آلیّت در حرف باعث جزئیّت معنا شده باید در اسم هم قصد استقلالیّت، سبب جزئیّت موضوع له شود و در نتیجه موضوع له هر دو خاص شود نه یکی خاص- حرف- و دیگری عام- اسم-

اگر بگوئید لحاظ استقلالیّت در موضوع له اسم، مأخوذ نیست بلکه متکلّمین در حین استعمال، معنای اسم را استقلالا اراده می‌کنند، جواب می‌دهیم که این مطلب در حرف هم جاری است یعنی موضوع له لغت الابتداء، کلی است ولی مستعملین در حین استعمال،

آن را به نحو آلیّت استعمال می‌کنند و آن را برای ربط بین سیر و بصره به کار می‌برند و قبلا اشاره کردیم که انحاء و طرق استعمال معنا محال است داخل موضوع له باشد زیرا مستلزم دور است چون استعمال، بعد از وضع تحقّق پیدا می‌کند، باید وضعی باشد تا استعمال محقّق شود و ...

خلاصه: چگونه ممکن است قصد آلیّت در حروف، باعث جزئیّت معنا شود امّا قصد استقلالیّت در اسماء، سبب جزئیّت نشود؟

اگر لحاظ و قصد آلیّت در موضوع له حروف، مأخوذ باشد مستلزم این است که معانی متعلّقات حروف- مانند سیر، بصره و کوفه ۲۳۱]- بر خارجیّات، منطبق نشود و مصنّف نظیر همین اشکال را در امر ثانی و در بیان معنای حروف متذکّر شدند- فی قوله «مع أنّه یلزم ان لا یصدق علی الخارجیات ...»-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷۳

و بما حقّقناه ۲۳۲] یوفّق بین جزئیّة المعنی الحرفی بل الاسمی، و الصّدق علی الکثیرین، و إنّ الجزئیّة باعتبار تقیّد المعنی باللحاظ فی موارد الاستعمالات آلیّا أو استقلالیّا، و الکلیة [کلّیّته بلحاظ نفس المعنی، و منه ظهر عدم اختصاص الإشکال و الدّفع بالحرف، بل یعمّ غیره، فتأمّل فی المقام فإنّه دقیق و مزال الأقدام للأعلام، و قد سبق فی بعض الأمور بعض الکلام، و الإعادة مع ذلک لما فیها من الفائدة و الإفادة. فافهم [۱].

رابعها[۲۳۳]: إنّ اختلاف المشتقّات فی المبادئ، و کون المبدأ فی بعضها حرفة و صناعة، و فی بعضها قوّة و ملکة، و فی بعضها فعلیّا، لا یوجب اختلافا فی دلالتها

---

[۱]- از تحقیقات ما برای شما مشخّص شد که: منافاتی ندارد که معنا فی نفسه، کلّی طبیعی و از طرفی جزئی هم باشد.

معنا در حروف، با قطع نظر از استعمال «کلّی» و قابل صدق بر کثیرین است مثلا واضع، لفظ من را برای کلّی ابتداء وضع کرده و از طرفی می‌گوئیم جزئی هم هست یعنی در حین استعمال، متکلّمین به قصد آلیت آن را استعمال می‌کنند.

و همچنین در اسماء، می‌گوئیم معنا فی نفسه کلّی است امّا در حین استعمال که قصد و لحاظ استقلالی به آنها تعلّق می‌گیرد جزئی است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷۴

بحسب الهیئة أصلا، و لا تفاوتا فی الجهة المبحوث عنها، کما لا یخفی، غایة الأمر إنّه یختلف التّلبّس به فی المضیّ أو الحال، فیکون التّلبّس به فعلا، لو أخذ حرفة أو ملکة، و لو لم یتلبّس به إلی الحال، أو انقضی عنه، و یکون ممّا مضی أو یأتی لو أخذ فعلیّا، فلا یتفاوت فیها أنحاء التّلبّسات و أنواع التّعلّقات، کما أشرنا الیه [۱].

امر چهارم

[۱]- بعضی از اعلام در بحث مشتق، تفصیلی داده‌اند که: اگر مبدأ مشتق از قبیل ملکه- مانند اجتهاد- و حرفه و صنعت- مانند خیّاطی و صیاغت- باشد، در این صورت، هیئت مشتق، برای اعمّ از متلبّس و غیر متلبّس، وضع شده یعنی در هر دو حقیقت است امّا اگر از قبیل افعال- مانند اکل، شرب و ضرب- باشد، در این صورت، اطلاق مشتق بر فرد منقضی عنه المبدأ مجاز است.

مثلا کسی که حرفه خود را خیّاطی قرار داده اگر یک سال مسافرت کند و از شغل خود، دست بردارد باز هم حقیقتا بر او عنوان خیّاط، اطلاق می‌شود و همچنین کسی که دارای قوّه استنباط احکام هست ولی فعلا مشغول اکل و نوم هست، بر او حقیقتا عنوان

مجتهد، اطلاق می‌شود با اینکه او متلبّس به لباس اجتهاد نیست. به‌خلاف کلمه «اکل» که از مبدأ آن فعلیّت اکل، اراده شده و ...

مصنّف «ره» برای ردّ تفصیل و توهّم مذکور فرموده‌اند:

اختلاف مشتقّات در مبادی- و اینکه از بعضی از مبادی، حرفه، از بعضی ملکه و از بعضی فعلیّت، اراده شده- موجب اختلاف در دلالت هیئت مشتق و باعث اختلاف در جهت بحث ۲۳۴] ما نمی گردد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷۵

به عبارت دیگر، اختلاف مبادی از نظر معنا باعث اختلاف انحاء تلبّس می‌شود یعنی تلبّس به مبدأ در مشتقّی که از آن حرفه و شغل اراده شده با تلبّس به مبدأ در مشتقّی که از آن فعلیّت یا ملکه اراده شده متفاوت است.

بیان ذلک: کلمه «مجتهد» مشتقّی است که از مبدأ آن قوّه و ملکه اراده شده، فردی که دارای قوّه اجتهاد هست و لو بالفعل مشغول اجتهاد و استنباط نباشد- مثلا در حالت خواب باشد- متلبّس به ملکه اجتهاد هست و در حالت نوم، عنوان مجتهد حقیقتا بر او صادق است و نسبت به او زمانی تلبّس، منقضی می‌شود که مثلا بر اثر کهولت سن، حالت نسیان به او دست دهد و ملکه اجتهاد از او زائل شود که در این صورت باید ببینیم آیا اطلاق عنوان مجتهد- به اعتبار سابق- بر او حقیقت است یا مجاز.

به کسی که بنا گذاشته که از طریق خیّاطی ارتزاق کند، عنوان خیّاط می‌دهند و لفظ مذکور دلالت بر حرفه و شغل می کند حال اگر او مدّتی به مسافرت رود و خیّاطی نکند، اطلاق «خیّاط» بر او حقیقتا صادق است یعنی او متلبّس به مبدأ هست و نسبت به او زمانی تلبّس، منقضی می گردد که او تغییر شغل دهد در این صورت باید ببینیم آیا اطلاق عنوان «خیّاط» بر او- به اعتبار سابق- حقیقت است یا مجاز.

گاهی هم ممکن است از مبدأ یک مشتق معد بودن و آلیّت اراده شود مثلا کلمه «مفتاح» یکی از مشتقّات اصولی است، بر کلیدی که هنوز قفلی را باز نکرده، حقیقتا عنوان مفتاح اطلاق می‌شود زیرا صلاحیّت و شأنیّت فتح را دارد امّا اگر آن کلید آهنی را در کوره آهنگری ذوب کردیم بعد به صورت یک قطعه آهن درآمد، در این صورت باید ببینیم آیا اطلاق مفتاح به اعتبار سابق برآن حقیقت است یا مجاز بنابراین، اختلاف تلبّسات، ضرری به جهت بحث- که آیا مشتق برای خصوص متلبّس بالمبدا وضع شده یا اعمّ از متلبّس و منقضی- وارد نمی کند لذا تمام مشتقّات، داخل محلّ نزاع

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷۶

خامسها: إنّ المراد بالحال فی عنوان المسألة، هو حال التلبّس لا حال النّطق ضرورة أنّ مثل (کان زید ضاربا أمس) أو (سیکون غدا ضاربا) حقیقة إذا کان متلبّسا بالضّرب فی الأمس، فی المثال الأوّل، و متلبسا به فی الغد فی الثّانی، فجری المشتقّ حیث کان بلحاظ حال التّلبّس، و إن مضی زمانه فی أحدهما، و لم یأت بعد فی آخر، کان حقیقة بلا خلاف [۱].

هستند زیرا اگر مبدأ مشتق ۲۳۵] برای قوّه و ملکه وضع شده باشد متلبّس فعلی دارد و آن کسی است که مثلا- ملکه اجتهاد را تحصیل کرده- فعلا- و منقضی عنه المبدأ هم دارد و آن کسی است که فرضا به خاطر نسیان، ملکه‌اش از بین رفته و عنوان من لم یتلبّس هم دارد و آن کسی است که عنوان مجتهد به اعتبار آینده بر او اطلاق شود و به‌همین‌جهت جمیع اقوال در آن جاری است- و همچنین در سایر مبادی-

خلاصه: همان‌طور که بیان کردیم، تلبّس و انقضاء با اختلاف مبادی، متفاوت می‌شود ولی اختلاف مزبور سبب نمی‌شود که مدلول هیئت مشتق تفاوت کند و بگوئیم اگر مبدأ مشتق از قبیل قوّه، ملکه، حرفه یا صنعت باشد در این صورت، مشتق برای اعم وضع شده و نسبت به متلبّس و منقضی حقیقت است امّا اگر از مبدأ، فعلیّت اراده شود، در این صورت، اطلاق مشتق بر منقضی عنه المبدأ مجاز است و ...

امر پنجم

[۱]- ابتدای بحث مشتق هم بیان کردیم که محلّ نزاع در باب مشتق این است که:

هل المشتقّ حقیقهٔ فی خصوص ما تلبّس بالمبدا فی «الحال» او فی الاعم؟

و مقصود ما در امر پنجم، این است که ببینیم منظور از کلمه «حال» چیست آیا

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۷۷

مقصود از کلمه حال، حال نطق- مقابل ماضی و مستقبل- می‌باشد؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند مقصود از کلمه «حال»، حال نطق- زمان حال- نیست.

توضیح ذلک: «حال» دارای اطلاقاتی هست از جمله: الف: گاهی اطلاق می‌شود و مراد از آن حال صدور و حال تلبّس ذات به مبدأ است.

ب: گـاهی هم اطلاـق می‌شود و مراد از آن، حـال جری، حال اطلاق و حال نسـبت است- که متکلّم اتّصاف را به ذات، نسـبت داده است-[۲۳۶]

إیضاح الکفایهٔ ؛ متن ج ۱ ؛ ص ۲۷۷

معنای مذکور گاهی با یکدیگر متّحد و جمع می‌شوند.

مثال: ۱- «زید ضارب الآن» در مثال مذکور، هم حال نسبت و اطلاق، الآن است و هم حال صدور و تلبّس، الآن است.

۲- «کان زید ضاربا امس» در مثال مزبور، حال تلبّس، امس است و هم حال اطلاق و نسبت.

۳- «سیکون زیـد ضاربا غـدا» در مثال اخیر، حال تلبّس، فردا می‌باشد و اطلاق هم به ملاحظه فردا است بنابراین در مثالهای مذکور، «حال تلبّس» و «حال اطلاق و نسبت» متّحـد است یعنی حکم به ضاربیّت- غـدا- یا ضاربیّت- امس- شده است نه اینکه حکم کرده باشند به ضاربیّت الآن به ملاحظه صدور ضرب در امس یا غد.

گاهی حال اطلاق و حال تلبّس با هم مختلف می‌شوند.

مثال: «زید ضارب»- به ملاحظه ضرب سابق یا ضرب غد-

بعد از ذکر مقدّمه مذکور، مقصود مصنّف «ره» مشخّص می‌شود که:

اگر حـال اطلاق و حال نسـبت متکلّم با حال صـدور و تلبّس متّحـد شـد- ماننـد امثله سه‌گانه مـذکور- تردیـدی نیست که همه آنها حقیقت می‌باشند[۲۳۷] نه مجاز گرچه تلبّس به

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۷۸

و لا ینافیه ۲۳۸] الاتّفاق علی أنّ مثل (زید ضارب غدا) مجاز، فإنّ الظّاهر أنّه فیما إذا کان الجری فی الحال، کما هو قضیّهٔ الإطلاق، و الغـد إنّمـا یکون لبیـان زمـان التّلبّس، فیکون الجری و الاتّصـاف فی الحـال و التّلبّس فی الاسـتقبال و من هنا ظهر الحال فی مثل (زید ضارب أمس) و أنّه داخل فی محلّ الخلاف و الاشکال. و لو کانت لفظهٔ (أمس) أو (غد) قرینهٔ علی تعیین زمان النّسبهٔ و الجری أیضا کان المثالان حقیقهٔ.

و بالجملـهٔ: لاـ ینبغی الإشـکال فی کـون المشـتقّ حقیقـهٔ، فیمـا إذا جری علی الـذّات بلحـاظ حـال التّلبّس، و لـو کـان فی المضـیّ أو الاستقبال، و إنّما الخلاف فی کونه حقیقهٔ فی خصوصه، أو فیما یعمّ ما إذا جری علیها فی الحال بعد ما انقضی عنه التّلبّس، بعد الفراغ

عن كونه مجازا فيما إذا جرى عليها فعلا بلحاظ حال التّلبّس فى الاستقبال [۱].

مبدأ در بعضی امس و در بعضی غد است زیرا متکلّم، ضاربیّت غد یا امس را به ذات- زید- نسبت داده است.

خلاصه: مراد از لفظ «حال» در عنوان مسئله، حال تلبّس است نه حال نطق زیرا می‌بینیم در این دو مثال- کان زید ضاربا امس، سیکون زید ضاربا غدا- با اینکه زید در حال نطق، متلبّس به ضرب نیست، درعین‌حال همه، اتّفاق دارند که آن دو مثال، حقیقت است نه مجاز درحالی‌که اگر مراد از لفظ «حال» حال نطق باشد، نباید اتّفاقی بر حقیقت بودن آن دو مثال باشد بلکه باید مثال اوّل در دائره خلاف و نزاع و مثال دوّم قطعا مجاز باشد.

[۱]- اشکال: شما- مرحوم آقای آخوند- در ابتدای بحث مشتق در تحریر محل نزاع

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۲۷۹

فرمودید: «... بعد الاتّفاق على كونه [ای المشتق مجازا فيما يتلبّس به [ای المبدأ] فی الاستقبال» یعنی چنانچه ذاتی- زید- در آینده می‌خواهد تلبّس به مبدئی مانند ضرب، پیدا کند ولی ما به لحاظ اینکه او مثلا فردا اشتغال به ضرب پیدا می‌کند، الآن عنوان ضارب را بر او منطبق نمائیم و بگوئیم «زید ضارب غدا» بلا اشکال، استعمال آن مشتق، مجاز است نه حقیقت.

مثال دیگر: اگر به کسی که امروز وارد حوزه علمیّه شده تا تحصیل کند، عنوان مجتهد را اطلاق نمائیم به اعتبار اینکه او سی سال دیگر ملکه اجتهاد را کسب می‌کند، قطعا استعمال مشتق در آن فرد، مجاز است نه حقیقت.

امّا شما در بحث فعلی و در امر پنجم فرمودید در جمله «سیکون زید ضاربا غدا»، اطلاق ضارب بر زید، حقیقت است.

خلاصه: ابتدای بحث مشتق فرمودید اطلاق ضارب بر زید در جمله «زید ضارب غدا» قطعا[۲۳۹] مجاز است ولی اکنون فرمودید اطلاق ضارب بر زید در جمله «سیکون زید ضاربا غدا» قطعا[۲۴۰] حقیقت است و بین دو کلام شما منافات هست.

جواب: کلام فعلی ما با اتّفاق علماء که «زید ضارب غدا» مجاز است منافاتی ندارد زیرا جمله «زید ضارب غدا» که اتّفاق بر مجازیّت آن شده از قبیل امثله قسم دوّم ما هست که «حال نسبت با حال تلبّس» مختلف است و حکم به ضاربیّت الآن شده به ملاحظه اتّصاف و تلبّس در غد به‌خلاف جمله «سیکون زید ضاربا غدا» که (حال تلبّس) و (حال نسبت) متّحد است.

و از اینجا معلوم شد که در جمله «زید ضارب امس» هم اگر اطلاق و نسبت، الآن

إیضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸۰

و يؤيّد ذلك اتّفاق أهل العربيّة على عدم دلالة الاسم على الزّمان، و منه الصّفات الجارية على الذّوات [۱].

باشد به ملاحظه تلبّس در امس پس در حقیقت بودن آن، اتّفاق نیست بلکه محلّ نزاع هست.

نتیجه: پاسخ سؤالی را که در اوّل امر پنجم مطرح کردیم برای شما مشخص شد که:

مقصود از کلمه «حال» «حال تلبّس و حال صدور» است نه حال نطق.

جمع‌بندی: در جمله «زید ضارب امس» دو نحو، اسناد متصوّر است.

الف: الآن حکم به ضاربیّت امس کنیم، در این صورت بلا شبهه حقیقت [۲۴۱] است.

ب: الآن حکم به ضاربیّت نمائیم به ملاحظه صدور ضرب در امس، این مورد، محل نزاع و بحث است.

و همچنین در مثال «زید ضارب غدا» دو نحو، اسناد، متصوّر است.

الف: الآن حکم به ضاربیّت غد کنیم در این صورت، حقیقت است.

ب: الآن حکم به ضاربیّت نمائیم به ملاحظه ضاربیّت در غد، در این صورت بالاتفاق مجاز است.

[۱]- مصنّف «ره» مؤیّدی [۲۴۲] اقامه نموده‌اند که مراد از کلمه «حال» در بحث مشتق، حال تلبّس است نه حال نطق:

اهل عربیّت، اتّفاق کرده‌اند که اسم دلالتی بر زمان ندارد و می‌دانید که مشتقاتی که بر ذوات، حمل می‌شوند مانند اسم فاعل و مفعول از اقسام اسم هستند.

اگر مراد از کلمه «حال» در عنوان نزاع، حال نطق باشد نه حال تلبّس لازمه‌اش این

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۸۱

و لا ينافيه اشتراط العمل فی بعضها بكونه بمعنى الحال، أو الاستقبال؛ ضرورة أنّ المراد الدلالة على أحدهما بقرينة، كيف لا؟ و قد اتّفقوا على كونه مجازا فی الاستقبال [۱].

است که مشتق- ضارب- دلالت بر زمان حال نماید درحالی‌که این، خلاف اتّفاق اهل عربیّت است و آنها معتقدند که اسم دلالتی بر زمان ندارد.

[۱]- اشکال: اتّفاق اهل عربیّت- بر عدم دلالت اسم بر زمان- با کلام نحویین منافات دارد زیرا در علم نحو خوانده‌ایم که بعضی از صفات مانند اسم فاعل و مفعول عمل فعل خود را انجام می‌دهند مشروط بر اینکه دلالت بر زمان حال یا استقبال کنند[۲۴۳] و چنانچه دلالت بر زمان ماضی نمایند لا یعمل عمل الفعل.

وجه منافات: ظاهر کلام نحویین، این است که بعضی از مشتقّات مانند اسم فاعل و مفعول دلالت بر زمان حال یا استقبال دارد درحالی‌که اهل عربیّت، اتّفاق بر عدم دلالت اسم بر زمان دارند.

جواب: اهل عربیّت، اتّفاق نموده‌اند که اسم «بالوضع» دلالتی بر زمان ندارد نه اینکه «مطلقا» دلالتی بر زمان ندارد و لو بالقرینه. بنابراین مانعی ندارد که قرینه‌ای قائم شود بر دلالت اسم فاعل بر زمان- مجازا- لذا می‌گوئیم اسم فاعل و مفعول با قرینه، دلالت بر زمان حال یا استقبال می‌کند و یعمل عمل الفعل و اتفاق اهل عربیّت، منافاتی با این‌گونه دلالت ندارد. مصنّف در عبارت مذکور فرموده‌اند «... کیف لا و قد اتّفقوا علی کونه مجازا فی الاستقبال»[۲۴۴].

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۸۲

لا يقال: يمكن أن يكون المراد بالحال فی العنوان زمانه، كما هو الظّاهر منه عند إطلاقه، و ادّعى أنّه الظّاهر فی المشتقّات، إمّا لدعوى الانسباق من الإطلاق، أو بمعونة قرينة الحكمة [۱].

---

[۱]- اشکال: ممکن است که مراد از کلمه «حال» در محلّ نزاع، زمان نطق و زمان حال- که در مقابل ماضی و مستقبل اطلاق می‌شود- باشد نه حال تلبّس و دو دلیل- دو وجه- بر ادّعای مذکور داریم:

۱- لفظ «حال» عند الاطلاق، ظهور در زمان حال و زمان نطق دارد نه حال تلبّس.

۲- تمام مشتقّات- مانند اسم فاعل و مفعول- «ظهور» در زمان حال دارند.

سؤال: منشأ ظهور مذکور چیست؟

الف: تبادر[۲۴۵]: مشتق، عند الاطلاق منصرف به زمان حال است یعنی وقتی می‌گوئیم «زید اکل» یا «زید ضارب» به ذهن انسان، انسباق پیدا می‌کند که الآن زید، خورنده یا زننده است.

ب: مقدّمات حکمت: اگر مراد متکلّم از مشتق غیر از زمان حال بود، لازم بود که آن را بیان کند و چون بیان ننموده پس مرادش از مشتق، زمان حال بوده- اطلاق منطبق بر زمان حال می‌شود- زیرا اگر متکلّم بخواهد، بیان کند که «زید ضارب غدا یا امس» باید کلمه امس یا غد را ذکر کند امّا در جمله «زید ضارب الآن» نیازی به قید «الآن» نیست و صرف اطلاق کلام، منطبق بر زمان حال

می‌شود لـذا می گوئیم زمان حال نیازی به بیان زائد ندارد به خلاف ماضـی و اسـتقبال که محتاج به بیان زائد است بنابراین، مقدّمات حکمت، اطلاق را ثابت می کند و اطلاق، منطبق بر فردی می‌شود که نیاز به بیان زائد ندارد- یعنی زمان حال-

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۸۳

لأنّا نقول: هـذا الانسـباق، و إن کان مما لا ینکر، إلا أنّهم فی هذا العنوان بصدد تعیین ما وضع له المشـتق، لا تعیین ما یراد بالقرینهٔ منه [۱].

سادسـها: إنّه لا أصل فی نفس هـذه المسألـهٔ یعوّل علیه عنـد الشّک، و أصالـهٔ عـدم ملاحظـهٔ الخصوصـیّهٔ، مع معارضـتها بأصالـهٔ عدم ملاحظهٔ العموم، لا دلیل علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له [۲].

---

[۱]- جواب: ظهور مشـتق در زمـان حال، قابل انکار نیست لکن کلام علماء و اصولیّون در این مقام، بیان «مراد» از مشـتق نیست بلکه مقصودشـان بیـان «موضوع له» مشـتق است به عبـارت دیگر، تبـادر اطلاـقی یا مقـدّمات حکمت، مراد از مشـتق را بیان می کنـد یعنی مشـخّص می کند که مقصود متکلّم از کلمه «ضارب» در جمله «زید ضارب» چیست آیا زید در زمان حال، ضارب است یا استقبال و اصولیّون در محـلّ بحث- هـل المشـتق حقیقـهٔ فی خصوص ما تلبّس بالمبـدا فی الحال ام فی الاعم- در صـدد بیان موضوع له مشـتق هستند و مقدّمات حکمت یا تبادر اطلاقی مراد از مشتق را عند التّخاطب معلوم می کنند نه موضوع له آن را.

خلاصه: به وسیله تبادر اطلاقی یا مقدّمات حکمت، مراد متکلّم معلوم می‌شود نه موضوع له لفظ ضارب و امثال آن.

امر ششم

[۲]- محلّ نزاع در بحث مشتق این بود که «هل المشتق حقیقهٔ فی خصوص ما تلبّس بالمبدا فی الحال ام فی الاعم»؟

مقصود ما در امر شـشم، این است که: اگر نتوانستیم از طریق دلیل- ماننـد تبادر، صـحّت سـلب و ...- یکی از دو طرف نزاع را ثابت کنیم و برای ما مشخّص نشد که آیا مشتق در خصوص متلبّس به مبدأ، حقیقت است یا در اعم از متلبّس و منقضی، در این

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۸۴

صورت آیا در مسأله اصولی- بحث مشـتق- اصل لفظی یا قاعـده‌ای داریم که با آن یکی از دو طرف محلّ نزاع را ثابت کنیم یا نه و برفرض که اصل یا قاعده‌ای نداشتیم، مقتضای اصل عملی ۲۴۶] در «فروع فقهیّه» چیست؟

توضیح ذلک: دو اصل یا قاعده در محلّ بحث، ذکر شده، باید ببینیم آن دو مقبول است یا مردود.

الف: اصالت عدم ملاحظه خصوصـیّت: گفته‌اند می‌دانیم که واضع، هیئت مشتق را برای متلبّس به مبدأ وضع کرده لکن شک داریم که آیا خصوصـیّتی برای حال تلبّس، قائل شد و خصوص حال تلبّس- در حال نسبت- را در موضوع له مشتق ملاحظه کرد یا نه، لذا مقتضای اصل مـذکور، این است که واضع، خصوصـیّتی برای حال تلبّس، لحاظ ننموده و نتیجه اصل عـدم ملاحظه خصوصـیّت، این است که مشتق برای اعم وضع شده باشد.

اشکال: «اوّلا» اصل مذکور با اصالت عدم ملاحظه عموم، معارض است زیرا در مسأله مشتق، امر، بین دو طرف، دائر است، نمی‌دانیم آیا واضع، ملاحظه خصوص- متلبّس بالمبدا فی حال النّسبهٔ- را نموده یا عموم- اعم از متلبّس و منقضی- را لحاظ کرده است چون در حال وضع بالاخره یکی از دو طرف را ملاحظه نموده و شـما که اصالت عـدم ملاحظه خصوصیّت را جاری می کنیـد، کسـی که مخالف شما هست، اصالت عدم ملاحظه عموم را جاری می‌نماید و در نتیجه، دو اصل مذکور، تعارض و تساقط می کنند.

بیان مذکور به توضیحی نیاز دارد که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸۵

اشکال: عموم و خصوص با یکدیگر تعارضی ندارند، خصوص، مطلبی زائد بر عموم است «حیوان ناطق» مطلبی زائد بر حیوان است اگر شما شک نمائید، شکتان راجع به ملاحظه خصوصیّت و عدم ملاحظه خصوصیّت است و الا اصل عموم که عبارت از حیوانیّت است بلا اشکال لحاظ شده لذا فقط اصلی که جاری می‌شود عبارت از اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت است و معارضی هم ندارد- نمی‌توانید اصالت عدم ملاحظه عموم را معارض قرار دهید- شما می‌دانید که عموم، رعایت شده ولی نمی‌دانید خصوص، لحاظ شده است یا نه.

جواب: «عموم» در ما نحن فیه مانند «عموم» درباره حیوان و ناطق نیست این عموم، خودش لحاظ شده چون یقین داریم که مشتق، نسبت به زمان مستقبل، مجاز است- یک مورد خاص، مسلّما داخل بحث نیست- لذا امر، دائر بین این است که آیا معنائی را که واضع در نظر گرفته- که مسلّما زمان استقبال از آن خارج است- یک معنائی است که فقط منطبق بر متلبّس می‌شود یا اینکه بر متلبّس و منقضی انطباق پیدا می‌کند و اگر شما اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت را جاری کنید ما هم اصالت عدم ملاحظه عموم را جاری می‌نمائیم لذا ما نحن فیه را نمی‌توان به «حیوان ناطق» قیاس کرد و گفت عمومش مسلّم لکن خصوصش مورد تردید است، نه، در محلّ بحث هر دو طرف محل تردید است.

ثانیا: تعیین کنید که اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت چه نوع اصلی است و چه دلیلی بر اعتبارش دارید.

آیا اصل مذکور، مانند اصالت الحقیقت و اصالت عدم القرینة، یک اصل عقلائی است و یا اینکه یک اصل شرعی است و از طریق دلیل استصحاب- لا تنقض الیقین بالشّک- باید استفاده شود؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸۶

خلاصه: اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت هل هو اصل عقلائی ام شرعی؟

اگر بگوئید اصل مذکور یکی از اصول عقلائی است به شما پاسخ می‌دهیم که:

عقلاء در «تعیین موضوع له» و در مواردی که موضوع له لفظی مردّد بین خاص و عام باشد، اصلی بنام اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت ندارند شما هم می‌توانید به عقلاء مراجعه کنید و بگوئید موضوع له لفظی برای ما مشخّص نیست- که آیا خاص است یا عام- وظیفه ما چیست آنها اصلی به نام عدم ملاحظه خصوصیّت به شما ارائه نمی‌دهند.

آری اگر موضوع له یک لفظ، مشخّص باشد امّا شما در مراد متکلّم، شک داشته باشید در این صورت می‌توانید به اصالت عدم ملاحظه خصوصیّت- اصالت العموم- تمسّک کنید. مثلا مولا گفته «اکرم العلماء» می‌دانیم که کلمه «العلماء» جمع و دارای الف و لام هست و دلالت بر عموم می‌کند لکن تردید داریم که آیا مراد متکلّم از «العلماء» گروه خاصّی از علماء بوده یا نه در این صورت، برای تعیین مراد مولا، اصالت عدم خصوصیّت- اصالت العموم- جاری نموده و می‌گوئیم مقصود او تمام علماء هست ولی در باب مشتق، بحث ما در تعیین «مراد متکلّم» نیست بلکه در تشخیص و تعیین «موضوع له» هیئت مشتق، نزاع داریم و در چنین بحثی عقلاء، اصلی به نام اصالت عدم خصوصیّت ندارند.

و چنانچه بگوئید مقصود از اصل مذکور، یک اصل شرعی است یعنی همان‌طور که در سایر موارد به وسیله لا- تنقض الیقین بالشّک، استصحاب، جاری می‌کنیم در محلّ بحث هم «لا تنقض» دلیل بر استصحاب هست و جریان استصحاب چنین است که:

واضع، قبل از آنکه بر کرسی وضع قرار گیرد و هیئت مشتق را وضع کند، بلا اشکال، لحاظ خصوصیّت نکرده بود وقتی در مقام وضع برآمد و خواست هیئت مشتق را وضع کند تردید می‌کنیم که آیا لحاظ خصوصیّت نمود یا نه، در نتیجه، استصحاب

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸۷

و أمّا ترجیح الاشتراک المعنویّ علی الحقیقة و المجاز. إذا دار الأمر بینهما لأجل الغلبة، فممنوع؛ لمنع الغلبة أولا، و منع نهوض حجّة

علی التّرجیح بها ثانیا [۱].

عدم لحاظ خصوصیّت را جاری نموده و می‌گوئیم مشتق برای خصوص متلبّس به مبدأ وضع نشده بلکه برای اعم، وضع شده در این صورت، پاسخ ما به شما این است که:

در محلّ بحث، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا مجرای استصحاب، جائی است که یا خود مستصحب، حکم شرعی باشد- مانند استصحاب وجوب یا حرمت- یا اگر نفس مستصحب، حکم شرعی نیست، موضوع ۲۴۷] حکم شرعی باشد یعنی خودش دارای یک اثر شرعی باشد و در محلّ بحث، عدم ملاحظه خصوصیّت، دارای اثر شرعی نیست.

هیچ آیه و روایتی اثری را بر عدم ملاحظه خصوصیّت بار ننموده لذا استصحاب عدم ملاحظه خصوصیّت، در محل بحث جاری نمی‌شود.

[۱]- ب: گفته‌اند در بحث مشتق، امر، دائر است بین «اشتراک معنوی» و «حقیقت و مجاز» اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد یک اشتراک معنوی ۲۴۸] بین متلبّس و منقضی، تحقّق دارد و چنانچه مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت باشد در نتیجه، نسبت به منقضی، مجاز می‌شود پس امر، دائر بین «اشتراک معنوی» و «حقیقت و مجاز» است و ترجیح در جانب اشتراک معنوی هست زیرا اشتراک معنوی نسبت به «حقیقت و مجاز» غلبه دارد پس می‌گوئیم مشتق در اعم، حقیقت است.

اشکال: نه صغرای قضیّه را قبول نداریم و نه کبرای آن را یعنی:

اوّلا نمی‌پذیریم که غلبه با اشتراک معنوی باشد شما ملاحظه کنید نوع استعمالات،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸۸

و أمّا الأصل العملی ۲۴۹] فیختلف فی الموارد، فأصالة البراءة فی مثل (أکرم کلّ عالم ۲۵۰]) یقتضی عدم وجوب إکرام ما انقضی عنه المبدأ قبل الإیجاب، کما أنّ قضیّة الاستصحاب وجوبه لو کان الإیجاب قبل الانقضاء [۱].

مجازی است و چه‌بسا مجاز، بیش از حقیقت باشد چگونه می‌توانید بگوئید در دوران امر، بین اشتراک معنوی و «حقیقت و مجاز» به خاطر «غلبه» اشتراک معنوی ترجیح دارد هیچ‌گونه غلبه‌ای وجود ندارد.

ثانیا برفرض که غلبه با اشتراک معنوی باشد، آن غلبه چه اثری دارد شما می‌گوئید «الظّنّ یلحق الشّیء، بالاعمّ الاغلب» ما هم می‌گوئیم «الظّنّ یلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب» اما حجّیّت مظنّه از کجا ثابت شده، نفس مظنّه، دلیل بر حجّیّت لازم دارد و اصل اوّلی در باب ظنون، عدم حجّیت است.

خلاصه: نمی‌توان با قاعده اخیر، ثابت کرد که مشتق در اعم از متلبّس و منقضی حقیقت است.

جمع‌بندی: در بحث مشتق- بحث اصولی- نتوانستیم با دو اصل یا دو قاعده مذکور در مورد شک در موضوع له هیئت مشتق، مشکلی را حل نمائیم.

[۱]- در مسأله اصولی- در تعیین موضوع له مشتق- با قاعده یا اصل عملی نتوانستیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۸۹

موضوع له هیئت مشتق را تعیین کنیم. حال اگر در یک مسأله فقهیّه و فرعیّه، مردّد شدیم و ندانستیم آیا مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است یا در اعمّ از متلبّس و منقضی وظیفه ما چیست؟

همیشه در مسائل فقهی و فرعی در پایان امر و نبودن دلیل اجتهادی اصول عملیّه، وظیفه ما را مشخّص می‌کند، در بحث مشتق به حسب موارد به اصول عملیّه مختلفی رجوع می‌کنیم گاهی به اصل برائت، تمسّک می‌نمائیم و نتیجه‌اش این است که:

جریان اصل برائت با قول به خصوص متلبّس، منطبق می‌شود- مشتق در خصوص متلبّس حقیقت است نه در اعم-

سؤال: در چه مواردی اصل برائت جاری می‌کنید؟

جواب: مثلاـ مولاـ با جمله «اکرم کلّ عالم» وجوب اکرام هر عالمی را صادر نموده کلمه «عالم» مشتق است و ما نمی‌دانیم عالم بر کسی اطلاق می‌شود که در همان حال، تلبّس به مبدأ علمی داشته باشد یا اینکه اگر کسی فرضا دو روز قبل هم عالم بوده ولی الآن به‌سبب عروض نسیان، علمش را از دست داده، باز هم اکنون عنوان عالم بر او تطبیق می‌کند و در نتیجه، تردید داریم که: آیا خطاب مذکور، دلالت بر وجوب اکرام زید که تا دیروز عالم بوده- و فعلا علمش زائل شده- می‌نماید یا نه؟

وظیفه ما چیست؟

در این فرض می‌توان به اصالت البراءة تمسّک نمود زیرا می‌دانیم عمرو، بکر و خالد که از علماء فعلی هستند، وجوب اکرام دارند امّا نسبت به زید که در حال صدور «اکرم کلّ عالم» علمش را از دست داده، و قبلا متلبّس به علم بوده، تردید داریم که آیا وجوب اکرام دارد یا نه چون در مسأله اصولی- بحث مشتق- برای ما مشخّص نشد که مشتق، حقیقت در اعم است یا نه.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۰

آری اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد، زید، وجوب اکرام دارد ولی چون در مسأله اصولی، این مطلب مشخّص نشد، لذا مردّد هستیم که آیا زید، وجوب اکرام دارد یا نه، در این صورت، اصالة البراءة جاری نموده و می‌گوئیم: زیدی که در حال صدور خطاب، تلبّس به مبدأ علمی نداشت، الآن هم به مقتضای اصل برائت، وجوب اکرام ندارد و نتیجه جریان اصل برائت با قول به خصوص متلبّس، منطبق می‌شود.

فرع دیگر: فرض کنید که زید در حال صدور خطاب- اکرم کلّ عالم- عالم بود و شما به ترتیب، مشغول اکرام علماء شدید لکن فردا که نوبت به اکرام زید رسید او به علّت نسیان، علمش را از دست داد و دیگر متلبّس به علم نبود در این صورت وظیفه چیست؟

در فرع مذکور، استصحاب وجوب اکرام زید، جاری می‌شود زیرا: هنگام صدور خطاب، وجوب اکرام، شامل زید شد- چون متلبّس به مبدأ علمی بود- امّا بعدا که به سبب نسیان، علمش زائل شده و منقضی عنه المبدأ گشته، ما تردید می‌کنیم که آیا او وجوب اکرام دارد یا نه، در این صورت، استصحاب وجوب جاری می‌شود[۲۵۱] و حکم می‌نماید زیدی که انقضی عنه المبدأ، اکنون وجوب اکرام دارد.

در فرض مذکور، نتیجه جریان اصل عملی با قول به اعم تطبیق می‌کند.

اشکال: زید در حال صدور خطاب، دارای عنوان عالمیّت بود بعدا به‌سبب نسیان، علمش را از دست داد- انقضی عنه المبدأ- لذا چون احتمال می‌دهیم که مشتق در اعم حقیقت باشد، پس محتمل است که عنوان عالمیّت زید، محفوظ باشد و به‌همین‌جهت عالمیّت زید را استصحاب می‌نمائیم و در نتیجه می‌گوئیم او وجوب اکرام دارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۱

فإذا عرفت ما تلونا علیک، فاعلم أنّ الأقوال فی المسألة و إن کثرت، إلّا أنّها حدثت بین المتأخّرین بعد ما کانت ذات قولین بین المتقدمین لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مبادیه فی المعنی، أو بتفاوت ما یعتریه من الأحوال، و قد مرّت الإشارة إلی أنّه لا یوجب التّفاوت فیما نحن بصدده، و یأتی له مزید بیان فی أثناء الاستدلال علی ما هو المختار، و هو اعتبار التّلبّس فی الحال [۲۵۲]، و فاقا لمتأخّری الأصحاب و الأشاعرة، و خلافا لمتقدّمیهم و المعتزلة، و یدلّ علیه تبادر خصوص المتلبّس بالمبدا فی الحال، و صحّة السّلب مطلقا عمّا انقضی عنه، کالمتلبّس به فی الاستقبال [۱].

جواب: استصحاب در اموری که از نظر معنا و مفهوم، مردّد باشد جاری نمی‌شود.

مثـال: مسـأله‌ای بین فقهـاء شـیعه و اهل سنّت هست که: آیا پایان نهار به غروب شـمس است یا به زوال حمره مشـرقیّه، فرضا غروب شمس تحقّق پیـدا کرده و مـا شـک داریم که آیا عنوان نهار از بین رفته یا نه؟ در این صورت نمی‌توان بقاء نهار را استصـحاب نمود زیرا در مواردی که مفهوم و موضوع له لفظ، مردّد باشد نمی‌توان به استصحاب، تمسّک نمود لذا مصنّف در محلّ بحث، استصحاب عالمیّت جاری ننمودند بلکه وجوب اکرام را استصحاب نمودند.

تذکّر: کلام ما تاکنون در مقدّمات بحث مشتق بود اکنون به نقل اقوال می‌پردازیم و ...

[۱]- بین متقدّمین در نزاع باب مشتق دو قول بوده:

الف: مشتق برای خصوص متلبّس به مبدأ، وضع شده- استعمال مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و در غیر آن مجاز است-

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۹۲

ب: مشتق برای اعم از متلبّس و منقضی وضع شده- استعمالش در متلبّس و منقضی حقیقت است-

امّا بین متأخّرین، اقوال زیادی حادث شده است- شش قول [۲۵۳]- و منشأ اقوال مختلف، چند چیز است:

۱- از اموری که منشأ اقوال مختلف شده این است که بعضـی خیال کرده‌اند اگر از مبدأ مشتق ملکه، قوّه یا صنعت اراده شود در این صورت، مشـتق در اعم «حقیقت» است امّا چنانچه از مبدأ مشـتق، فعلیّت اراده شود، مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و در غیر آن، مجاز است که در امر رابع، امثله و توضیحات لازم را بیان کردیم.

۲- عروض حالات مختلف بر مشتق: مثلا گاهی مشتق، محکوم علیه واقع می‌شود- الضّارب زید- و گاهی محکوم به- زید ضارب- بعضـی گفته‌اند اگر مشتق، محکوم به واقع شود در این صورت در متلبّس، حقیقت است یعنی به کسی حقیقتا ضارب اطلاق می‌شود که متلبّس به ضرب باشد امّا اگر مشتق محکوم علیه واقع شود مانند «الضّارب زید» در این صورت، مشتق در اعم از متلبّس و منقضی حقیقت است یعنی اگر زید دیروز متلبّس به ضرب بوده امروز هم می‌توان حقیقتا بر او عنوان ضارب را اطلاق نمود.

تذکّر: نزاع ما در بحث مشـتق این است که: آیا هیئت مشتق برای خصوص متلبّس به مبدأ وضع شده یا برای اعمّ از متلبّس و منقضی و اختلاف مبادی از نظر معنا و عروض حالات گوناگون بر مشتق، تأثیری در نزاع و مقصود ما در بحث مشتق نمی‌گذارد.

مختار مصنّف «ره»: مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و نسبت به منقضی عنه

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۹۳

المبدأ مجاز است و الدّلیل علی ذلک:

۱- تبادر: وقتی جمله «زید ضارب»[۲۵۴] را می‌شـنویم متبادر به ذهن ما خصوص زیدی- و ذاتی- است که در حال نسبت و اطلاق، متلبّس به مبدأ ضرب باشد- نه اعمّ از متلبّس و منقضی-

۲- صـحّت سلب: سلب مشتق از منقضی عنه المبدأ مطلقا[۲۵۵] صـحیح است مثلا زید، یک ساعت قبل، ایسـتاده بود می‌گفتیم «زید قائم» اکنون مبدأ- قیام- نسبت به او منقضـی شده و نشسته است در این حال صحیح است بگوئیم «زید لیس بقائم بل قاعد» یا فردی متلبّس به مبدأ علم بود ولی بر اثر عروض نسـیان علمش زائل شد اکنون صحیح است بگوئیم «زید لیس بعالم» و همین‌که لفظ «بماله من المعنی» از یـک معنـا سـلب شـد کشف می‌کنیم که آن معنا نه معنای حقیقی لفظ است و نه فردی از افراد معنای حقیقی زیرا در نظر عرف در صحّت سلب، فرقی میان «من لم یتلبّس بعد و من انقضی عنه المبدأ» نیست و همان‌طور که در من یتلبّس مجاز است در من انقضی عنه المبدأ هم مجاز است.

خلاصه: به وسیله تبادر ثابت کردیم که مشتق برای خصوص متلبّس، وضع شده و با صحّت سلب ثابت نمودیم که استعمال مشتق در منقضی عنه المبدأ، مجاز است.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۲۹۴

و ذلـک لوضوح أنّ مثـل: القـائم و الضّـارب و العالم، و ما یرادفها من سائر اللغات، لا یصـدق علی من لم یکن متلبّسا بالمبادئ، و إن کـان متلبّسا بها قبل الجری و الانتساب، و یصـحّ سـلبها عنه، کیف؟ و ما یضادّها بحسب ما ارتکز من معناها فی الأذهان یصـدق علیه، ضرورهٔ صـدق القاعد علیه فی حال تلبّسه بالقعود بعد انقضاء تلبّسه بالقیام، مع وضوح التّضاد بین القاعد و القائم بحسب ما ارتکز لهما من المعنی، کما لا یخفی [۱].

و قد یقرّر هذا وجها[۲۵۶] علی حدهٔ، و یقال: لا ریب فی مضادّهٔ الصّفات المتقابلهٔ

---

[۱]- تقریب و سرّ صـحّت سـلب از منقضـی عنه المبـدأ این است که: مشـتقّات به حسب معانی، اضدادی دارند که در یک موضوع جمع نمی‌شوند.

بر ذوات- مانند زید- درحالی‌که مبدأ از آنها منقضـی شده باشد، اضداد آن مبادی صدق می‌کند مثلا بر زیدی که دیروز قائم بود و الآن قائم [۲۵۷] نیست، «یصـدق انّه قاعد»- به ملاحظه تلبّس فعلی او به قعود- و دو لفظ قیام و قعود به حسب معنای ارتکازی، متضاد هسـتند و با هم تصادق نمی‌نماینـد پس وقتی که بر زیـد «قاعـد» صادق آمد و «قائم» صدق ننماید بلکه منفی و مسلوب باشد پس به همین ملاحظه که میان آن دو لفظ تضاد هست و متضادّین، تصادق نمی‌نمایند لابد باید «قائم» از کسی که «قاعد» است سلب شود و صحّت سلب، علامت مجاز است و این است سرّ اینکه از «من»

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۹۵

المـأخوذهٔ من المبـادئ المتضـادّهٔ، علی مـا ارتکز لها من المعانی، فلو کان المشـتقّ حقیقـهٔ فی الأعمّ، لما کان بینها مضادّهٔ بل مخالفـهٔ، لتصادقها فیما انقضی عنه المبدأ و تلبّس بالمبدا الآخر [۱].

انقضـی» و «من لم یتلبّس» سـلب، صحیح است به‌خلاف متلبّس فعلی که بر او در این حال «ضد» صدق نمی‌کند و نمی‌توان گفت او «قاعد» است لذا مشتق، نسبت به خصوص متلبّس، حقیقت و نسبت به «من لم یتلبّس» و «من انقضی عنه المبدأ» مجاز است.

[۱]- ۳: ارتکـاز تضـاد- بین قـائم و قاعـد-: همان‌طور که بین مبادی و مصادر دو صـفت و دو مشتق مـذکور، تضادّ حقیقی و واقعی هست، بین اوصاف و عناوین اشتقاقی آنها هم از نظر ارتکاز عرفی، تضاد[۲۵۸] هست و این مسئله با مراجعه به عرف و ارتکاز عرفی کاملا مشـخّص می‌شود لذا از تضادّ مذکور، کشف می‌کنیم که مشتق در خصوص متلبّس به مبدأ، حقیقت است. اگر مشتق در اعم، حقیقت باشـد و بر منقضـی عنه المبـدأ هم حقیقتا صادق باشد، چرا بین ابیض و اسود، تضاد هست باید حقیقتا بر یک جسم در زمان واحـد هم عنوان ابیض، صـادق باشـد- به‌لحاظ اینکه یک ساعت قبل متّصف به بیاض بود- و هم- حقیقتا- عنوان اسود برآن منطبق شود- به‌لحاظ اینکه الآن اتّصاف به سواد دارد- و همچنین در قائم و قاعـد. لذا می‌گوئیم اگر مشـتق در اعم، حقیقت باشد «لا یکون بینهما- اسود و ابیض، قائم و قاعـد- تضاد» بلکه امکان اجتماع حقیقی و واقعی دارنـد و چون‌که مرتکز عرفی، این است که بین آنها تضـاد است کشف می‌کنیم که مشـتق در اعم، حقیقت نیست و یک جسم نمی‌توانـد در آن واحـد حقیقتا اسود و ابیض باشـد و اگر بخواهد عنوان ابیض بر او منطبق شود باید مجاز باشد و چیزی که حقیقتا بر او اطلاق

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۹۶

و لاـ یرد علی هـذا التّقریر مـا أورده بعض الأجلّـهٔ[۲۵۹] من المعاصـرین، من عـدم التّضاد علی القول بعـدم الاـشتراط، لما عرفت من ارتکازه بینها، کما فی مبادئها [۱].

می‌شود عنوان اسود است به‌لحاظ اینکه تلبّس به سواد دارد.

خلاصه دلیل سوّم: بین «قائم و قاعد» و «اسود و ابیض» از نظر ارتکاز عرفی، تضاد هست و از تضادّ مذکور، کشف می‌کنیم که مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است.

[۱]- اشکال: بعضی از بزرگان- صاحب بدایع ۲۶۰]- گمان کرده‌اند که: استدلال مذکور- دلیل سوّم- مصادره است به این بیان که: تضادّ میان قائم و قاعد- یا اسود و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۷

إن قلت: لعلّ ارتکازها لأجل الانسباق من الإطلاق، لا الاشتراط[۲۶۱] [۱].

ابیض- بنا بر وضع مشتق برای «من تلبّس بالفعل» است امّا بنا بر وضع مشتق «للاعم» میان آنها تضادّی نیست پس تضاد، مبنی بر این قول است نه اینکه شاهد و دلیل این قول باشد.

جواب: تضادّ بین قائم و قاعد مبنی بر قولی دون قول دیگر نیست بلکه تضاد مذکور، یک امر ارتکازی، قطعی و وجدانی هست که همه بر آن اتّفاق دارند و ...

[۱]- خلاصه دلیل سوّم، این بود که: بین «قائم و قاعد» از نظر ارتکاز عرفی، تضاد هست و از تضادّ مذکور، کشف می‌کنیم که مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است.

اشکال: ممکن است بین دو مطلب مذکور، جمع نمائیم که هم بین «قائم و قاعد» تضاد باشد و هم مشتق در اعم، حقیقت باشد.

بیان ذلک: مشتق را از نظر موضوع له در اعم، حقیقت می‌دانیم مثلا- می‌گوئیم واضع، هیئت فاعل را برای اعمّ از متلبّس و منقضی وضع کرده.

سؤال: علّت تضاد بین «قائم و قاعد» چیست؟

جواب: امکان دارد که تضادّ مذکور، مربوط به «وضع» آن دو نباشد بلکه مربوط به «انصراف»- انسباق- باشد یعنی درعین‌حال که هیئت فاعل برای مطلق، وضع شده ۲۶۲] امّا به خصوص متلبّس، «انصراف» دارد و تضادّ بین قائم و قاعد، مربوط به انصراف و انسباق است نه مربوط به وضع.

به عبارت دیگر: اگر «قائم و قاعد» را به لحاظ وضع- معنای حقیقی- ملاحظه کنیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۲۹۸

قلت: لا یکاد یکون لذلک، لکثرة استعمال المشتقّ فی موارد الانقضاء، لو لم یکن بأکثر [۱].

هیچ‌گونه تضادّی ندارند امّا کلمه «قائم» یک معنای انصرافی دارد و آن متلبّس به قیام فی الحال است و همچنین معنای انصرافی کلمه «قاعد» عبارت است از متلبّس به قعود فی الحال و دو معنای انصرافی مذکور با یکدیگر متضادّند و تضادّی ۲۶۳] که در مرتکز عرفی هست مربوط به معنای انصرافی است نه مربوط به معنای حقیقی- معنای وضعی-

نتیجه گفتار ما این است که هم بین «قائم و قاعد» تضاد هست و هم شما نمی‌توانید بگوئید مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است.

[۱]- جواب: انصراف به سبب و منشأ نیاز دارد و بی‌جهت، مطلق به بعضی از افراد انصراف پیدا نمی‌کند و در منشأ انصراف، نظراتی هست.

مثلا مولا فرموده: «اعتق رقبة» چون رقبه مؤمنه، نسبت به رقبه کافره، کامل‌تر است، «اکملیّت» موجب انصراف نمی‌شود.

یا فرضا اگر افراد رقبه مؤمنه، بیش از کافره باشد، کثرت وجود و تکثّر افراد، سبب انصراف نمی‌شود.

گاهی منشأ انصراف، کثرت استعمال است، اگر مطلق، کثیرا ما در بعضی از افرادش استعمال گردد و برای مطلق از کثرت استعمال،

یک حالت ثانوی بوجود آید به‌نحوی که وقتی انسان، مطلق را بشنود، همان افراد به ذهنش انسباق پیدا کند، در این صورت، کثرت استعمال، منشأ انصراف و مورد پذیرش است و الا اکملیّت فرد یا کثرت وجود و امثال آنها منشأ انصراف نیست.

مصنّف به مستشکل، پاسخ می‌دهند: شما که می گوئید قائم و قاعد انصراف به

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۲۹۹

إن قلت: على هذا يلزم أن يكون في الغالب ۲۶۴] أو الأغلب ۲۶۵] مجازا، و هذا بعيد، [و] ربما لا يلائمه حكمة الوضع.

لا يقال: كيف؟ و قد قيل: بأنّ أكثر المحاورات مجازات. فإن ذلك لو سلّم، فإنّما هو لأجل تعدّد المعاني المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقي الواحد. نعم ربما يتّفق ذلك بالنّسبة إلى معنى مجازي، لكثرة الحاجة إلى التّعبير عنه، لكن أين هذا ممّا إذا كان دائما كذلك؟ فافهم ۲۶۶] [۱].

متلبّس بالمبدا- فی الحال- دارند، لابد باید انصراف را از راه کثرت استعمال تصویر کنید. باید بگوئید مشتق کثیرا ما در متلبّس بالمبدا استعمال می‌شود اگر چنین بیانی داشته باشید به شما جواب می‌دهیم که:

مشتق، نسبت به مورد انقضاء هم کثرت استعمال دارد بلکه استعمالش در مورد انقضاء، بیش از متلبّس است و اگر اکثریّت را هم نپذیرید، این‌چنین نیست که تنها کثرت استعمال، مربوط به متلبّس باشد تا اینکه شما ادّعای انصراف و انسباق نمائید بلکه در مورد انقضاء هم کثرت استعمال، تحقّق دارد.

[۱]- اشکال: بیان و کلام مصنّف «ره»- کثرت استعمال مشتق یا اکثریّت استعمال مشتق در مورد انقضاء- سبب ایراد دیگری شد که: شما- مصنّف- از طرفی مشتق را در خصوص متلبّس، حقیقت می‌دانید و از طرفی می گوئید مشتق در مورد انقضاء، کثرت استعمال دارد و استعمال مشتق را هم در مورد

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۰۰

انقضاء، مجاز می‌دانید یعنی نتیجه کلام شما این است که: کثیری از استعمالات مشتق، مجازی است- چون در مورد انقضاء کثرت استعمال دارد- و از طرفی هم مشتق را در مورد انقضاء، مجاز می‌دانید پس لازمه کلام شما این است که:

کثیری از موارد استعمال مشتق مجاز باشد و «هذا بعید» و این مطلب با حکمت وضع سازش ندارد زیرا:

واضع، مشتق- و سایر الفاظ- را وضع نموده تا مانع استعمالات محتاج به قرینه شود امّا شما ادّعا می کنید که کثیری از موارد استعمال مشتق و یا اکثر موارد آن، مجاز است بلکه مناسب بود که واضع، مشتق را برای اعم، وضع کند تا استعمالات مجازی محتاج به قرینه نباشند.

قبل از بیان جواب اشکال مذکور، ایراد دیگری را همراه با جوابش بیان می کنیم.

قوله: «لا یقال کیف و قد قیل بان اکثر المحاورات مجازات».

مستشکل، ایرادی بر خود، وارد و آن را رد می‌نماید که: اشکال نکنید که در علم معانی و بیان خوانده‌ایم که اکثر محاورات عرب، مجاز و استعمالات حقیقی در برابر استعمالات مجازی، کم است و نوع محاورات به خاطر اینکه لطایفی در آنها رعایت شود، مجاز است.

قوله: «فانّ ذلک لو سلّم فانّما هو لاجل تعدّد المعانی المجازیّهٔ ... فافهم».

اگر اشکال مذکور را داشته باشید، جواب می‌دهیم که:

اوّلا قبول نداریم که نوع محاورات، مجاز باشد و این مطلب جزء مسلمیّات نیست.

و برفرض که بپذیریم نوع محاورات، مجازی است، محلّ بحث ما با آن موارد، تفاوت دارد و فرقش این است که:

در سایر موارد- غیر از محلّ بحث- یک معنای مجازی، تکثّر ندارد، بلکه معانی

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۰۱

مجازیّه‌ای هست که علاقه بعضی از آنها مشابهت، بعضی سبب و مسبّب، بعضی حالّ و محل و امثال آنها است یعنی در الفاظ مختلف، معانی مجازیّه مختلف تحقّق دارد نه در یک لفظ و یک صفت و با یک علاقه.

و اگر یک لفظ را ملاک قرار دهید، معانی مجازیّه آن، متنوّع است یعنی گاهی به علاقه مشابهت و گاهی به علاقه سبب و مسبّب و ... هست.

آری گاهی یک لفظ به‌سبب نیاز شدید کثیرا ما در یک معنای مجازی استعمال می‌شود مانند کلمه اسد که بسیاری از اوقات در معنای مجازی، استعمال می‌شود امّا استعمال لفظ اسد در معنای مجازی با محلّ بحث ما تفاوت دارد.

در بحث مشتق، یک لفظ- هیئت فاعل، هیئت مفعول و ...- داریم که در معنای مجازی به عنوان منقضی عنه المبدأ استعمال می‌شود و علاقه آن‌هم «ما کان» هست.

به عبارت دیگر: در محلّ بحث با یک لفظ، یک هیئت، یک معنا و یک علاقه، روبرو هستیم و چگونه می‌شود که استعمال آن لفظ در معنای مجازی، کثرت داشته باشد و چگونه می‌شود استعمالش در عرض معنای حقیقی و یا بیش از معنای حقیقی باشد لذا مستشکل می گوید:

شما- مصنّف- مانع انصراف شده و ادّعا کردید کثیرا مشتق در مورد انقضاء، استعمال می‌شود و استعمال در منقضی را هم مجاز می‌دانید، نتیجه بیان شما این است که:

مشتق، کثیرا در معنای مجازی استعمال می‌شود بنابراین چه نیازی بود که واضع، هیئت مشتق را برای خصوص متلبّس وضع کند، چیزی که پنجاه یا شصت درصد از استعمالش مجازی و مجاز هم محتاج به قرینه هست، مناسب بود که واضع از ابتداء، لفظ مشتق را برای اعم وضع کند تا نیازی به قرینه نباشد.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۰۲

قلت: مضافا إلی أنّ مجرّد الاستبعاد غیر ضائر بالمراد، بعد مساعدة الوجوه المتقدّمة علیه، إنّ ذلک [۲۶۷] إنما یلزم لو لم یکن استعماله فیما انقضی بلحاظ حال التّلبس، مع أنّه بمکان من الإمکان، فیراد من جاء الضّارب أو الشّارب- و قد انقضی عنه الضّرب و الشّرب- جاء الذی کان ضاربا و شاربا قبل مجیئه حال التّلبّس بالمبدا، لا حینه [۲۶۸] بعد الانقضاء، کی یکون الاستعمال بلحاظ هذا الحال [۲۶۹]، و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرّد تلبّسه قبل مجیئه، ضرورة أنّه لو کان للأعمّ لصحّ استعماله بلحاظ کلا الحالین [۱].

---

[۱]- جواب: الف: مصنّف «ره» فرموده‌اند شما- مستشکل- ادّعای «بعد» نموده و گفتید «هذا بعید» ما سه دلیل اقامه نمودیم که مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است با یک جمله «هذا بعید» از «وجوه متقدّمه» صرف نظر نمی‌کنیم و مجرّد استبعاد، ضرری به ادلّه ما وارد نمی‌کند.

تذکّر: اگر مقصود از «وجوه متقدّمه» همان سه دلیل قبلی است در این صورت، به ایشان- مصنّف- اشکال می‌کنیم که وجه سوّم- ارتکاز تضاد- هنوز تمام نشده و فعلا درباره آن بحث می‌کنیم که ببینیم تمام است یا نه بلکه باید مقصود ایشان از وجوه متقدّمه، همان تبادر و صحّت سلب باشد.

ب: پاسخ دوّم مصنّف را ضمن دو مثال بیان می‌کنیم که:

متکلّمی خبری را به این صورت بیان نموده «جاء الضّارب»[۲۷۰]، مجیء زید، یک

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۰۳

روز، قبل واقع شده، تلبّس ضارب به ضرب، دو روز قبل بوده لکن مخبر چنین گفته «جاء الضّارب».

عبارت مذکور، یک جمله است امّا آن را به دو نحو ممکن است معنا کرد که طبق یک معنا استعمالش مجاز و طبق معنای دیگر با اینکه «ضارب» در مورد منقضی استعمال شده امّا حقیقت است:

الف: آیا متکلّم در صدد بیان این مطلب بوده که: زیدی که در حال مجیء، عنوان ضارب داشت به منزل ما آمد یعنی بر زید در یک لحظه، عنوان «جائی» و عنوان «ضارب»- به لحاظ اینکه دو روز قبل، متّصف به ضرب بوده- منطبق می‌باشد.

اگر جمله مزبور را چنین معنا کنیم استعمال مشتق در منقضی و مجاز است زیرا ضرب، دو روز قبل، واقع شده و عنوان ضارب را در حال مجیء بر او منطبق کرده‌ایم یعنی «جاء الذی هو ضارب فی حال مجیئه».

ب: اگر جمله مذکور را به این نحو، معنا کنیم «جاءنی الذی کان ضاربا قبل مجیئه» یعنی عنوان ضارب را به لحاظ یک روز قبل از مجیء بر او تطبیق کنیم- به لحاظ حالی که تلبّس به ضرب داشته- در این صورت، استعمال مشتق در مورد انقضاء هست امّا عنوان مجازیّت ندارد و از نظر بحث ما، او متلبّس به مبدأ فی الحال است زیرا مقصود از «حال»، حال «نطق و تکلّم» یا حال مجیء که در عبارت مذکور، ذکر شده نیست بلکه مقصود آن حالی است که نسبت و جری، تحقّق پیدا کرده و حال جری و انتساب، همان حال تلبّس به ضرب است.

خلاصه: جمله «جاء الضارب» و «جاء الشّارب» را به دو نحو می‌توان معنا کرد که در یک صورت، استعمال «ضارب» مجازی و در حالت دیگر، حقیقی است.

آری کسی که مشتق را در اعم، حقیقت می‌داند، انگیزه‌ای ندارد که جمله مذکور را

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۰۴

و بالجملة: کثرة الاستعمال فی حال الانقضاء یمنع عن دعوی انسباق خصوص حال التّلبّس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنی و قابلیّة کونه حقیقة فی الموارد- و لو بالانطباق- لا وجه لملاحظة حالة أخری، کما لا یخفی، بخلاف ما إذا لم یکن له العموم، فإن استعماله- حینئذ- مجازا بلحاظ حال الانقضاء و إن کان ممکنا إلّا أنّه لما کان بلحاظ حال التّلبّس علی نحو الحقیقة بمکان من الإمکان، فلا وجه لاستعماله و جریه علی الذّات مجازا و بالعنایة و ملاحظة العلاقة، و هذا غیر

به دو نحو معنا کند بلکه او در همان هنگام مجیء هم عنوان «ضارب» را حقیقتا بر زید منطبق می‌کند ولی ما که مشتق را در خصوص متلبّس، حقیقت و در منقضی، مجاز می‌دانیم چه داعی داریم که جمله مزبور را بر معنای «مجازی» حمل کنیم. وقتی امر، دائر بین حقیقت و مجاز است و می‌توان معنای حقیقی لفظ را اراده کرد، وجهی ندارد که کلام را بر معنای مجازی، حمل نمائیم.

البتّه گاهی چاره‌ای نیست جز اینکه کلام را بر معنای مجازی حمل نمود مانند جمله «رأیت اسدا یرمی» امّا در دوران امر، بین حقیقت و مجاز با امکان اراده معنای حقیقی انگیزه‌ای نداریم که آن را بر معنای مجازی حمل کنیم.

بنا بر آنچه گفتیم اگر جمله «جاء الضّارب» را به نحو مذکور، معنا کنیم دارای دو عنوان هست هم کثرت استعمال در مورد انقضاء دارد و درعین‌حال استعمالش هم حقیقی است نه مجازی زیرا قبلا بیان کردیم که جمله «زید ضارب غدا» حقیقت است و جمله «جاءنی الذی کان ضاربا قبل مجیئه» هم حقیقت است زیرا استعمال «ضارب» به لحاظ همان حال تلبّس و اتّصاف به ضرب است پس منافاتی ندارد که:

هم کثرت استعمال در مورد انقضاء ادّعا کنیم و هم مستلزم مجاز نباشد به اعتبار این که جمله «جاء الضّارب» که دارای دو احتمال هست، به صورت مذکور، معنا کنیم.

نتیجه: دلیل سوّم- ارتکاز تضاد- تمام است و اشکالی بر آن وارد نمی‌باشد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۰۵

استعمال اللفظ فیما لا یصحّ استعماله فیه حقیقة، کما لا یخفی، فافهم [۱].

---

[۱]- عمده کلام مصنّف در عبارت مذکور، مربوط به ایراد مستشکل هست.

مستشکل گفت «امکان دارد که تضادّ بین قائم و قاعد- و امثال آن دو- مربوط به وضعشان نباشد بلکه مربوط به انصراف- انسباق- باشد یعنی در عین حال که هیئت فاعل- و امثال آن- برای اعم از منقضی و متلبّس وضع شده لکن به خصوص متلبّس انصراف دارد» لذا مصنّف تقریبا همان جواب را با عبارات دیگر تکرار می‌کنند که:

کثرت استعمال مشتق در حال انقضاء، مانع ادّعای مستشکل می‌شود زیرا او گفت مشتق، منصرف به خصوص حال تلبّس است و تضادّ بین «قائم و قاعد» را از طریق انصراف، تصویر و تصحیح نمود نه از راه «وضع و موضوع له» ولی ما ثابت کردیم که کثرت استعمال در مورد انقضاء هم هست و آن کثرت استعمال، عنوان مجازیّت هم ندارد.

قوله: «اذ مع [۲۷۱] عموم المعنی و قابلیّة کونه حقیقة فی المورد و لو بالانطباق لا وجه لملاحظة حالة اخری کما لا یخفی».

زیرا اگر بگوئیم مشتق در اعم حقیقت است و قابل این باشد که بگوئیم مقصود از «جاء الضّارب» همان ضارب حال المجیء است و لو به این نحو که معنای عام منطبق بر فرد شود[۲۷۲] و مستلزم مجاز نباشد، دیگر انگیزه‌ای نداریم که بگوئیم مقصود از «جاء

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۰۶

الضّارب» «جاء الذی کان ضاربا» هست.

قوله «بخلاف ما اذا لم یکن له العموم ... و ملاحظة العلاقة».

به‌خلاف ما که برای مشتق، عمومیّتی قائل نیستیم و آن را در خصوص متلبّس، حقیقت می‌دانیم و چاره‌ای نداریم جز اینکه آن را توجیه نموده. و بگوئیم مقصود از جمله «جاء الضّارب»، «جاء الضّارب حال المجیء» است و استعمال مذکور، مجازی می‌باشد ولی استعمال مجازی که غلط نیست منتها همان‌طور که مشروحا بیان کردیم اینجا نکته‌ای است و آن عبارت است از اینکه: وقتی می‌توانیم جمله را به نحوی معنا کنیم که نیاز به قرینه و علاقه نداشته باشد- به نحو حقیقت باشد- وجهی ندارد و انگیزه‌ای نداریم که بگوئیم استعمالش مجاز و محتاج قرینه است بلکه می‌گوئیم مقصود از جمله جاء الضّارب، «جاء الذی کان ضاربا» هست و امتیاز معنای مذکور، این است که حقیقت است و معنای حقیقی بر معنای مجازی ترجیح دارد.

آری گاهی چاره‌ای نداریم که جمله را بر معنای مجازی، حمل نمائیم مثلا جمله «رأیت اسدا یرمی» را نمی‌توان توجیه نمود که استعمال اسد در معنای حقیقی باشد به خلاف محلّ بحث و جمله «جاء الضّارب» که امکان دارد آن را بر معنای حقیقی تطبیق کنیم لذا داعی نداریم که بگوئیم استعمال «ضارب» مجازی است.

قوله «فافهم»[۲۷۳]. اشاره به این است: دوران امر، بین حقیقت و مجاز که اصالت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۰۷

ثم إنّه ربما أورد علی الاستدلال بصحّة السّلب، بما حاصله: إنّه إن أرید بصحّة السّلب صحته مطلقا، فغیر سدید، و إن أرید مقیدا، فغیر مفید؛ لأنّ علامة المجاز هی صحّة السّلب المطلق [۱].

الحقیقة تقدّم دارد، مربوط به جائی است که مراد متکلّم، مشکوک باشد امّا در موردی که مراد متکلّم واضح است، حقیقت، تقدّمی بر مجاز ندارد.

[۱]- تذکر: سه دلیل یا سه وجه- تبادر، صحّت سلب و ارتکاز تضاد بین قائم و قاعد- اقامه نمودیم که مشتق در خصوص متلبّس،

حقیقت است.

اشکال: نسبت به دلیل دوّم- صحّت سلب ۲۷۴]- ایرادی شده که: اگر مقصودتان از صحّت سلب، سلب مطلق باشد، قضیّه سالبه شما کذب است- غیر سدید- و چنانچه قضیّه سالبه، مقیّد باشد «فغیر مفید».

توضیح ذلک: زید، دیروز، متلبّس به ضرب بوده، امروز می‌گویند «زید لیس بضارب»[۲۷۵] اگر به نحو اطلاق بگویند زید لیس بضارب، قضیّه مذکور، کذب است به عبارت دیگر، دیروز، زید، متلبّس به ضرب بوده و امروز انقضی عنه الضّرب، لذا اگر به نحو اطلاق بگویند «زید لیس بضارب» قضیّه مذکور، صحیح نیست بلکه کذب است امّا اگر بخواهید قضیّه سالبه را مقیّد نمائید مثلا بگوئید «زید لیس بضارب الآن» در این صورت، قضیّه شما صادق است امّا «غیر مفید» چون امروز، زید، عنوان ضاربیّت ندارد بلکه ضاربیّت او به خاطر ضرب دیروز بوده و در نتیجه اگر امروز زید، عنوان ضاربیّت نداشت- چون ضربی از او صادر نشده- این مطلب، دلیل برآن نیست که به

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۰۸

و فیه: إنّه ان أرید بالتّقیید، تقیید المسلوب الذی یکون سلبه أعمّ من سلب المطلق- کما هو واضح- فصحّة سلبه و إن لم تکن علامة علی کون المطلق مجازا فیه، إلا أن تقییده ممنوع ۲۷۶]، و إن أرید تقیید السّلب، فغیر ضائر بکونها علامة، ضرورة صدق المطلق علی أفراده علی کلّ حال، مع إمکان منع تقییده أیضا، بأن یلحظ حال الانقضاء فی طرف الذّات الجاری علیها المشتقّ، فیصحّ سلبه مطلقا[۲۷۷]

سبب ضرب، دیروز، عنوان ضاربیّت نداشته باشد.

اگر مقیّدی را از یک مورد، سلب کردیم، مفهومش این نیست که مطلق هم سلب شده باشد اگر بگوئید «هذا الموجود لیس بحیوان ناطق» معنایش این نیست که اصل حیوانیّت را هم ندارد و به اصطلاح عملی سلب مقیّد، اعمّ از سلب مطلق است ممکن است مقیّد، سلب شود امّا عنوان مطلق، باقی باشد و در جمله «هذا الموجود لیس بحیوان ناطق» منافاتی ندارد که آن موجود، فاقد اصل عنوان حیوانیّت باشد و یا اینکه دارای عنوان «حیوان» باشد ولی وصف ناطقیّت را نداشته باشد.

در محلّ بحث هم که می‌گوئید زید لیس بضارب بضرب فعلی- و صحّت سلب را علامت مجاز می‌دانید و می‌گوئید استعمال مشتق در منقضی عنه المبدأ مجاز است- منافاتی ندارد که عنوان «ضارب» به خاطر ضرب دیروز بر زید، صادق باشد- زیرا او دیروز متلبّس به ضرب بوده- و امروز هم عنوان ضاربیّت پیدا کند.

خلاصه اشکال: اگر قضیه سالبه، مطلق باشد، اصل صحّت قضیّه را قبول نداریم و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۰۹

بلحاظ هذا الحال ۲۷۸]، کما لا یصح سلبه بلحاظ حال التّلبّس، فتدبّر جدّا [۱].

کذب است و چنانچه قضیّه سالبه، مقیّد باشد، فائده‌ای برای شما ندارد زیرا قضیّه سالبه مقیّده، دلیل بر مجازیّت نیست بلکه صحّت سلب مطلق، دلیل بر مجازیّت است.

[۱]- جواب: ما قضیّه سالبه مقیّده برای شما تصویر می‌نمائیم که درعین‌حال علامت مجاز هم باشد یعنی استعمال مشتق در منقضی مجاز و در متلبّس، حقیقت باشد.

تذکّر: بیان مطلب را به ترتیبی که مصنّف در متن آورده‌اند، رعایت نمی‌کنیم.

یادآوری: در قضیه سالبه «زید لیس بضارب» موضوع، حرف سلب و محمول- مسلوب- داریم.

سؤال: در قضیّه سالبه مذکور «قید» مربوط به موضوع یا مسلوب و یا حرف سلب است؟

امکان دارد مربوط به موضوع، مسلوب یا حرف سلب باشد لذا باید درباره هریک از صور مذکور، بحث نمود تا ببینیم می‌توان قضیّه سالبه، تصوّر نمود و درعین‌حال، قضیّه مذکور، دلیل بر مجازیّت هم باشد. یعنی صحّت سلب مطلق تصویر نمائیم و از آن، عنوان مجازیّت مشتق را نسبت به منقضی استفاده کنیم یا نه.

الف: قوله: «مع امکان منع تقییده [ای تقیید السّلب ایضا بان یلحظ حال الانقضاء فی طرف «الذّات» الجاری علیها المشتق ...».

در قضیّه سالبه، ممکن است قید را در ناحیه موضوع، اخذ نمائیم و بگوئیم معنای جمله «زید لیس بضارب» این است که «زید المنقضی عنه الضّرب لیس بضارب».

آیا قضیّه سالبه مذکور که قید- انقضی عنه الضّرب- را در ناحیه موضوع آن، اخذ کردیم دلالت بر مجازیّت نمی‌کند؟

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۱۰

اگر گفتیم زیدی که ضرب از او منقضی شده، ضارب نیست، آن قضیّه، صحیح و دال بر مجازیّت است زیرا اگر مشتق- ضارب- در اعم، حقیقت باشد در این صورت «زید المنقضی عنه الضرب» هم «کان ضاربا».

به عبارت دیگر، قضیّه سالبه درعین‌حال که مقیّد است دلالت بر مجازیّت هم می‌کند چون قائل به اعم نمی‌تواند بگوید «زید المنقضی عنه الضّرب لیس بضارب» زیرا نزد قائل به اعم، زیدی که ضرب از او منقضی شده حقیقتا عنوان ضاربیّت دارد لذا ایراد شما- که گفتید اگر قضیّه سالبه، مقیّده باشد «غیر مفید» و اثبات مجازیّت نمی‌کند- وارد نیست. بنابراین ما قضیّه سالبه، تصویر نمودیم و از آن نتیجه گرفتیم، استعمال ضارب در منقضی عنه المبدأ مجاز است نه حقیقت.

ب: قوله «و ان ارید تقیید السّلب فغیر ضائر بکونها علامة ...».

در قضیّه سالبه «زید لیس بضارب» قید را مربوط به حرف سلب می‌دانیم و حرف سلب را از اطلاق خارج می‌نمائیم یعنی زید و ضارب، مطلق است امّا حرف سلب قضیّه، مقید است به این ترتیب: «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» یعنی برای زید، عدم ضاربیّت در حال انقضاء، متحقّق است.

شما مشاهده نمودید که ما قضیّه سالبه مقیّده، تصویر نمودیم که هم صحّت سلب، صحیح و هم دلیل بر مجازیّت مشتق در منقضی است زیرا:

اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد، نمی‌توان گفت «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» چون بنا بر قول به اعم، حال انقضاء با حال تلبّس، تفاوتی ندارد و مشتق نسبت به هر دو حقیقت است.

پس با توجّه به قضیّه سالبه مقیّده، نتیجه می‌گیریم که مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است- صحّت سلب علامت مجاز است-

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۱۱

به عبارت دیگر، شما- مستشکل- که می‌گوئید مشتق در اعم، حقیقت است، باید زید در هر حال ۲۷۹]، عنوان ضاربیّت داشته باشد و نباید بتوان گفت «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» بنابراین ما که توانستیم در یک حال، عنوان ضاربیّت را از زید، سلب نمائیم، همین مطلب، دلیل بر عدم اعمیّت هست.

ج: قوله «... انه ان ارید بالتّقیید تقیید المسلوب الذی یکون ...».

ممکن است بگوئید قید، مربوط به مسلوب- محمول- است، در این صورت، حق با شما- مستشکل- است زیرا همان‌طور که بیان کردیم اگر مسلوب- ضارب- مقیّد شد، سلب مقیّد، دلیل بر سلب مطلق نیست مثلا چنانچه بگوئیم «هذا الموجود لیس بحیوان ناطق» مفهومش این نیست که اصل حیوانیّت در آن تحقّق ندارد و همچنین اگر بگوئیم «زید لیس بضارب الآن» مفهومش این نیست که او به ضرب دیروز هم ضارب نبوده، لکن جواب ما به شما این است که:

الزامی نداریم قید را مربوط به مسلوب بدانیم تا دچار اشکال شویم.

خلاصه: مصنّف به نحو کلّی پذیرفتند که اگر قید، مربوط به مسلوب باشد حق با مستشکل است امّا اضافه فرمودند که لزومی ندارد قید را مربوط به مسلوب بدانیم بلکه می‌توان قید را مربوط به موضوع یا حرف سلب دانست به‌نحوی‌که بیان کردیم.

تذکّر: مرحوم مشکینی هم در بحث اخیر در حاشیه کتاب، بیانی دارند که به توضیح آن می‌پردازیم:

مسلوب- ضارب- مانند موضوع و حرف سلب- لیس- نیست زیرا کلمه ضارب، دارای هیئت و مادّه‌ای هست که هریک از آن دو معنائی دارند. شما تعیین کنید که اگر

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۱۲

قید، مربوط به مسلوب است، آیا به هیئت آن ارتباط دارد یا به مادّه آن.

به عبارت دیگر، شما که قضیّه سالبه، تشکیل می‌دهید قید را در جانب هیئت- ضارب- اخذ می‌کنید یا مربوط به مادّه- ضرب- می‌دانید؟- نتیجه آن دو مختلف است-

۱- گاهی می‌گوئیم «زید لیس بضارب الآن» یعنی اکنون که از زید، ضرب، منقضی شده، او ضاربیّت ندارد- قید الآن، مربوط به هیئت ضارب است- در این صورت با این که مسلوب، مقیّد است، درعین‌حال، دلالت بر مجازیّت مشتق، نسبت به منقضی می‌کند زیرا اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد می‌توان گفت «زید ضارب الآن» و لو بضرب قبلی، یعنی ضرب دیروز، سبب می‌شود که اکنون عنوان ضاربیّت بر او صادق باشد.

خلاصه: اگر در قضیّه سالبه، قید را مربوط به هیئت مسلوب و ضارب بدانیم، در این صورت، قضیّه سالبه با اینکه مقیّد است، امّا دلالت بر مدّعای ما می‌کند مانند فرض الف و ب.

۲- اگر قید را مربوط به مادّه ضارب دانستیم در این فرض، صورت قضیّه چنین است «زید لیس بضارب بالضّرب الفعلی» یعنی زید به ضرب فعلی، ضارب نیست و این مطلب، منافاتی ندارد که زید به ضرب دیروز، ضارب باشد.

فقط ایراد متشکل در این صورت- که قید، مربوط به ماده ضارب باشد- وارد است زیرا او می‌گفت با توجه به جمله «زید لیس بضارب بضرب فعلی» منافاتی ندارد که زید به‌سبب ضرب دیروز، عنوان ضاربیّت داشته باشد که این فرض را به نحو مشروح در بیان ایراد متشکل، توضیح دادیم.

جمع‌بندی: چهار صورت برای قضیّه سالبه مقیّده، تصویر نمودیم در سه صورت، ایراد مستشکل، وارد نبود و در یک صورت- که قید، مربوط به مادّه ضارب باشد- اشکال او وارد بود لکن مصنّف فرمودند الزامی نداریم آن قید را مربوط به مسلوب بدانیم

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۱۳

ثمّ لا یخفی أنّه لا یتفاوت فی صحّة السّلب عما انقضی عنه المبدأ، بین کون المشتقّ لازما و کونه متعدّیا[۲۸۰]، لصحّة سلب الضّارب عمّن یکون فعلا- غیر متلبّس بالضّرب، و کان متلبّسا به سابقا، و أمّا إطلاقه علیه فی الحال، فان کان بلحاظ حال التّلبّس، فلا إشکال کما عرفت، و إن کان بلحاظ الحال، فهو و إن کان صحیحا إلا أنّه لا دلالة علی کونه بنحو الحقیقة، لکون الاستعمال أعمّ منها کما لا یخفی [۱].

بلکه می‌گوئیم قید مزبور یا مربوط به موضوع است یا حرف سلب.

یادآوری: تبادر و صحّت سلب از امور برهانی نیستند وقتی هریک از طرفین ادّعای تبادر یا صحّت سلب می‌کنند باید به وجدان مراجعه نمود تا مشخّص شود که حق با کدامیک از آنها هست.

قوله: «فتدبر». شاید اشاره به این است که اگر قید، مربوط به هیئت مسلوب باشد باز هم نتیجه آن به نفع ما هست ولی چنانچه به مادّه

مسلوب، ارتباط داشته باشد در این صورت، حق با مستشکل است لکن الزامی نداریم که قید را مربوط به مادّه مسلوب بدانیم.

[۱]- مصنّف «ره» با دلیل دوّم- صحّت سلب- پاسخ کسانی را که در بحث مشتق، تفصیلاتی قائل شده‌اند، می‌دهند از جمله:

الف: به صاحب فصول، نسبت داده‌اند که: اگر مبدأ مشتق از مصادر لازم باشد- مانند قیام و قعود- در این صورت، استعمال مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و در منقضی عنه المبدأ مجاز است امّا اگر مبدأ و مصدر مشتق، متعدّی باشد- مانند ضرب و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۴

کما لا یتفاوت فی صحّة السّلب عنه، بین تلبّسه بضدّ المبدأ و عدم تلبّسه، لما عرفت من وضوح صحّته مع عدم التّلبّس- أیضا- و إن کان معه أوضح، و ممّا ذکرنا ظهر حال کثیر من التّفاصیل، فلا نطیل بذکرها علی التفصیل [۱].

قتل- در این صورت، مشتق در اعم، حقیقت است.

پاسخ مصنّف این است که: در مشتقاتی که از مصدرهای لازم، اخذ شده‌اند، نظر ما با شما تفاوتی ندارد و امّا نسبت به مشتقّاتی که از مصادر متعدّی اشتقاق، پیدا کرده‌اند با دلیل دوّم یعنی صحّت سلب، پاسخ شما را بیان می‌کنیم که:

زیدی که ضرب از او منقضی شده، در حال انقضاء، ضارب نیست- زید المنقضی عنه الضّرب لیس بضارب- قضیّه مذکور، منافاتی ندارد به اینکه بر زید، مجازا عنوان ضارب اطلاق شود و واضح است که بحث ما در صحّت اطلاق نیست بلکه نزاع ما در بحث مشتق، این است که آیا اطلاق به نحو مجاز است یا حقیقت مثلا- عنوان «اسد» را بر رجل شجاع هم اطلاق می‌کنیم لکن به نحو مجاز، در محل بحث می‌گوئیم «زید المنقضی عنه الضّرب لیس بضارب» و بعد هم اضافه می‌کنیم «هو ضارب» یعنی ضارب مجازا و لیس بضارب حقیقتا البته با توجه به زمان تلبّس، حقیقتا می‌توان گفت زید ضارب- ای کان ضاربا- بنابراین استعمال مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است خواه مبادی و مصادر آنها لازم باشد یا متعدّی.

[۱]- ب: ذاتی که متلبّس به مبدئی بوده ولی فعلا تلبّس به آن مبدأ ندارد، دارای دو صورت است:

۱- اگر اکنون متلبّس به ضدّ آن مبدأ شده مثل اینکه فلان جسم، دیروز اسود بوده ولی امروز، تلبّس به بیاض پیدا کرده، در این صورت، استعمال مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است یعنی اکنون نمی‌توان گفت «هذا الجسم ابیض و اسود» زیرا تلبّس به ضدّ مبدأ قبلی پیدا کرده.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۵

حجّة القول بعدم الاشتراط[۲۸۱] وجوه:

الأوّل: التّبادر، و قد عرفت أنّ المتبادر هو خصوص حال التّلبّس [۱].

۲- امّا چنانچه آن ذات، تلبّس به ضد مبدأ قبلی پیدا نکرده در این صورت، مشتق در اعم، حقیقت است مثل اینکه دیروز، زید «ضارب» بوده امّا اکنون «قاعد» است- قعود با ضرب، تضادّی ندارد- در این فرض اکنون می‌توان عنوان ضارب را حقیقتا بر او اطلاق نمود.

پاسخ ما به مفصّل چنین است که: در موردی که ذات، تلبّس به ضد، پیدا کرده، صحّت سلب، واضح‌تر است امّا درعین‌حال در موردی که تلبّس به ضد مبدأ قبلی پیدا نکرده- بلکه قاعد است- در این فرض هم می‌توان حقیقتا عنوان ضارب را از او سلب نمود و گفت «فی هذا الیوم لا ینطبق علیه عنوان الضّارب» و قضیّه سالبه مذکور، صحیح است و دلالت بر مجازیّت می‌کند.

خلاصه نظر مصنّف «ره»: مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت و در منقضی مجاز است و با صحّت سلب، تفصیلات را رد نمودند امّا قولی که کاملا در جهت مخالف ما هست و می‌گوید مشتق در اعم از متلبّس و منقضی حقیقت است، باید ادلّه‌اش را بررسی نمود.

ادلّه کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می‌دانند

اشاره

-[۱]

۱: تبادر:

وقتی مشتقّی را بدون قرینه می‌شنویم، معنای عامّی به ذهن انسان، انسباق پیدا می کند که شامل متلبّس و منقضی هست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۶

الثّانی: عدم صحّة السّلب فی مضروب و مقتول، عمّن انقضی عنه المبدأ.

و فیه: إنّ عدم صحّته فی مثلهما، إنّما هو لأجل أنّه أرید من المبدأ معنی یکون التّلبّس به باقیا فی الحال، و لو مجازا[۲۸۲].

و قد انقدح من بعض المقدّمات أنّه لا- یتفاوت الحال فیما هو المهمّ فی محل البحث و الکلام و مورد النّقض و الإبرام، اختلاف ما یراد من المبدأ فی کونه حقیقة أو مجازا، و أمّا لو أرید منه نفس ما وقع علی الذّات، ممّا صدر عن الفاعل، فإنّما لا یصحّ السّلب فیما لو کان بلحاظ حال التّلبّس و الوقوع- کما عرفت- لا بلحاظ الحال أیضا، لوضوح صحّة أن یقال: إنّه لیس بمضروب الآن بل کان [۱].

پاسخ مصنّف: قبلا بیان کردیم که مثلا هنگامی که جمله «زید ضارب» را اطلاق می کنند، متبادر و منسبق به ذهن، خصوص زیدی است که در حال نسبت و اطلاق، متلبّس به مبدأ ضرب باشد نه اعمّ از متلبّس و منقضی.

تذکّر: اخیرا هم یادآوری کردیم که تبادر و صحّت سلب از امور برهانی نیست وقتی هریک از طرفین، ادّعای تبادر یا صحّت سلب می کنند، باید به وجدان، مراجعه نمود تا مشخّص شود که حق، با کدامیک از آنها هست.

-[۱]

۲- عدم صحّت سلب:

اگر فردی مضروب یا مقتول واقع شد، آیا عنوان «مضروبیّت» یا «مقتولیّت» منحصر به همان حال وقوع ضرب است. مثلا اگر یک روز از آن «ضرب» گذشت، آن شخص، عنوان «مضروب» ندارد؟

قائلین به اعم می گویند فرضا اگر کسی ده سال قبل هم مضروب، واقع شده باشد،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۷

امروز می‌توان حقیقتا عنوان «مضروب» را بر او اطلاق کرد و سلب عنوان مذکور از او صحیح نیست بنابراین، عدم صحّت سلب و یا به عبارت دیگر، صحّت حمل، دلیل بر این است که مشتق، نسبت به منقضی عنه المبدأ هم حقیقت می‌باشد.

قوله «و فیه ...».

اشکال: در مباحث گذشته، مکرّرا گفته‌ایم که ما در صدد بیان موضوع له هیئت مشتق ۲۸۳] هستیم و اختلافاتی که مربوط به مبادی مشتقّات هست و اینکه از بعضی از مبادی، شأنیّت و از بعضی صنعت و از برخی فعلیّت و امثال آنها اراده نموده‌اند، تأثیری در نزاع و

بحث ما نمی گذارد و اختلافات مذکور را به حساب مشتق نگذارید، در بحث فعلی از آن نتیجه گرفته و به مستدل می گوئیم: شما معنای «قتل و ضرب» را که مبدأ و مصدر مقتول و مضروب هستند، تعیین کنید.

الف: اگر قتل، همان معنای ظاهری خودش را داشته باشد یعنی ازهاق روح که فرد مقتول یک لحظه قبل از ازهاق روح، حیات داشته باشد امّا به دست قاتل ازهاق روح پیدا کند- معنای حدوثی- در این صورت به مستدل می گوئیم زیدی که فرضا ده سال قبل، مقتول شده، اکنون «لا یکون مقتولا» و عنوان مقتول ندارد مگر اینکه کلمه «کانَ»- که دلالت می کند نسبت هم مربوط به زمان گذشته است- را همراهش استعمال نموده و بگوئیم «زید کان مقتولا» تا تطبیق بر همان ده سال قبل کند امّا اگر بگوئید «زید الیوم مقتول» که امروز، عنوان مقتولیّت برآن صادق باشد در این صورت از شما نمی‌پذیریم که او «الیوم» مقتول باشد بلکه: «الیوم لیس بمقتول بل کان مقتولا».

خلاصه: اگر از مبدأ مقتول و مضروب، معنای حدوثی و صدوری استفاده کنید در

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۸

الثّالث: استدلال الإمام- علیه السّلام- تأسّیاً بالنّبیّ- صلوات اللّه علیه- کما عن غیر واحد من الأخبار بقوله لا یَنالُ عَهْدِی الظّالِمِینَ علی عدم لیاقة من عبد صنما أو وثنا لمنصب الإمامة و الخلافة، تعریضا بمن تصدّی لها ممن عبد الصّنم مدّة مدیدة، و من الواضح توقّف ذلک علی کون المشتقّ موضوعا للأعمّ، و إلا لما صحّ التّعریض، لانقضاء تلبّسهم بالظلم و عبادتهم للصّنم حین التّصدّی للخلافة[۲۸۴]،

این صورت، صحّت سلب، صحیح است. نه عدم صحّت سلب.

ب: ممکن است شما از مبدأ، معنای دیگری استفاده کرده و بگوئید: «مقتول» یعنی فردی که حیات ندارد و حیاتش با یک جریان، توسّط قاتل خاتمه پیدا کرده، در این صورت، آن فرد تا روز قیامت، عنوان «مقتولیّت» دارد زیرا دوباره که زنده نمی‌شود و کانّ بین روح و جسدش فاصله افتاده.

معنای اخیر تقریبا همان معنای اسم مصدری و حاصل مصدری است در این صورت، آن ذات اکنون هم متلبّس به مبدأ هست نه منقضی عنه المبدأ، انقضاء به لحاظ صدور و ایجاد آن عمل است امّا به لحاظ نتیجه عمل تا روز قیامت، او متلبّس به مبدأ است.

نتیجه: اگر از مبدأ، معنای اوّل را اراده کنید ما اصلا عدم صحّت سلب را قبول نداریم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۱۹

و الجواب منع التّوقّف علی ذلک، بل یتمّ الاستدلال و لو کان موضوعا لخصوص المتلبّس.

و توضیح ذلک یتوقّف علی تمهید مقدّمة، و هی: إنّ الأوصاف العنوانیّة التی تؤخذ فی موضوعات الأحکام، تکون علی أقسام [۱].

بلکه صحّت سلب، صحیح است و چنانچه معنای اخیر را اراده نمائید در این صورت، آن ذات، منقضی عنه المبدأ نیست بلکه تا روز قیامت، تلبّس به مبدأ دارد.

-[۱]

۳: سوّمین دلیل قائلین به اعم- وضع المشتق للاعم-:

امام (علیه السّلام) تاسّیاً بالنّبی (صلّی اللّه علیه و آله) در چند روایت، استدلال به این آیه نموده‌اند: وَ إِذِ ابْتَلی إِبْراهِیمَ رَبُّهُ بِکَلِماتٍ

فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّی جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِی قالَ «لا يَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِينَ»[۲۸۵].

امّا روايت: [روی فی الكافی عن الصّادق (عليه السّلام) انّه قال: «من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما» و عن العيون عن مولانا الرّضا (عليه السّلام) فی حديث طويل «انّ الامامة خصّ اللّه عزّ و جلّ بها ابراهيم الخليل بعد النّبوة و الخلّة مرتبة ثالثة و فضيلة شرفها بها و أشار بها جلّ ذكره فقال عزّ و جلّ: إِنِّی جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً فقال الخليل سرورا بها: و من ذريّتی؟ قال اللّه عزّ و جلّ: لا يَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِينَ فابطلت هذه الآية امامة كلّ ظالم الی يوم القيامة و صارت فی الصّفوة»][۲۸۶].

تذكّر: بعضی از محشّين- از جمله مرحوم مشكينی- فرموده‌اند: روايتی نديديم كه حضرت رسول (صلّی اللّه عليه و آله) به آيه مذكور استدلال فرموده باشند و ظاهرا هم حق با آنهاست زيرا شأن پيغمبر با امام، تفاوت دارد پيغمبر (صلّی اللّه عليه و آله) در مقام استدلال به آيات برنمی‌آمدند و كسی كه دليل نبوّت پيامبر را پذيرفت ساير مسائل برايش حل

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۲۰

شده است امّا ائمّه «صلوات اللّه عليهم اجمعين» در مقام استدلال برمی‌آمدند و ...

به‌هرحال استدلال در محلّ بحث، چه تأسيا باشد چه استقلالا در نزاع ما تأثيری ندارد.

آيه مذكور در مورد خلافت و امامت در داستان حضرت ابراهيم (عليه السّلام) است:

«هنگامی كه خداوند متعال ابراهيم (عليه السّلام) را با وسائل گوناگون آزمود و او به خوبی از عهده آزمايش برآمد خداوند به او فرمود من تو را امام و رهبر مردم قرار دادم ابراهيم عرض كرد از دودمان من (نيز امامانی قرار بده) خداوند فرمود پيمان من به ستمكاران نمی‌رسد و تنها آن دسته از فرزندان تو كه پاك و معصوم باشند شايسته اين مقامند»[۲۸۷] يعنی كسانی كه عنوان «ظالم» بر آنها منطبق است به خلافت نائل نمی‌شوند.

شخص ظالم، صلاحيّت رهبری را ندارد، خلفای صدر اسلام، مدّتی بت‌پرست بودند و اصنام و اوثان را عبادت كرده‌اند و مانند مردم جاهليّت، شرك در عبادات داشتند و چه ظلمی بالاتر از شرك هست- إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ۲۸۸]-.

كانّ امام (عليه السّلام) چنين استدلال كرده‌اند: كسانی كه در صدر اسلام، مقام رهبری را حيازت كردند، مدّتی بت‌پرست بودند پس عنوان ظالم بر آنها منطبق است و خداوند متعال فرموده است: «لا يَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِينَ».

تذكّر: هركسی معتقد به قرآن است- حتّی اهل تسنّن- و آن را معجزه خالده می‌داند بايد استدلال مذكور را بپذيرد زيرا امام (عليه السّلام) در مقام بيان يك امر تعبّدی نبوده‌اند تا بگوئيم مخصوص شيعه است- بلكه نسبت به يك امر اعتقادی استدلال نموده‌اند.

در بحث مشتق از استدلال امام (عليه السّلام) خواسته‌اند نتيجه‌گيری كنند كه: خلفاء

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۲۱

در زمان خلافت كه بت‌پرست نبوده، در زمان جاهليّت، بت‌پرست و عنوان بت‌پرستی مربوط به قبل از اسلامشان بوده بنابراين در زمان خلافت «انقضی عنهم المبدأ» و آنها از اين جهت ظلمی نداشته و مشرك نبودند بلكه سابقه بت‌پرستی داشتند پس نتيجه می‌گيريم كه: هركس سابقه تلبّس به مبدئی داشته باشد تا روز قيامت، عنوان آن مشتق بر او صادق است لذا چون آنها در روزگاری مشرك و ظالم بودند پس در همان حين تصدّی خلافت هم عنوان ظالم «حقيقتا» بر آن‌ها منطبق است با توجّه به آنچه كه گفتيم معلوم شد كه: از نظر امام (عليه السّلام) مشتق، حقيقت در اعم از متلبّس و منقضی هست.

اگر كسی بگويد در آيه «... لا يَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِينَ» كلمه «ظالم» مشتق است امّا در خصوص متلبّس به مبدأ فی الحال، حقيقت است و خلفاء در زمان خلافت، عنوان ظلم و شرك در عبادت نداشتند پس استدلال امام (عليه السّلام) ناتمام است در اين صورت، مستدل می‌گويد برای اينكه استدلال امام (عليه السّلام) تمام باشد می‌گوئيم مشتق در منقضی و متلبّس، حقيقت است.

به عبارت ديگر چون كسی به استدلال امام (عليه السّلام) اعتراضی نكرده، معلوم می‌شود از نظر همه، مسلّم بوده كه مشتق در اعم،

حقیقت است در غیر این صورت، استدلال امام (علیه السّلام) صحیح نمی‌باشد.

مصنّف «ره» فرموده‌اند با بیان سه مقدّمه یا سه نکته، برای شما واضح خواهد شد که هم مشتق در خصوص متلبّس، حقیقت است و هم استدلال امام (علیه السّلام) صحیح و تمام است.

به عبارت دیگر قبلا باید بررسی نمود که: اخذ اوصاف- و مشتقّات- در موضوعات احکام به چه کیفیّت است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۲۲

أحدها: أن یکون أخذ العنوان لمجرّد الإشارة إلی ما هو فی الحقیقة موضوع للحکم، لمعهودیّته بهذا العنوان، من دون دخل لاتّصافه به فی الحکم أصلا [۱].

ثانیها: أن یکون لأجل الإشارة إلی علّیّة المبدأ للحکم، مع کفایة مجرّد صحّة جری المشتقّ علیه، و لو فیما مضی [۲].

---

[۱]- اخذ اوصاف و عناوین در موضوعات احکام بر سه قسم، متصوّر است.

۱- گاهی وصفی در موضوع حکم، واقع می‌شود امّا هیچ‌گونه دخالتی در حکم ندارد بلکه فقط عنوان «مشیر» و اشاره به موضوع واقعی حکم دارد.

مثال: از ما سؤال می‌کنند که مسائل و معالم دین را از چه کسی یاد بگیریم در جواب می‌گوئیم از آن «آقائی که منزلش در فلان محل است» وصف مذکور و بودن منزل آن عالم در فلان محل، هیچ‌گونه دخالتی در حکم ندارد بلکه مقام علمی آن فرد است که سبب شده مردم را به او معرّفی کنیم، ما از طریق وصف مذکور، آن فرد را معرّفی کرده‌ایم. البتّه مشابه آن سؤال در روایات هم هست ۲۸۹].

[۲]- بسیاری از اوقات، وصف در موضوع حکم، اخذ می‌شود اما نحوه دخالتش در حکم بر دو قسم است.

الف: گاهی این‌چنین است که اگر ذات، یک لحظه تلبّس به مبدأ پیدا کند- و لو عنوان مشتق و وصف هم از بین برود- کافی است که حکم بر موضوع، مترتّب شود و بقاء هم داشته باشد.

به عبارت دیگر اگر یک لحظه، ذاتی، متلبّس به مبدأ شود که در نتیجه ارتباط بین آن دو، عنوان مشتق در یک لحظه بر موضوع، صادق باشد، کافی است که حکم، برای

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۲۳

ثالثها: أن یکون لذلک مع عدم الکفایة، بل کان الحکم دائرا مدار صحّة الجری علیه، و اتّصافه به حدوثا و بقاء [۱].

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الاستدلال بهذا الوجه إنّما یتمّ، لو کان أخذ العنوان فی الآیة الشّریفة علی النّحو الأخیر، ضرورة أنّه لو لم یکن المشتقّ للأعم، لما تمّ بعد عدم التّلبّس بالمبدا ظاهرا حین التّصدّی، فلا بدّ أن یکون للأعمّ، لیکون حین التّصدّی حقیقة من الظّالمین، و لو انقضی عنهم التّلبّس بالظّلم.

و أمّا إذا کان علی النّحو الثّانی، فلا[۲۹۰]، کما لا یخفی، و لا قرینة علی أنّه علی

همیشه ثابت باشد. مانند آیه شریفه «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما جَزاءً بِما کَسَبا نَکالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِیزٌ حَکِیمٌ»[۲۹۱] وجوب قطع ید، نسبت به کسی است که یک لحظه با مبدأ- سرقت- ارتباط پیدا کند و در یک آن عنوان سارق بر او منطبق شده باشد گرچه در حین قطع ید، عنوان سارق نداشته باشد به عبارت دیگر، وجوب قطع ید، تابع این نیست که بر سارق، الآن- حین اجراء حکم- هم عنوان سارقیّت، صادق باشد.

[۱]- ب: گاهی حدوث و بقاء حکم، تابع حدوث و بقاء عنوان و وصف است تا هر زمانی که مشتق و وصف باشد، حکم هم ثابت

است هنگامی که عنوان، زائل شد حکم هم منتفی می‌شود.

مثلا به فردی می‌گوئیم بایـد از مجتهـد تقلیـد کنی- قلّد المجتهـد- «مجتهـد» کسـی است که با مبدأ- اجتهاد- ارتباط دارد و در هر لحظه، عنوان مجتهـد بر او صادق است و آن لحظه‌ای که عنوان مـذکور را از دست داد- به هر علّتی- نمی‌توان از او تقلید نمود پس وجوب تقلید، تابع بقاء عنوان مجتهد است و ...

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۲۴

النّحو الأوّل ۲۹۲]، لو لم نقل بنهوضها علی النّحو الثّانی، فإنّ الآیهٔ الشّریفهٔ فی مقام بیان جلالهٔ قدر الإمامهٔ و الخلافهٔ و عظم خطرها، و رفعـهٔ محلّهـا، و إنّ لهـا خصوصـیّهٔ من بین المنـاصب الإلهیّـهٔ، و من المعلوم أنّ المناسب لـذلک، هو أن لا یکون المتقمّص بها متلبّسا بالظّلم أصلا، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- اسـتدلال به آیه شـریفه- که مشـتق برای اعم وضع شده و اسـتعمالش در منقضی عنه المبدأ هم حقیقت است- در صورتی تمام است که اخـذ عنوان- الظَّالِمِینَ در موضوع حکم به نحو سوّم باشـد یعنی حـدوث و بقـاء حکم، تابع حـدوث و بقاء عنوان و وصـف باشد- وصف، علّت حکم و حکم، دائر، مدار آن باشد-

سؤال: چرا استدلال به آیه در صورتی تمام است که اخذ عنوان «الظَّالِمِینَ» به نحو سوّم باشد؟

جواب: مصـنّف «ره» فرموده‌انـد: «ضـرورهٔ انّه لو لم یکن المشـتقّ للاعمّ لما تم بعـد عدم التلبّس بالمبدا ظاهرا حین التّصدی فلا بدّ ان یکون للاعمّ لیکون حین التّصدی حقیقهٔ من الظّالمین ...».

امّا اگر اخـذ عنـوان- الظَّالِمِینَ به نحـو قسم دوّم باشـد- یعنی مجرّد ثبـوت وصـف، کـافی برای ثبـوت حکم باشـد[۲۹۳]- استدلال، موقوف بر این نیست که مشتق در اعم، حقیقت باشد.

توضـیح ذلک: اگر منظور در آیه، این باشد که مجرّد حدوث ظلم در یک ذات و صـرف عبادت صـنم، کافی است که شخص برای همیشه از نیل به مقام رهبری محروم باشد در این صورت اسـتدلال امام، متوقّف بر این نیست که مشتق در اعم، حقیقت باشد اگر در خصوص متلبّس هم حقیقت باشد کفایت می‌کند زیرا متصدّیان خلافت و لو آنا

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۲۵

إن قلت: نعم، و لکنّ الظّاهر أنّ الإمام- علیه السّـلام- إنّما اسـتدلّ بما هو قضـیّهٔ ظاهر العنوان وضـعا، لا بقرینهٔ المقام مجازا، فلا بدّ أن یکون للأعمّ، و إلّا لما تمّ [۱].

و لو در یک روز، عبادت صنم نموده‌اند و همین امر، کافی است که از احراز مقام رهبری، محروم باشند.

سؤال: بالاخره وصف و عنوان مذکور به کدامیک از دو نحو مذکور، اخذ شده؟

جواب: قرینه و دلیلی نـداریم که وصف مزبور به نحو سوّم در آیه شـریفه، اخـذ شـده باشـد بلکه جلالـت و عظمت مقـام خلافـت و امامت، قرینه آشکاری است بر اینکه اگر کسی آنا ما دارای عنوان «ظالمیّت» باشد به مقام خلافت و زعامت نمی‌رسد.

خلاصه: اسـتدلال، متوقّف بر این نیست که مشـتق در اعم، حقیقت باشـد بلکه اگر در خصوص متلبّس هم حقیقت باشـد، اسـتدلال، تمـام و کامـل است زیرا امـامت، مقـامی بس عظیم است که اگر کسـی یک روز یا یک لحظه، عبادت صـنم کرده باشـد، همین امر کافی برای عدم نیل به مقام رهبری است و ...

[۱]- اشـکال: ظاهر اسـتدلال امام (علیه السّـلام) این است که: به ظاهر آیه، به حسب وضع آن استدلال نموده‌اند نه اینکه استدلال به ملاحظه قرینه مقامیّه باشد و لفظ ظالمین، مجازا اسـتعمال شده باشد و امام (علیه السّـلام) به معنای مجازی به ملاحظه قرینه، استدلال

نموده باشند.

به عبارت دیگر، بنابراین که اخذ «ظلم» در عنوان حکم، علّت تامه نباشد که حکم، دائر، مدار آن باشد- وجودا و عدما- بلکه علّت باشد به این معنا که مجرّد وجودش کافی باشد و لو در یک لحظه- سابقا- پس لابد عنوان «ظالم» مجازا استعمال شده در ظالمی که سابقا متلبّس به ظلم بوده و قرینه مقامیّه بر این معنای مجازی هست بنابراین:

امام (علیه السّلام) به معنای مجازی که خلاف ظاهر لفظ است استدلال نموده و این

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۲۶

قلت ۲۹۴]: لو سلّم، لم یکن یستلزم جری المشتقّ علی النّحو الثّانی کونه مجازا، بل یکون حقیقة لو کان بلحاظ حال التّلبّس- کما عرفت- فیکون معنی الآیة، و اللّه العالم: من کان ظالما و لو آنا فی زمان سابق لا ینال عهدی أبدا، و من الواضح أنّ إرادة هذا المعنی لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التّلبّس [۱].

ظاهر استدلال امام (علیه السّلام) نیست زیرا بیان امام (علیه السّلام) ظهور در این دارد که به ظاهر آیه استدلال نموده‌اند.

[۱]- جواب: سابقا هم بیان کردیم که استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ به دو نحو است: به لحاظ حال تلبّس، حقیقت و به لحاظ جری الآن به ملاحظه تلبّس سابق، مجاز است و استعمال «ظالم» در آیه شریفه از قبیل اوّل است- حال تلبس- و استعمال مذکور مجازی نیست و معنای ظاهر آیه- و اللّه العالم- این است که: کسی که بوده باشد- و لو در زمان سابق- ظالم، هرگز عهد ما به او نمی‌رسد و استعمال مذکور، مجازی نیست تا خلاف ظاهر آیه یا خلاف ظاهر استدلال باشد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۲۷

و منه قد انقدح ما فی الاستدلال علی التّفصیل بین المحکوم علیه و المحکوم به باختیار عدم الاشتراط فی الأوّل، بأیة حدّ السّارق و السّارقة، و الزّانی و الزّانیة، و ذلک حیث ظهر أنّه لا- ینافی إرادة خصوص حال التّلبّس دلالتها علی ثبوت القطع و الجلد مطلقا، و لو بعد انقضاء المبدأ، مضافا إلی وضوح بطلان تعدّد الوضع، حسب وقوعه محکوما علیه أو به، کما لا یخفی.

و من مطاوی ما ذکرنا- هاهنا و فی المقدّمات- ظهر حال سائر الأقوال، و ما ذکر لها من الاستدلال، و لا یسع المجال لتفصیلها، و من أراد الاطّلاع علیها فعلیه بالمطوّلات [۱].

---

[۱]- از بیانات ما- ردّ وجه ثالث- ضعف یکی دیگر از تفصیلات و اقوال در باب مشتق، واضح شد.

توضیح ذلک: بعضی گفته‌اند: اگر مشتق، مبتداء و محکوم علیه واقع شود در این صورت در اعمّ از متلبّس و منقضی، حقیقت است مانند «الضّارب زید» امّا اگر مشتق، خبر و محکوم به قرار گیرد مانند «زید ضارب» در خصوص متلبّس به مبدأ، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است.

مفصّلین به دو آیه، تمسّک نموده‌اند:

الف: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما ...»[۲۹۵].

ب: «الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لا تَأْخُذْکُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِی دِینِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لْیَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِینَ»[۲۹۶].

در آیات مذکور، سارق، سارقه، زانی و زانیه، محکوم علیه واقع شده‌اند و مسلّما آنها در حین «جلد» و قطع ید، متلبّس به سرقت و زنا نیستند و اگر آنها بعد از انقضاء

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۲۸

بقی أمور: الأوّل: إنّ مفهوم المشتقّ- علی ما حقّقه المحقّق الشّریف فی بعض حواشیه-: بسیط منتزع عن الذّات- باعتبار تلبّسها[۲۹۷] بالمبدا و اتّصافها به- غیر مرکّب

مبدأ، حقیقتا سارق و زانی نباشند، نمی‌توان حکم الهی را جاری نمود بلکه باید در هنگام اجرای حکم، حقیقتا متلبّس به مبدأ باشند و اطلاق سارق و زانی بر آنها به نحو حقیقت باشد تا حکم الهی نسبت به آنها جاری شود.

تفصیل مزبور، مردود است زیرا:

اوّلا: اوصاف مذکور در «من انقضی» به ملاحظه حال تلبّس، استعمال شده‌اند یعنی «من کان سارقا و زانیا و لو فی زمان یجب قطع ایدیهما و جلدهما» و به‌علاوه اخذ اوصاف مذکور در موضوعات از قبیل قسم ثانی است که حدوث وصف در ذات و لو آنا ما برای ثبوت حکم، کفایت می‌کند.

ثانیا[۲۹۸]: لازمه تفصیل مذکور، این است که در هیئت مشتق، تعدّد وضع باشد یعنی مشتقّی که محکوم علیه واقع می‌شود برای اعم وضع شده و مشتقّی که محکوم به قرار گیرد برای خصوص متلبّس، وضع شده درحالی‌که یقین داریم در مشتق، تعدّد وضع وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۲۹

و قد أفاد فی وجه ذلک: أنّ مفهوم الشّیء لا یعتبر فی مفهوم النّاطق مثلا، و إلا لکان العرض العامّ داخلا فی الفصل، و لو اعتبر فیه ما صدق علیه الشّیء، انقلبت مادّة الإمکان الخاصّ ضرورة، فإنّ الشّیء الذی له الضّحک هو الإنسان، و ثبوت الشّیء لنفسه ضروری. هذا ملخّص ما أفاده الشّریف، علی ما لخّصه بعض الأعاظم [۱].

[بیان چند أمر:]

امر اوّل آیا مفهوم مشتق، بسیط است یا مرکّب نقد و بررسی کلام محقّق شریف ۲۹۹] «ره»

اشاره

[۱]- مصنّف «ره» بحث دقیق و مفصّلی را شروع نموده‌اند که آیا مفهوم مشتق، بسیط است یا مرکّب و منشأ بحث و نزاع مذکور، این است که:

مشهور- در علم منطق- فکر را چنین تعریف کرده‌اند: «الفکر هو ترتیب امور معلومة لتحصیل امر مجهول» فکر، این است که انسان، چند امر معلوم را مرتّب کند و از آن «امور» مجهولی را کشف نماید.

می‌دانید که اقلّ جمع منطقی دوتا است لذا باید حدّ اقل، دو «امر» و دو شیء را در کنار یکدیگر قرار دهیم تا از آن، امر مجهولی را کشف کنیم.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۳۰

اشکال: لازم نیست حدّ اقل دو امر را مرتّب نمائیم تا به مجهولی پی ببریم بلکه گاهی از یک امر، مجهولی را کشف می‌کنیم و آن عبارت است از اینکه:

در منطق، ملاحظه کرده‌اید که می‌توان در تعریف یک شیء، فصل قریب را ذکر کرد و گفت «الانسان ناطق» در موردی که

«معرّف» ما «ناطق» هست، تنها از طریق فصل قریب می‌توان با «انسان» آشـنا شد و آن را شناخت در مثال مذکور، دو امر نداریم بلکه با یک امر- ناطق- انسان را معرّفی کردیم پس چرا شما در تعریف فکر گفتید هو ترتیب «امور» معلومهٔ لتحصیل امر مجهول.

جواب: شارح مطالع از مشهور، دفاع کرده و فرموده‌اند اشکال مزبور وارد نیست.

توضیـح ذلک: کلمه «ناطق» مشـتق و از نظر معنا مرکّب است یعنی لفظ ناطق، صورتا و ظاهرا یک امر است ولی در واقع، دو شیء و دو امر است معنای ناطق «شیء له النّطق و ذات له النّطق» است پس ناطق از دو امر مرکّب شده: الف: شیء و ذات ب: ناطقیّت.

پس در مثال مذکور و مادّه نقض شما هم از امور و «امران» به مطلبی پی‌بردیم نه از «امر واحد».

اشکال: محقّق شریف، صاحب حاشیه بر شرح مطالع، بیان شارح مطالع را به این نحو، رد نموده‌اند:

معنای ناطق و سایر مشتقّات، بسیط است نه مرکّب. معنای ناطق «شیء یا ذات له النّطق» نمی‌باشد.

توضیـح ذلک: شما- شارح مطالع- فرمودید ناطق یعنی «شیء له النّطق» آیا امری را که در مفهوم مشتق، اخذ نمودید، مفهوم شیء و عنوان شیء است یا مصداق شیء.

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج ۱، ص: ۳۳۱

البتّه واضـح است که مصداق شـیء به حسب موارد، متفاوت است مثلا اگر بخواهید «انسان» را به وسـیله ناطق، تعریف کنید، در این صورت، مصداق شیء همان انسان است.

خلاصه: آیا مفهوم «شیء» را در معنای مشتق، اخذ می‌کنید یا مصداق آن را؟

هیچ‌کدامش درست نیست که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

الف: اگر مفهوم «شیء»- مفهوم ذات- در معنای ناطق، مأخوذ باشد، لازمه‌اش این است که عرض عام، داخل در فصل شود زیرا: در علم منطق «ناطق» را فصل و ذاتی انسان می‌دانند شما که می‌گوئید در معنای ناطق مفهوم «شیء» اخذ شده «شیئیّت» مفهومی است که جزء مـاهیّت اشـیاء نیست بلکه جزء اعراض، آن‌هم عرض عـام است نه عرض خـاص و هر موجود و ماهیّتی دارای عنوان «شـیء» هست «الانسان شـیء» «البقر شـیء» «الجماد شـیء» پس «شـیء» عرض عام است که بر تمام اشیاء و ماهیّات، صادق است بدون اینکه جزء ماهیّت، دو ماهیّتی قرار گرفته باشـد. حال اگر عنوان «شـیء» در معنای ناطق، مأخوذ باشـد- شـما می‌دانید که در منطق، ناطق را فصـل انسـان معرّفی کرده‌انـد و معنـای اینکه نـاطق، فصـل انسـان است، چنین است که تنهـا جزء مـاهیّت انسان و ممیّز انسان از سایر ماهیّات می‌باشد- اختصاص به انسان ندارد و در تمام اشیاء به نحو مساوی، قابل حمل و قابل عروض است پس:

اگر مفهوم «شـیء» را در معنـای نـاطق، مـأخوذ می‌دانیـد، تـالی فاسـدش این است که عرض عام، داخل در فصل می‌شود، چیزی که خارج از ذات است داخل ذات می‌شود و امری که خارج از ماهیّت است داخل در ماهیّت می‌شود و نمی‌توان به آن ملتزم شد.

ب: اگر در معنای مشتق، مفهوم «شیء» را اخذ نکنید بلکه مصداق شیء را بیاورید، تالی فاسدش این است که قضیّه ممکنه خاصّه به ضروریّه، انقلاب، پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، متن‌ج ۱، ص: ۳۳۲

بیـان ذلک: در قضـیّه «الانسان ضاحک»- کلمه ضاحک، مشـتق است- اگر مصـداق شـیء در معنای آن مأخوذ باشـد، مفهوم قضـیّه مذکور چیست؟

تحلیل و معنای قضـیّه مـذکور چنین است: «الانسان انسان له الضّـحک» زیرا در مثال مذکور، مصداق شـیء، خود انسان است و طبق فرض دوّم- ب- شـما در معنای مشـتق، مفهوم شـیء را اخـذ ننمودیـد بلکه مصداق شـیء را در آن اخذ کردید و در منطق، قضایای مختلفی داریم از جمله، قضیّه ممکنه، ضروریّه، وقتیّه و مطلقه و ...

سؤال: قضیّه «الانسان ضاحک» چه مادّه و جهتی دارد آیا مقصود، این است که «الانسان ضاحک بالضّرورة»؟

خیر! منطقیّین می‌گویند «الانسان ضاحک بالامکان». و می‌دانید که امکان بر دو قسم است الف: امکان خاص ب امکان عام، قضیّه‌ای که نه طرف وجود و نه جانب عدمش، هیچ‌کدام ضرورت نداشته باشد، ممکنه خاصّه نام دارد- مقصود از امکان خاص، این است که نه ثبوت ضحک برای انسان، ضرورت دارد نه سلب آن- حال، طبق بیان شما اگر مصداق شیء در معنای مشتق، مأخوذ باشد، معنای قضیّه «الانسان ضاحک» این است که «الانسان، انسان له الضّحک» در این صورت قضیّه شما «ممکنه» نیست بلکه ضروریّه است چون ثبوت انسانیّت برای انسان، ضروری است- و مقصود شما در این هنگام همان موضوع شما است «الانسان ضاحک» یعنی «الانسان، انسان له الضحک»-

خلاصه: اگر در معنای مشتق- ضاحک- مصداق شیء را اخذ کنید تالی فاسدش این است که قضیّه ممکنه خاصّه به ضروریّه، انقلاب پیدا می‌کند، قضیّه‌ای که مادّه‌اش امکان بود- امکان، نقطه مقابل ضرورت است- آن‌هم امکان خاص که نه جانب وجودش ضرورت دارد نه جانب عدم، به یک قضیّه ضروریّه- از جانب وجود- منقلب

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۳۳

و قد أورد علیه فی الفصول، بأنّه یمکن أن یختار الشّقّ الأوّل، و یدفع الإشکال بأنّ کون النّاطق- مثلا- فصلا، مبنیّ علی عرف المنطقیّین، حیث اعتبروه مجرّدا عن مفهوم الذّات، و ذلک لا یوجب وضعه لغة کذلک [۱].

می‌شود و این همه بین آن دو، اختلاف پیدا می‌شود لذا محقّق شریف فرموده‌اند:

معنای مشتق، بسیط است نه مرکّب، نه مفهوم شیء و نه مصداق شیء هیچ‌کدام در معنای مشتق، اخذ نشده.

معنای ضاحک و ضارب مانند همان معنای فارسی آن دو هست. ضارب، یعنی زننده، که یک عنوان بسیط است البتّه برای تحقّق عنوان «ضاربیّت» باید زید، ضرب، و مضروبی باشد تا عنوان مذکور تحقّق پیدا کند امّا بعد از اینکه مقدّماتش فراهم شد، یک عنوان «بسیط» انتزاعی به نام ضارب یا ضاحک داریم.

پاسخ صاحب فصول به محقّق شریف

[۱]- صاحب فصول «ره» فرموده‌اند از هر دو شقّ کلام محقّق شریف می‌توان جواب داد که:

الف: مانعی ندارد که مفهوم «شیء» در معنای ناطق، اخذ شود و اشکال دخول عرض عام در فصل را هم جواب می‌دهیم که:

معنای ناطق به حسب لغت و منطق، متفاوت است. معنای ناطق از نظر لغت «شیء له النّطق» است و شیئیّت در مفهوم آن، اخذ شده پس معنایش مرکّب است امّا منطقیین که ناطق را فصل انسان، قرار داده‌اند، شیئیّت آن را حذف کرده یعنی با القاء مفهوم «شیء» آن را فصل انسان قرار داده‌اند بنابراین معنای ناطق از نظر لغت با معنای منطقی آن تفاوت دارد و ما- اصولیّین- در نزاع مشتق با معنای منطقی آن کاری نداریم بلکه در صدد تعیین موضوع له مشتق هستیم پس:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۳۴

و فیه: إنّه من المقطوع أنّ مثل النّاطق قد اعتبر فصلا بلا تصرّف فی معناه أصلا، بل بماله من المعنی، کما لا یخفی.

و التّحقیق أن یقال إنّ مثل النّاطق لیس بفصل حقیقی، بل لازم ما هو الفصل و أظهر خواصّه، و إنّما یکون فصلا مشهوریّا منطقیّا یوضع مکانه إذا لم یعلم نفسه، بل لا یکاد یعلم، کما حقّق فی محلّه [۱].

معنای ناطق از نظر لغت، مرکّب است امّا در منطق، عنوان «شیء» را از آن حذف نموده‌اند و اشکال دخول عرض عام در فصل هم

مندفع می‌باشد.

نقد و بررسی کلام صاحب فصول

[۱]- اشکال یا جواب صاحب فصول انصافا نادرست است زیرا:

نمی‌توان پذیرفت که منطقیّین در معنای ناطق، تصرّف کرده و قسمتی از معنای لغوی را حذف سپس آن را به عنوان فصل انسان به من و شما معرّفی کرده‌اند و بیان مذکور، خلاف ظاهر است بلکه ظاهر، این است که:

«ناطق» با همان معنای لغوی در علم منطق به عنوان فصل انسان، معرّفی شده لذا جواب صاحب فصول، قابل قبول نیست ولی ما می‌توانیم جوابی به محقّق شریف بدهیم که:

شما فرمودید اگر مفهوم شیء در معنای ناطق، مأخوذ باشد، عرض عام، داخل فصل می‌شود، ما می‌گوئیم کلام مذکور بر این اساس است که «ناطق» فصل انسان باشد ولی قبول نداریم که آن، فصل انسان است به عبارت دیگر، اشکال شما- صاحب فصول- در صورتی وارد است که «ناطق» فصل انسان باشد ولی ما نمی‌پذیریم که «ناطق» فصل انسان باشد.

مصنّف، دلیل خود را بیان نکرده‌اند ولی بعضی از محشّین چنین گفته‌اند:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۳۵

آیا مقصود از «نطق»، نطق ظاهری است یا منظور، ادراک باطنی می‌باشد؟ هریک از آن دو باشد، جزء ذاتیّات انسان نیست زیرا:

نطق ظاهری به اصطلاح منطقیّین از مقوله کیف است آن‌هم کیفی که قابل شنیدن می‌باشد و کیف از اعراض و از مقولات عرضیّه است نه از ذاتیّات.

و اگر مقصود از نطق، درک کلّیّات و به اصطلاح «علم» باشد- ناطق یعنی عالم و کسی که می‌تواند کلّیّات را درک کند- در ماهیّت علم بحث کرده‌اند بعضی گفته‌اند:

الف: علم از مقوله کیف است- یک نوع خصوصیّتی است که برای ذهن انسان، پیش می‌آید- ب: ماهیّت علم از مقوله اضافه است- به ملاحظه ارتباطی که بین علم و معلوم مطرح است- ج: ماهیّت علم از مقوله انفعال است- آن حالت تأثّری است که برای ذهن و نفس انسان، رخ می‌دهد-

ماهیّت علم، چه از مقوله کیف، چه اضافه و چه از مقوله انفعال باشد، تمامش از مقولات عرضیّه است و جزء ذاتیّات انسان نمی‌تواند واقع شود بنابراین، کلمه ناطق را به هر نحو، معنا کنید فصل انسان نیست.

سؤال: چرا در منطق «ناطق» را به عنوان فصل انسان معرّفی کرده‌اند؟

جواب: فصل حقیقی اشیاء را غیر از خداوند علام الغیوب که خالق اشیاء است، کسی نمی‌داند و هیچ‌کس نمی‌تواند فصول اشیاء را درک کند زیرا فصول اشیاء عبارت است از «ما به الاشیاء اشیاء» آن صورتی است که به آن صورت، شیء، شیئیّت پیدا می‌کند و درک واقعی آن منحصر به خداوند متعال است لذا چون ملاحظه کرده‌اند که نمی‌توان فصل حقیقی را درک کرد، چیزی را که اشاره به فصل حقیقی می‌کند و از اظهر خواصّ فصل حقیقی است، جانشین فصل قرار داده‌اند بنابراین «ناطق» یک فصل منطقی معروف است نه فصل حقیقی فلسفی زیرا فصل حقیقی برای ما قابل درک نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۳۶

و لذا ربما یجعل لا زمان مکانه إذا کانا متساوی النّسبة إلیه، کالحسّاس و المتحرّک بالإرادة فی الحیوان، و علیه فلا بأس بأخذ مفهوم الشّیء فی مثل النّاطق ۳۰۰]، فإنّه و إن کان عرضا عامّا، لا فصلا مقوّما للإنسان، إلا أنّه بعد تقییده بالنّطق و اتّصافه به کان من أظهر خواصّه [۱].

[۱]- مصنّف «ره» شاهدی اقامه نموده که ناطق و امثال آن، فصل حقیقی نیست:

گاهی در تعریف بعضی از ماهیّات، دو فصل را ذکر می‌کنند مانند «الحیوان حسّاس متحرّک بالارادة».

آیا قابل قبول است که یک ماهیّت، دو فصل داشته باشد؟

یک ماهیّت نمی‌توانـد دو فصل قریب داشـته باشـد از اینکه آن دو را در تعریف حیوان، ذکر کرده‌انـد کشف می‌کنیم که هیچ‌کدام فصل نیستند بلکه آنها لازم ماهیّت حیوان هستند منتها از نظر قرب و بعد در یک ردیف واقع شده‌اند و تقدّم و تأخّری بین آنها نبوده لذا هر دو را در ماهیّت حیوان، ذکر کرده‌اند.

قوله: «و علیه فلا بأس باخذ مفهوم الشّیء فی مثل النّاطق ...».

بنابراین که ناطق و امثال آن، فصل نباشـند- که نیستند- مانعی ندارد که در معنای ناطق، مفهوم شیء اخذ شود و مفهوم شیء اگرچه برای انسـان و تمام اشـیاء، عرض عام، محسوب می‌شود امّا همان مفهوم شـیء بعـد از اینکه مقیّد و متّصف به نطق شـد، یک عرض خاص به حساب می‌آیـد و عرض خاص، لزومی ندارد که بسیط باشد به‌عبارت دیگر، همان عرض عام را وقتی مقیّد نمودیم، عنوان عرض خاص پیدا می‌کند.

«شیء» عرض عام است و «له النّطق» که به آن اضافه شد عرض خاص می‌شود- برای انسان-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۳۷

و بالجملة لا یلزم من أخذ مفهوم الشّیء فی معنی المشتقّ، إلا دخول العرض فی الخاصّة التی هی من العرضی، لا فی الفصل الحقیقیّ الذی هو من الذّاتی، فتدبّر جیّدا [۱].

[۱]- اگر مفهوم «شـیء» را در معنای مشـتق، اخذ کنیم هیچ‌گونه تالی فاسدی ندارد مگر اینکه شما بگوئید: عرض عام، داخل عرض خاص می‌شود، عرض خاص با عرض عام در یک ردیف هستند- اینکه عرض عام، داخل عرض خاص می‌شود، مقصود، این نیست که عرض خاص، مشتمل بر عرض عام است بلکه عرض عام با یک قید «یصیر عرضا خاصّا» و مانعی برای آن متصوّر نیست-

چطور شـما در تعریف انسان می‌گوئیـد «حیوان ناطق» حیوان که اعم است امّا وقتی «ناطق» ضـمیمه آن شـد، اختصاص به ذات انسان پیدا می‌کند در محلّ بحث هم ناطق یعنی «شـیء له النّطق» شـیء، عرض عام است و «له النّطق» صـفت آن و مجموعش عرض خاصّ انسـان هست بنـابراین عرض عـام داخل در فصل نمی‌شود- که فصل، ذاتی انسان است و عرض عام، خارج از ذات و خارج از ذات، داخل در ذات بشود و ...-

نتیجه شقّ اوّل [۳۰۱] به محقّق شـریف چنین جواب می‌دهیم که: فرمودید عرض عام در فصل، داخل می‌شود می‌گوئیم «ناطق» فصـل حقیقی نیست تا اینکه عرض عام، داخل فصل شود بلکه ناطق، عرض خاص است و مانعی نـدارد که عرض عام، داخل عرض خاص شود بنـابراین: «شـیء» عرض عـام است و «له النّطق» که به آن اضـافه شود، مجموعش عرض خـاص و از لوازم خـاصّه انسان است و مستلزم هیچ‌گونه تالی فاسدی نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۳۸

ثم قال: إنّه یمکن أن یختار الوجه الثّانی أیضا، و یجاب بأنّه المحمول لیس مصداق الشّیء و الذّات مطلقا، بل مقیّدا بالوصف، و لیس ثبوته للموضوع حینئذ بالضّرورة، لجواز أن لا یکون ثبوت القید ضروریّا. انتهی [۱].

جواب صاحب فصول از شق دوّم کلام محقق شریف

[۱]- صاحب فصول فرموده‌اند[۳۰۲]: ممکن است که مصداق «شیء» را در معنای مشتق، اخذ نمائیم و هیچ‌گونه تالی فاسد و انقلابی صورت نگیرد که برای بیان آن، دو مقدّمه، ذکر می‌کنیم:

۱- محقّق شریف فرمودند اگر مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ نمائیم، معنای قضیّه الانسان ضاحک و [الانسان کاتب چنین می‌شود «الانسان انسان له الضّحک» و در نتیجه، قضیّه ممکنه خاصّه به ضروریّه، منقلب می‌شود، صاحب فصول فرموده‌اند:

در قضیّه مذکور و امثال آن، محمول قضیّه، فقط «انسان» و مصداق شیء مطلق نیست ۳۰۳] بلکه مصداق شیء محمول است که مقیّد به قید و موصوف به وصف است یعنی انسان مقیّد به ضحک و انسان مقیّد به کتابت محمول است بنابراین، محمول قضیّه، مصداق شیء به‌طور کلّی و به نحو اطلاق نیست بلکه محمول ما مصداق شیء مقیّد به

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۳۹

قید و موصوف به وصف است.

۲- باید آن قید و وصف را ملاحظه کنیم اگر قید از قبیل ناطقیّت باشد، در این صورت، ثبوت ناطقیّت برای انسان، ضرورت دارد امّا اگر وصف و قید از قبیل ضحک و کتابت باشد، در این صورت، آنها برای انسان، ضرورت ندارند[۳۰۴] یعنی انسان می‌تواند ضاحک و کاتب باشد ولی کتابت و ضحک برای انسان ضرورتی هم ندارد. به‌خلاف انسانیّت که برای انسان ضرورت دارد.

با حفظ دو مقدّمه مذکور از شما- محقّق شریف، سؤال می‌کنیم:

شما فرمودید مادّه و جهت قضیّه «الانسان ضاحک» امکان خاص است، حال اگر ما مصداق شیء را در معنای ضاحک اخذ کنیم و قضیّه به این صورت درآید «الانسان انسان له الضّحک» آیا جهت قضیّه مذکور از امکان خاص به ضرورت منقلب می‌شود؟

شما می‌بینید که هیچ‌گونه انقلابی صورت نگرفته معنای «الانسان ضاحک» عبارت است از «الانسان انسان له الضّحک» اما واضح است که نفس انسانیّت، برای انسان، ضرورت دارد نه انسان مقیّد و موصوف به ضحک و کتابت.

به عبارت دیگر قبلاً جهت و مادّه قضیّه، امکان خاص بود اکنون هم که مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شده باز هم مادّه‌اش امکان خاص است بدون تحقّق انقلاب.

خلاصه بیان صاحب فصول: امکان دارد که ما وجه دوّم- اخذ مصداق شیء در معنای مشتق- را اختیار کنیم و هیچ انقلابی صورت نگیرد به‌نحوی که بیان کردیم تا اینجا فرمایش صاحب فصول را بیان کردیم. اکنون باید ببینیم نظر مصنّف «ره» در این باره چیست.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۴۰

و یمکن أن یقال: إنّ عدم کون ثبوت القید ضروریّا لا یضر بدعوی الانقلاب، فإنّ المحمول إن کان ذات المقیّد و کان القید خارجا، و إن کان التقیّد داخلا بما هو معنی حرفی، فالقضیّة لا محالة تکون ضروریّة، ضرورة[۳۰۵] ضروریّة ثبوت الإنسان الذی یکون مقیّدا بالنّطق ۳۰۶] للإنسان [۱].

اشکال مصنّف بر کلام صاحب فصول

[۱]- مصنّف، یک مطلب کلّی که به سایر موارد هم مرتبط می‌شود، بیان نموده‌اند که:

در مواردی که محمول، مقیّد[۳۰۷] است- موصوف و صفتی را بر موضوعی حمل می‌کنیم- آن را به دو نحو می‌توان بر موضوع، حمل نمود و دو نوع قضیّه حملیّه می‌توان تشکیل داد.

الف: گاهی محمول مقیّد به حسب واقع، خود ذات مقیّد است- ذات مقیّد، محمول است- و قید در جنبه محمولی دخالتی ندارد و

خارج از دائره محمول است بلکه تقیّد محمول به قید که یک معنای اضافی و تبعی است، داخل دائره محمول است مانند شرائط در باب نماز مثلا اگر شما بخواهید ماهیّت نماز را معرّفی کنید اجزاء و شرائط، خارج از دائره نماز است لکن تقیّد به شرائط و موصوف بودن به شرائط، ارتباط و اضافه به نماز دارد، در این صورت در باطن فقط یک محمول داریم و آن، ذات مقیّد است و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۴۱

و ان کان المقیّد بما هو مقیّد علی أن یکون القید داخلا، فقضیّهٔ (الإنسان ناطق) تنحلّ فی الحقیقهٔ الی قضیّتین إحداهما قضیّهٔ (الإنسان إنسان) و هی ضروریّهٔ، و الأخری قضیّهٔ (الإنسان له النّطق) و هی ممکنهٔ [۱].

این چنین نیست که قید هم در ردیف مقیّد، عنوان محمولی داشته باشد بلکه آن، خارج از دائره محمول است.

در فرض مذکور، قضیّه حملیّه «الانسان ضاحک ۳۰۸]» به این صورت درمی‌آید:

«الانسان انسان له الضّحک» لکن قید و وصف مذکور- له الضّحک- خارج از دائره محمول است، محمول، عبارت است از «انسان» البتّه تقیّد انسان به ضحک، یک امر تبعی و آلی و داخل در دائره محمول است اما قید- له الضّحک یا له الکتابهٔ- خارج از محمول است.

نتیجه: اگر محمول قضیّه را به نحو مذکور، تصوّر کنیم، حق با محقّق شریف است زیرا قضیّه ممکنه خاصّه به ضروریّه، انقلاب پیدا می‌کند چون مادّه قضیّه، قبل از تجزیه و تحلیل مزبور از نظر منطق «امکان» بود امّا وقتی مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کردیم و گفتیم معنای قضیّه «الانسان ضاحک انسان له الضّحک است» و محمول را «انسان» قرار دادیم و قید «له الضّحک» را خارج از دائره محمول به حساب آوردیم قضیّه مزبور به «الانسان انسان» منقلب می‌شود که قضیّه اخیر، ضروریّه است و قضیّه ضروریّه‌ای واضح‌تر از «الانسان انسان» نداریم زیرا در قضیّه مزبور، موضوع، عین محمول هست و شیء بر خودش حمل شده که در فرض مذکور، حق با محقّق شریف است امّا بیان مزبور، صرف فرض است و با واقعیّت تطبیق نمی‌کند بلکه چیزی که با واقعیّت تطبیق می‌کند این است که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

[۱]- ب: اگر محمول مقیّد چنین باشد که: هم ذات محمول و هم قید بر موضوع،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۴۲

و ذلک لأنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار کما أنّ الأخبار بعد العلم بها تکون أوصافا، فعقد الحمل ینحلّ إلی القضیّهٔ، کما أنّ عقد الوضع ینحلّ إلی قضیّهٔ مطلقهٔ عامّهٔ عند الشّیخ، و قضیّهٔ ممکنهٔ عند الفارابی، فتأمّل [۱].[۳۰۹]

إیضاح الکفایهٔ ؛ متن ج ۱ ؛ ص۳۴۲

حمل شده باشد- مانند جمله «زید شاعر کاتب» که موضوع قضیّه، دارای دو محمول است در محلّ بحث هم معنای ضاحک و امثال آن، مرکّب است یعنی «انسان له الضحک» لذا محمول قضیّه، دارای دو جهت و دو حیثیت است. ۱- اصل انسانیّت ۲- «له الضّحک» به عبارت روشن‌تر:

ما دو قضیّه حملیّه داریم الف: الانسان انسان ب: الانسان له الضحک البتّه واضح است که مادّه و جهت دو قضیّه با یکدیگر متفاوت است مادّه قضیّه اوّل، ضرورت و مادّه قضیّه دوّم، امکان خاص می‌باشد پس قضیّه «الانسان ضاحک» به اعتبار وجود دو محمول، دارای دو جهت و دو مادّه مختلف گشت.

اکنون ببینیم کلام محقّق شریف، صحیح است یا نه

بیان ایشان با کمی تغییر، صحیح و خالی از اشکال است به این نحو که:

محقّق شریف، مناسب بود که چنین بفرمایند: از نظر منطق، قضیّه «الانسان ضاحک» مادّه‌اش امکان هست امّا اگر مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شده باشد، لازمه‌اش این است که قضیّه مذکور که دارای یک مادّه- امکان- بود و هیچ شائبه ضرورت نداشت، به دو قضیّه منقلب شود که مادّه یکی از آنها ضرورت و مادّه دیگری امکان هست- و به ضروریّه محضه، منقلب نمی‌شود- و این خود یک تالی فاسد است یعنی قضیّه‌ای که ممکنه محضه بود وجهی و لزومی نداشت که منقلب به ضروریّه و ممکنه شود.

نتیجه: مصنّف با مختصر تغییری کلام محقّق شریف را تأیید نمودند.

[۱]- سؤال: چرا در صورتی که محمول، مقیّد است و در ظاهر، یک قضیّه داریم،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴۳

شما آن را به دو قضیّه، منحل می‌کنید- علّت انحلال چیست-

جواب: به خاطر دو نکته:

۱- اگر اوصاف از نظر مخاطب و مستمع مجهول باشند، جنبه خبری و صورت قضیّه پیدا می‌کنند اگر شما به دوستتان گفتید «جاءنی زید العالم» و او نمی‌دانست که زید، دارای مقام علمی هست، در این صورت، شما به حسب ظاهر کلمه «العالم» را به عنوان وصف ذکر کرده‌اید امّا کانّ دو خبر و دو مطلب را برای دوست خود بیان کرده‌اید یکی مجیء زید و دیگری عالمیّت زید پس «زید العالم» با اینکه از نظر ادبی صفت و موصوف است امّا در واقع، یک قضیّه است و در حقیقت به دوست خود چنین گفته‌اید «جاءنی زید و هو عالم» کما اینکه اگر خبری برای مخاطب، مفید فایده نبود- به علّت اینکه مخاطب، نسبت به آن خبر مطلع بود- و شما آن را به صورت یک قضیّه، بیان کردید در این صورت با اینکه ظاهرا قضیّه است امّا باطنا وصف است یعنی در عین حال که قضیّه شما موضوع و محمول دارد ولی در حقیقت، صفت و موصوف است مثلا- دوستتان می‌دانست که زید، عالم است، شما هم به صورت جمله خبریّه گفتید «زید عالم» قضیّه مذکور در واقع به صورت صفت و موصوف- زید العالم- هست زیرا خبر را چنین تعریف کرده‌اند «ما افاد المستمع فائدة تامّة» حال اگر مستمع، آگاه به عالمیّت زید است در این صورت، قضیّه مذکور حقیقتا نسبت به او عنوان خبر پیدا نمی‌کند.

۲- نکته دیگر: در منطق، راجع به عقد الوضع- موضوع- قضایا، اختلافی بین شیخ الرّئیس ۳۱۰] و فارابی ۳۱۱] هست که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴۴

شما خبری را به صورت «الانسان ضاحک» بیان کردید موضوع قضیّه مزبور با اینکه جامد هست و عنوان اشتقاقی ندارد امّا در واقع یک قضیّه است معنای «الانسان»، «الموجود الذی ثبت له الانسانیّة» هست یعنی مبدّل به یک قضیّه می‌شود.

در اینکه عقد الوضع، خود یک قضیّه است اختلافی بین آن دو بزرگوار وجود ندارد بلکه اختلافشان در این جهت است که: مادّه قضیّه مذکور چیست؟

شیخ الرّئیس فرموده‌اند جهت و مادّه قضیّه مذکور، مطلقه عامّه است پس معنای «الانسان» به نظر شیخ «الموجود الذی ثبت له الانسانیّة بالفعل» می‌باشد امّا فارابی فرموده، مادّه قضیّه مزبور، امکان است.

نتیجه: موضوع قضیّه و عقد الوضع با اینکه یک کلمه و نوعا هم جامد هست، منحل به یک قضیّه می‌شود منتها در جهت و مادّه‌اش بین آن دو اختلاف هست.

آیا مانعی دارد که ما در محمول و عقد الحمل هم کلام مذکور را جاری بدانیم و بگوئیم قضیّه «الانسان انسان له الضّحک» در واقع دو قضیّه است محمول یک قضیّه، «انسان» و محمول قضیّه دیگر «له الضّحک» و صورت هریک از آن دو قضیّه چنین است: الف: الانسان انسان ب: الانسان له الضّحک منتها مادّه یکی ضرورت و مادّه دیگری امکان هست.

پس در جواب صاحب فصول چنین می گوئیم:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۴۵

لکنّه (قدّس سرّه) تنظّر فیما أفاده بقوله: «و فیه نظر لأنّ الـذّات الماخوذهٔ مقیّدهٔ بالوصف قوّهٔ أو فعلا، إن کانت مقیّدهٔ به واقعا صدق الإیجاب بالضّرورهٔ و إلا صدق السّلب بالضّرورهٔ، مثلا: لا یصدق زید کاتب بالضّرورهٔ لکن یصدق زید [الکاتب بالقوّهٔ أو بالفعل کاتب بالضّرورهٔ» انتهی.

و لا یذهب علیک أنّ صدق الإیجاب بالضّرورهٔ، بشرط کونه مقیّدا به واقعا لا یصحّح دعوی الانقلاب إلی الضّروریهٔ، ضرورهٔ صدق الإیجاب بالضّرورهٔ بشرط المحمول فی کلّ قضیّهٔ و لو کانت ممکنهٔ، کما لا یکاد یضرّ بها صدق السّلب

شما خیال نکنید که اگر ثبوت قید، ضروری نباشد، هیچ گونه انقلابی تحقّق پیدا نمی کند، کتابت و ضحک- در قضایای الانسان کاتب و الانسان ضاحک- هیچ ضرورتی برای انسان ندارد مع ذلک هریک از قضایای مربوطه به دو قضیّه، منحل می‌شود و «انقلاب»، تحقّق دارد منتها مادّه یک قضیّه، ضرورت و مادّه دیگری امکان است و این خود، یک تالی فاسدی است که مشروحا بیان کردیم.

نتیجه: تاکنون کلام صاحب فصول را رد نموده و بیان محقق شریف را پذیرفته و تأیید نموده‌ایم.

قوله «فتأمّل [۳۱۲]».

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۴۶

کذلک، بشرط عدم کونه مقیّدا به واقعا، لضرورهٔ السّلب بهذا الشّرط، و ذلک لوضوح أنّ المناط فی الجهات و موادّ القضایا، إنّما هو بملاحظهٔ أنّ نسبهٔ هذا المحمول إلی ذلک الموضوع موجّههٔ بأیّ جههٔ منها، و مع أیّهٔ منها فی نفسها صادقهٔ، لا بملاحظهٔ ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له کذلک، و إلّا کانت الجههٔ منحصرهٔ بالضّرورهٔ، ضرورهٔ صیرورهٔ الإیجاب أو السّلب- بلحاظ الثّبوت و عدمه- واقعا ضروریّا، و یکون من باب الضّرورهٔ بشرط المحمول.

و بالجملهٔ: الدّعوی هو انقلاب مادّهٔ الإمکان بالضّرورهٔ، فیما لیست مادّته واقعا فی نفسه و بلا شرط غیر الامکان [۱].

صاحب فصول در کلام خود تنظّر نموده‌اند

[۱]- برای توضیح عبارت مذکور، مقدّمهٔ خلاصه قسمتی از مباحث قبل را تکرار می کنیم:

محقّق شریف فرمودند اگر مفهوم شیء در معنای مشتق مأخوذ باشد، عرض عام، داخل فصل می‌شود و اگر مصداق شیء در معنای مشتق اخذ شده باشد، قضیّه ممکنه به ضروریّه، انقلاب پیدا می کند پس معنای مشتق بسیط است نه مرکّب.

صاحب فصول از دو شقّ کلام محقّق شریف جواب دادند از جمله اینکه:

ایشان فرمودند[۳۱۳] می‌توان شقّ دوّم- اخذ مصداق شیء و ذات در مفهوم مشتق- را انتخاب نمود که درعین‌حال مستلزم تالی فاسد- انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه- هم نباشد زیرا در قضیّه «الانسان ضاحک»[۳۱۴] و «الانسان کاتب» و امثال آن، محمول قضیّه،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۴۷

مصداق شیء- بدون قید- نیست بلکه محمول، مقیّد و در صورتی که محمول، مقیّد است اگر قضیّه بخواهد ضروریّه باشد باید آن قید هم ضروری باشد و چنانچه قید و وصفش ضروری نباشد- مانند ضحک و کتابت- در نتیجه، سبب نمی‌شود که محمول مقیّد،

ضروری باشد یعنی محمول مقیّد به قید غیر ضروری، همان امکانی را که داشت، بعد از اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق باز هم قضیّه ممکنه است پس جهت و مادّه قضیّه «الانسان ضاحک» و «الانسان انسان له الضّحک» ممکنه است نه ضروریّه ۳۱۵].

صاحب فصول در کلام خود تنظّر نموده و فرموده‌اند در جواب ما به محقّق شریف «نظر» هست و فرمایش ایشان صحیح است.

تذکّر: بعد از ذکر خلاصه بعضی از مطالب قبل به توضیح متن می‌پردازیم که:

بحث فعلی ما این است که منظور و مقصود صاحب فصول از عبارتی که در «فیه نظر»- لانّ الذّات المأخوذة مقیّدة بالوصف ...- آورده چیست.

مصنّف، کلام صاحب فصول را به نحوی معنا کرده که اشکال مهمّی متوجّه صاحب فصول شده ولی باید گفت که منظور صاحب فصول، مطلبی نیست که مرحوم آقای آخوند از کلام ایشان استفاده و برداشت کرده‌اند. مقصود واقعی صاحب فصول، چیز دیگری است که آن را توضیح خواهیم داد.

سؤال: منشأ اشتباه مذکور چه بوده؟

جواب: مثالی در کلام ۳۱۶] صاحب فصول هست که آن مثال در نسخه‌ها اشتباها ذکر شده، در آن مثال، مبتدائی بدون خبر، ذکر شده و در نتیجه، مرحوم آقای آخوند در

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۴۸

ذهنشان بوده که خبر آن مبتداء، فلان شیء است و عبارت صاحب فصول «علیه الرّحمة» را به طرز خاصّی معنا کرده‌اند لکن مطلبی که از کلام صاحب فصول، حذف شده، این بوده که در عبارت فصول، کلمه‌ای مکرّر، ذکر شده و نویسنده و ناسخ کتاب، توهّم کرده که آن کلمه مکرّر، زائد است لذا آن را حذف کرده در حالی که آن لفظ، مکرّر نبوده و اساس بحث برآن استوار است.

برداشت مصنّف از کلام صاحب فصول: صاحب فصول فرمودند قضایائی از قبیل «الانسان ضاحک و الانسان کاتب» به قضیّه ضروریّه، منقلب نمی‌شوند زیرا در قضیّه «الانسان انسان له الکتابة[۳۱۷]» قید محمول مقیّد، غیر ضروری است و مجموع محمول مقیّد، غیر ضروری می‌شود سپس فرموده‌اند «فیه نظر». وجه نظر را باید توضیح داد که: سه حالت برای موضوع قضیّه- یعنی الانسان- متصوّر است.

الف: انسان مقیّد به وصف کتابت، موضوع است مثل اینکه بگوئیم «الانسان الکاتب انسان له الکتابة» که قید «الکاتب» در موضوع قضیّه، ذکر شده، واضح است که از نظر علم منطق، مادّه و جهت قضیّه مذکور، ضرورت است زیرا «الانسان الکاتب» نمی‌شود «انسان له الکتابة» نباشد و «الانسان العالم» نمی‌شود «انسان له العلم» نباشد پس اگر شما موضوع قضیّه را مقیّد به وصف کتابت نمودید، قضیّه مذکور، ضروریّه می‌شود- ایجابش ضرورت دارد-

ب: موضوع قضیّه، انسان مقید به غیر کتابت است: اگر عدم کتابت را قید در موضوع قرار دهید و بگوئید «الانسان الغیر الکاتب»، و محمولش «انسان له الکتابة» باشد، در این صورت باید قضیّه شما سالبه باشد- سالبه ضروریّه- مانند «الانسان الغیر

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۴۹

الکاتب لیس بانسان له الکتابة بالضّرورة» یعنی انسان مقیّد به عدم کتابت نمی‌تواند «انسان له الکتابة» باشد.

خلاصه: اگر موضوع قضیّه، مقیّد به وجود وصف و قید باشد، جانب ایجابش ضرورت دارد و چنانچه موضوع، مقیّد به عدم وصف شد، جانب سلبش ضرورت دارد.

ج: موضوع قضیّه، انسان مطلق است یعنی موضوع به نحو اطلاق ملاحظه شده، نه مقیّد به وصف است نه مقیّد به عدم وصف.

تذکّر: در کلام صاحب فصول، اشاره‌ای به فرض اخیر نشده.

ایراد مصنّف نسبت به بیان صاحب فصول

مرحوم آقای آخوند، عبارت صاحب فصول را به کیفیّت مذکور معنا کرده و لذا اشکال مهمّی به صاحب فصول نموده‌اند که:
کلام شما هیچ‌گونه ارتباطی با بیان محقّق شریف ندارد زیرا نظر محقّق شریف این است که قضیّه‌ای که مادّه‌اش ذاتا امکان بود- در صورت اخذ مصداق شیء و ذات در مفهوم مشتق- به ضروریّه منقلب می‌شود.
محقّق شریف فرموده‌اند قضیّه ممکنه «الانسان کاتب» اگر معنایش «الانسان انسان له الکتابهٔ»[۳۱۸] باشد، انقلاب به ضروریّه پیدا می‌کند امّا شما- صاحب فصول- در بیان انقلاب ممکنه به ضروریّه در موضوع قضیّه، تصرّف نموده و گفتید «الانسان الکاتب انسان له الکتابهٔ» یا «الانسان الغیر الکاتب لیس بانسان له الکتابهٔ» بحث ما، در موردی نبود که کسی در موضوع قضیّه، تصرّف و دخالت نماید بلکه بحث در موردی است که
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۵۰
موضوع به نحو اطلاق باشد.
به عبارت دیگر در علم منطق قضایائی داریم که مواد و جهات مختلفی دارند از جمله ضروریّه، ممکنه، وقتیّه و امثال آنها در تمام تقسیمات مذکور، نفس موضوع را در نظر گرفته نه موضوع با وصف محمول را زیرا اگر موضوع با تقیّد به محمول، عنوان موضوعیّت پیدا کند، جهت تمام قضایا «ضرورت» می‌شود و دیگر قضیّه ممکنه نداریم مثلا اگر مقصود از قضیّه «زید عالم»، «زید العالم عالم» باشد، آن قضیّه، ضروریّه است و نامش ضروریّه به شرط محمول است و همچنین در «الانسان الضّاحک ضاحک» که ... و اگر موضوع قضیّه، مقیّد به عدم محمول شود، ضرورت سلب، پیدا می‌کند مانند «الانسان الغیر الکاتب لیس بکاتب بالضّرورهٔ».
خلاصه: اگر موضوع قضیّه به محمول، مقیّد شود، ضرورت ایجاب و اگر به عدم محمول مقیّد باشد، ضرورت سلب پیدا می‌کند.
با بیان شما- صاحب فصول- نمی‌توان کلام محقّق شریف را تصحیح نمود زیرا:
محقّق شریف فرموده‌اند اگر مصداق شیء در معنای مشتق مأخوذ باشد، قضیّه‌ای که جهتش امکان و موضوعش مطلق است- تقیّد به وجود یا عدم وصف ندارد- به قضیّه ضروریّه منقلب می‌شود امّا شما در مقام توجیه کلام محقّق شریف، موضوع قضیّه را مقیّد نموده و فرمودید منظور از کلمه «انسان»، «الانسان الکاتب» است و صورت قضیّه موجبه به این شکل است «الانسان الکاتب انسان له الکتابهٔ» و قضیّه سالبه‌اش به این نحو است «الانسان الغیر الکاتب لیس بانسان له الکتابهٔ»- و جهت هر دو قضیّه، ضرورت است- بین کلام شما و بیان محقّق شریف، اختلاف و فاصله کلّی وجود دارد پس توجیه شما غیر صحیح است.
إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۵۱
تذکّر: تا اینجا برداشت و استفاده مصنّف از کلام صاحب فصول را بیان کردیم.

برداشت مصنّف از کلام صاحب فصول نادرست است

نکته: برداشت و تفسیر مصنّف را از کلام صاحب فصول، بیان کردیم لکن صاحب فصول اصلا چنان مطلبی را نفرموده و تصرّفی در موضوع قضیّه ننموده‌اند.
بیان ذلک: کلمه «ذات» که در عبارت صاحب فصول، اخذ شده، آن ذاتی نیست که در موضوع قضیّه باشد بلکه مقصود از «ذات» همان مصداق ذات است که در جانب محمول- در مشتق- و ضاحک و کاتب، اخذ شده ۳۱۹] و ایشان تصرّفی در موضوع قضیّه ننموده بلکه موضوع، همان «انسان» مطلق هست، صاحب فصول خواسته‌اند بفرمایند[۳۲۰]: در قضیّه فرضا «الانسان کاتب» نزاع و بحث ما در «محمول» قضیّه است که آیا در معنای مشتق و کاتب، مصداق ذات که انسان باشد، مأخوذ است یا نه و اصلا ایشان دخالتی در موضوع قضیّه ننموده بلکه موضوع بر اطلاق خودش باقی است و در نتیجه خواسته‌اند کلام محقق شریف و انقلاب قضیّه

ممکنه به ضروریّه را به این بیان

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۵۲

تصحیح نمایند که ۳۲۱]:

تقیّد و توصیف انسان به عنوان «له الکتابهٔ» از دو حال، خارج نیست:

۱- ممکن است تقیّد و توصیف مذکور در واقع و به‌حسب نفس الامر هم برای انسان ثابت و او موصوف به عنوان «له الکتابهٔ» باشد پس در این صورت تمام انسانها و لو بالقوّه متّصف به عنوان «له الکتابهٔ» هستند. صاحب فصول معتقدند که اگر چنین تقیّد واقعی برای انسان، ثابت باشد قضیّه مذکور- الانسان کاتب- ضروریّه است زیرا معنای آن چنین است «الانسان انسان له الکتابهٔ» و فرض بحث ما در موردی است که کتابت و لو بالقوّه برای انسان در واقع ثابت است بنابراین در فرض مذکور، انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه تحقّق دارد و فرمایش محقّق شریف، صحیح است زیرا:

قضیّه‌ای که ابتداء، ممکنه بود، بعد از اخذ مصداق مشتق در محمول آن به قضیّه ضروریّه، منقلب شد.

۲- اگر فرض کردیم که به‌حسب واقع، تقیّدی برای انسان، ثابت نیست، شما انسان را مقیّد به عنوان «له الکتابهٔ» می‌کنید ولی در واقع، چنین تقیّدی ثابت نیست، در این فرض هم صاحب فصول معتقدند که انقلاب، تحقّق دارد و قضیّه ما ضروریّه است منتها جانب سلب قضیّه، ضرورت دارد و باید گفت «الانسان لیس بانسان له الکتابهٔ».

نتیجه: صاحب فصول، تصرّفی در موضوع قضیّه ننموده و قضیّه بشرط محمول را بیان نکرده‌اند بلکه کلام ایشان مربوط به مشتق و نفس محمول- کاتب- است که در قضیّه «زید کاتب» و امثال آن وقتی تجزیه و تحلیل کنیم دو صورت دارد اگر موصوف،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۵۳

اتّصاف واقعی به صفت دارد، جانب ایجاب قضیّه، ضرورت دارد و چنانچه اتّصاف واقعی ندارد، جانب سلبش ضرورت دارد.

صاحب فصول برای توضیح کلام خود و اینکه بیان محقّق شریف، صحیح است دو مثال آورده‌اند ضمنا متن کلام ایشان را از کتاب فصول ۳۲۲] نقل می‌کنیم تا منشأ برداشت ناصحیح مصنّف «ره» هم روشن شود.

الف: قضیه «زید کاتب بالضّرورهٔ» کاذب است و این در صورتی است که معنای «کاتب» غیر مرکّب باشد و مصداق شیء در مفهوم کاتب، اخذ نشده باشد البتّه «زید کاتب بالامکان» یک قضیّه صادق هست.

ب: اگر در قضیّه مذکور در مفهوم مشتق- کاتب- مصداق شیء- که همان زید است و باید کلمه «زید» تکرّر پیدا کند- را اخذ کنیم، صورت آن، چنین است «زید زید الکاتب» که قضیّه اخیر، دیگر ممکنه نیست بلکه ضروریّه است و کلام محقّق شریف هم صحیح می‌باشد.

تذکّر: چون کلمه زید در مثال «زید زید الکاتب» دو دفعه ذکر شده، ناسخ و نویسنده کتاب فصول، توهّم کرده که یکی از آن دو، اشتباه و زائد است لذا احدهما را حذف نموده و همان‌طور که در حاشیه کتاب، متن عبارت فصول را آوردیم و شما ملاحظه نمودید، اکنون آن مثال، غلط و به صورت «زید الکاتب» در کتاب فصول، چاپ شده.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۵۴

سؤال: خبر عبارت «زید الکاتب» چیست؟

جواب: مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» خیال کرده‌اند که صاحب فصول «علیه الرّحمهٔ» به صورت «زید الکاتب کاتب» مثال زده و عنوان «الکاتب» را در ناحیه موضوع آورده‌اند- و قضیّه، ضروریّه به شرط محمول است- درحالی‌که مقصود صاحب فصول «زید زید الکاتب» بوده و چون کلمه زید، مکرّر شده، ناسخ، توهّم نموده که یکی از آن دو زائد است لذا حذف نموده با توجّه به آنچه که ذکر کردیم:

منشأ اشکال در تفسیر کلام صاحب فصول، همان مثال است.

خلاصه بیان صاحب فصول: قید و جهت قضیّه «زید کاتب» بدون تجزیه و تحلیل و بدون اینکه مصداق ذات در مفهوم مشتق، اخذ شود، امکان است امّا اگر مصداق شیء در مفهوم مشتق اخذ شود، قضیّه مذکور به صورت «زید زید الکاتب بالقوّة» درمی‌آید که جهت و مادّه‌اش ضرورت است و ثبوت کتابت بالقوّه برای زید، مطابق با واقع و چنین وصفی برای زید، ثابت است پس قضیّه ممکنه به ضروریّه، انقلاب پیدا می‌کند و برای شما واضح شد که مقصود صاحب فصول تأیید و تصحیح کلام محقّق شریف بوده- از طریق لحاظ محمول مقیّد و موصوف و صفت- امّا مصنّف، خیال کرده‌اند که وصف و قید در کلام صاحب فصول در ناحیه موضوع، اخذ شده و موضوع به وجود محمول، مقیّد می‌شود تارةً و ...

سؤال: آیا طبق تفسیری که ما از کلام صاحب فصول کردیم، ایرادی بر، ایشان هست یا نه؟

جواب: البته فرمایش صاحب فصول، مورد مناقشه هست زیرا ممکن است محمول به‌حسب واقع، تقیّد به وصف و قید داشته باشد لکن تقیّدش ضروری نباشد این چنین نیست که اگر به‌حسب واقع، تقیّدی داشت، حتما باید ضروری باشد ممکن است

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۵۵

و قد انقدح بذلک عدم نهوض ما أفاده (رحمه اللّه) بإبطال الوجه الأوّل، کما زعمه (قدّس سرّه)، فإنّ لحوق مفهوم الشّیء و الذّات لمصادیقهما، إنّما یکون ضروریّا مع إطلاقهما[۳۲۳]، لا مطلقا[۳۲۴]، و لو مع التّقید[۳۲۵] إلا بشرط تقیّد المصادیق به أیضا، و قد عرفت حال الشّرط، فافهم [۱].

جهتش «امکان» باشد.

قوله «و بالجملة الدّعوی هو انقلاب مادّة الامکان ...».

مصنّف فرموده‌اند ادّعای محقّق شریف- انقلاب ممکنه به ضروریّه- در موردی است که «لیست مادّته واقعا فی نفسه و بلا شرط غیر الامکان» ولی شما- صاحب فصول- انقلاب مذکور را به این کیفیّت تصحیح کردید که موضوع قضیّه را مقیّد به وجود یا عدم محمول قرار دادید که ارتباطی به کلام محقّق شریف ندارد.

[۱]- تکرار و خلاصه مطالب قبل: محقّق شریف «ره» فرمودند اگر مفهوم شیء در معنای مشتق، اخذ شود، عرض عام، داخل فصل و چنانچه مصداق شیء- ذات- در معنای مشتق مأخوذ شود، قضیه ممکنه به ضروریّه، منقلب می‌شود لذا مفهوم مشتق را مرکّب نمی‌دانیم بلکه مشتق، دارای مفهومی بسیط است. صاحب فصول «ره» ابتداء از دو شقّ کلام محقق شریف جواب دادند سپس در جواب خود از شقّ دوّم کلام محقق شریف- اخذ مصداق شیء و ذات در معنای مشتق- تنظّر نموده و فرمودند حق با محقّق شریف است. امّا اکنون پا فراتر نهاده‌اند که ۳۲۶]:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۵۶

همان‌طور که تالی فاسد انتخاب شقّ دوّم، انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه بود، تالی فاسد شقّ اوّل- اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق- هم انقلاب ممکنه به ضروریّه است.

به‌عبارت دیگر: چه مفهوم شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم و چه مصداق شیء را درهرصورت، تالی فاسدش انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه است و علّتش همان است که در «فیه نظر» بیان کردیم و اجمالا اینکه:

محمول مقیّد یا واقعا تقیّد به قید دارد یا ندارد اگر محمول مقیّد، تقیّد به قید دارد، جانب ایجاب قضیّه ضرورت دارد و اگر تقیّد به قید ندارد، جانب سلب قضیّه، ضرورت دارد خواه محمول قضیّه، مفهوم شیء و ذات باشد یا اینکه محمول، مصداق شیء و ذات باشد.

منتهـا فرقی که در صورت، مسئله وجود داشت این بود که: در شقّ اوّل، مفهوم شـیء در معنـای مشـتق، اخـذ می‌شـد و در شقّ دوّم، مصداق شیء و ذات در معنای مشتق اخذ می‌گردید.

مطلب و علـتی را که صـاحب فصـول در «فیه نظر» بیـان کردنـد، علاـوه بر شقّ دوّم، شامـل شقّ اوّل هم می‌شود و در هر دو صورت، انقلاب، تحقّق دارد.

مصنّف «ره»: باید بررسی کنیم که آیا کلام صاحب فصول «ره» صحیح است یا نه.

در شقّ اوّل ۳۲۷] و در قضیّه «الانسان ناطق» مفهوم و عنوان شیء بر «انسان» حمل می‌شد به این صورت «الانسان شیء له النّطق».

سؤال: صاحب فصول که فرموده‌اند در شق اوّل هم قضیّه ما ضرورت پیدا می‌کند،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۵۷

آیا نفس عنوان «شیء» به تنهائی برای موضوع، ضرورت دارد یا شیء مقیّد به قید ضرورت دارد؟

اگر بفرماینـد که نفس مفهـوم شـیء به تنهـائی برای موضـوع، امر ضـروری است، در این صورت می‌گوئیم اشـکالی نـدارد برای هر چیزی عنوان «شـیء» و عنوان «ذات» ضرورت دارد لکن محمول قضیّه ما مفهوم شیء به تنهائی نیست بلکه محمول قضیّه، مقیّد است و شـما نمی‌توانیـد «شـیء» را به تنهـائی ملاـحظه کنیـد پس بایـد آن را بـا قیـدش در نظر گرفت و گفت «الانسـان شـیء له النّطق» یا «الانسان شـیء له الکتابهٔ» و مقیّد بما هو مقیّد چه‌بسا ضروری نباشد و خود شما- صاحب فصول- فرمودید: «لجواز ان لا یکون ثبوت القید ضـروریّا انتهی». مگر اینکه شما بگوئید قضیّه ما ضروریّه به شرط محمول است- موضوع قضیّه تقیّد به وجود محمول دارد- که در فرض مـذکور، صورت قضیّه چنین است «الانسان الـذی هو شـیء له الکتابـهٔ شـیء له الکتابـهٔ» و قضـیّه مزبور، ضـروریّه است امّا همان‌طور که قبلا هم بیان کردیم، فرض مـذکور، خارج از بحث ما هست و در موادّ قضایا بایـد ذات ۳۲۸] موضوع، ملاحظه شود نه موضوع به شرط محمول و الا موادّ تمام قضایا منحصر به ضروریّه می‌شود.

خلاصه: شـما نمی‌توانیـد موضوع قضـیّه را «الانسان الـذی هو شـیء له الکتابـهٔ» قرار دهیـد زیرا موضوع بایـد ذات انسان باشد و هیچ تقیّـدی به محمول نداشـته باشـد در نتیجه اگر موضوع قضـیّه، ذات انسـان باشـد، همـان بیـانی را که شـما- صـاحب فصول- در مقام اشکال به شق دوّم، ذکر کردید، اینجا هم جریان پیدا می‌کند که:

البتّه ثبوت «شیء» برای انسان، ضرورت دارد لکن محمول قضیّه فقط «شیء»

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۵۸

ثمّ إنّه لو جعل التّالی فی الشّـرطیّهٔ الثّانیـهٔ لزوم أخذ النّوع فی الفصل؛ ضـرورهٔ أنّ مصداق الشّـیء الذی له النّطق هو الإنسان، کان ألیق بالشّـرطیّهٔ الأولی، بل کان أولی لفساده مطلقا، و لو لم یکن مثل النّاطق بفصل حقیقی، ضـرورهٔ بطلان أخذ الشّیء فی لازمه و خاصته، فتأمّل جیّدا [۱].

نیست بلکه محمول، «شیء له الکتابهٔ» هست و چون قید، ضرورت ندارد، ثبوت محمول مقیّد هم برای انسان ضرورتی ندارد.

قوله: «فافهم».

اشـکال مـا به صـاحب فصول طبق مبنای خود ایشان است ولی ما در محمول مقیّـد، دو صورت، تصوّر نموده و مشـروحا بیان کردیم که:

الف: محمول، ذات مقیّـد بود که در این صورت، قضـیّه ممکنه به ضـروریّه، انقلاب پیـدا می‌کرد. ب: هم ذات محمول و هم قیـد بر موضوع حمل می‌شد که در این صورت قضیّه ممکنه به دو قضیّه ممکنه و ضروریّه منقلب می‌گشت.

نظر مصنّف درباره کلام محقّق شریف «قدّس سرّهما»

[۱]- محقّق شریف فرمودند تالی فاسد شق اوّل- اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق ۳۲۹]- دخول عرض عام در فصل است و تالی فاسد شقّ دوّم- اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق ۳۳۰]- انقلاب قضیّه ممکنه به ضروریّه ۳۳۱] است. به‌علاوه ایشان مجبور بودند برای هریک از دو شق، امثله مختلف، ذکر کنند ولی ما برای بیان بساطت مفهوم مشتق، طریقی را طی می‌کنیم که هم مثال دو شقّ مذکور، تغییر نکند و هم تالی فاسد هر دو شق،

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۵۹

متناسب و نزدیک به یکدیگر باشد:

توضیح ذلک: همان‌طور که محقّق شریف هم فرمودند، اگر مفهوم شیء و ذات در معنای مشتق، مأخوذ باشد، عرض عام، داخل فصل می‌شود- البتّه با قطع نظر از اشکال ما که ناطق و امثال آن، فصل حقیقی نیستند.-

امّا چنانچه مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شود،- ما مثال را تغییر نمی‌دهیم، در همان مثال «الانسان ناطق»- معنای ناطق چنین می‌شود: «الانسان الذی له النطق».

سؤال: آیا می‌توان در معنای ناطق «انسان» را اخذ نمود؟

جواب: خیر! زیرا انسان، نوع، و نوع، مرکّب از جنس و فصل است و نمی‌توان نوعی را که خود از جنس و فصل، مرکّب است، یک جزء معنای فصل و ناطق قرار داد.

به‌عبارت دیگر: ناطق به تنهائی فصل انسان است امّا، شما مصداق شیء و ذات را در معنای مشتق و ناطق، اخذ نموده و هنگام معنا کردن می‌گوئید یک جزء معنای ناطق، انسانی است که انسان، خودش از جنس و فصل، مرکّب است، نوعی را که مجموعه جنس و فصل است شما جزء معنای فصل قرار دادید و این امر، ممتنع است.

مثلا اگر کسی از شما معنای ناطق را سؤال کند، شما نباید آن را چنین معنا کنید «الانسان الذی له النّطق» و نوع را در معنای فصل و جزء فصل قرار دهید لذا اگر محقّق شریف، تالی فاسد شق دوّم را دخول نوع در فصل می‌دانست هم بین دو تالی فاسد، تناسب بود و هم نیازی به تعویض و تغییر مثال، پیدا نمی‌شد.

خلاصه: در صورت اخذ مصداق شیء در معنای مشتق، نوع، داخل فصل می‌شود و چیزی که مرکّب از جنس و فصل است جزء فصل قرار می‌گیرد و نیمی از فصل را تشکیل می‌دهد «و هذا ممتنع».

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۳۶۰

ثمّ إنّه یمکن أن یستدلّ علی البساطهٔ، بضرورهٔ عدم تکرر الموصوف فی مثل زید الکاتب، و لزومه من التّرکب، و أخذ الشّیء مصداقا أو مفهوما فی مفهومه [۱].

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند: اگر ناطق را فصل هم ندانیم ۳۳۲] بلکه بگوئیم عرض خاصّ انسان و لازم انسان است- طبق بیان ما هم- اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق، ممتنع است زیرا:

ناطق، عرض خاصّ انسان است و شما فرض کنید که کسی معنای ناطق را از شما سؤال کرده و در پاسخ او گفته‌اید «الانسان الذی له النّطق» در این صورت شما، معروض را در معنای عرض آورده و معروض را داخل عرض کرده‌اید چون انسان، معروض ناطق و موصوف به وصف نطق است و در معنای ناطق نمی‌توان معروض و موصوف را اخذ نمود، موصوف، جدای از وصف می‌باشد.

به‌عبارت دیگر، لازم و ملزوم، دو جزء هستند نمی‌توان ملزوم را در لازم، اخذ کرد و چه‌بسا یکی از آنها جوهر و دیگری عرض باشد و چگونه ممکن است که جوهر در معنای عرض، داخل باشد.

خلاصه: اگر ناطق را فصل انسان بدانید، نوع، داخل در فصل می‌شود و اگر مثل ما، ناطق را عرض خاص بدانید، معروض، داخل عرض می‌شود و هر دو محال است.

دلیل مصنّف بر بساطت مفهوم مشتق

[۱]- محقّق شریف، دلیل و بحث مفصّلی را در بساطت مفهوم مشتق بیان کردند ولی ما یک دلیل وجدانی، ساده و مختصر بر بساطت مشتق داریم که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۱

إرشاد: لا یخفی أنّ معنی البساطة- بحسب المفهوم- وحدته إدراکا و تصوّرا، بحیث لا یتصوّر عند تصوّره إلّا شیء واحد لا شیئان، و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلی شیئین، کانحلال مفهوم الشّجر و الحجر إلی شیء له الحجریّة أو الشّجریّة، مع وضوح بساطة مفهومهما. و بالجملة: لا ینثلم بالانحلال إلی الاثنینیّة- بالتّعمّل العقلی- وحدة المعنی و بساطة المفهوم، کما لا یخفی، و إلی ذلک یرجع الإجمال و التّفصیل الفارقان بین

فرضا شما مبتدائی به صورت صفت و موصوف- زید الکاتب- دارید.

سؤال: در مثال مذکور، موصوف شما دو مرتبه ذکر شده یا یک مرتبه؟

جواب: بدیهی است که از نظر ادبیّت در مثال مذکور، موصوف فقط یک مرتبه ذکر شده و هو «زید»، و این در صورتی است که معنای «الکاتب» بسیط باشد. امّا اگر معنای آن مرکّب باشد، در این صورت، موصوف شما مکرّر شده و به صورت «زید زید الکاتب» درمی‌آید[۳۳۳] البته در صورت اخذ مصداق شیء در معنای کاتب به صورت «زید زید له الکتابة» و در صورت اخذ مفهوم شیء به صورت «زید شیء له الکتابة» در می‌آید که یک موصوف شما «زید» و موصوف دیگر، مفهوم شیء یا مصداق شیء است.

خلاصه: اگر معنای مشتق، مرکّب باشد در مثال «زید الکاتب» و امثال آن باید موصوف، مکرّر ذکر شده باشد درحالی‌که از نظر ادبیّت و عرف بدیهی است که در آن مثال، موصوف، یک مرتبه ذکر شده و تکرّری مطرح نیست و این در صورتی است که معنای مشتق، بسیط باشد نه مرکّب- اگر مرکّب باشد، مستلزم تکرار و تکرار، خلاف ضرورت و بداهت است-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۲

المحدود و الحد، مع ما هما علیه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتّعمّل یحلّل النّوع، و یفصّله إلی جنس و فصل، بعد ما کان أمرا واحدا إدراکا، و شیئا فاردا تصوّرا، فالتّحلیل یوجب فتق ما هو علیه من الجمع و الرّتق [۱].

مقصود از بساطت مشتق چیست؟

[۱]- معنای بساطت مشتق چیست؟ به عبارت دیگر، بساطت مشتق، مربوط به چه عالمی است؟

ملاک و مقصود، این است که ببینیم با تصوّر و شنیدن «مشتق» دو معنا تصوّر و ادراک می‌شود یا یک معنا، با شنیدن لفظ ضارب و قاتل، معنای متصوّر، دو جزء دارد یا اینکه بسیط است؟

معنای بساطت مشتق، این است که با شنیدن مشتق فقط یک معنا در ذهن انسان، متصوّر شود، «ضارب» یعنی «زننده».

بدیهی است که اگر همان معنای بسیط را به عقل، ارائه دهیم، در تجزیه و تحلیل عقلی، صاحب اجزاء می‌شود و این مطلب،

اختصاص به مشتق نـدارد در جوامـد هم سـريان دارد مثلا كلمه حجر و شـجر از جوامد هسـتند و انسان از شـنيدن آنها يک معنا در ذهنش نقش مى‌بنـدد امّا وقتى لفظ حجر را به عقل ارائه مى‌كنيم، عقل معناى آن را «شـىء له الحجريّـهٔ» مى‌داند لكن مفهوم «شـىء» در معناى حجر، اخذ نشده و دليلش اين است كه شما با شنيدن كلمه حجر، انتقال به «شىء» پيدا نمى‌كنيد بنابراين:

كلمـات حجر و شـجر با اينكه داراى مفهوم بسـيطى هسـتند امّا با فكر و تعمّل عقلى، تركّب پيـدا مى‌كننـد و تركّب مزبور، منافاتى با بساطت آنها ندارد پس مقصود از بساطت اين است كه:

با شنيدن لفظ، يک معنا در ذهن، تصوّر مى‌شود و شاهد ديگرش، اجمال و تفصيل

إيضاح الكفايهٔ، متن‌ج ۱، ص: ۳۶۳

الثّانى: الفرق بين المشـتقّ و مبـدئه مفهوما، أنّه بمفهومه لا يأبى عن الحمل على ما تلبّس بالمبدا، و لا يعصـى عن الجرى عليه، لما هما عليه [۳۳۴] من نحو[۳۳۵] من الاتّحـاد، بخلاـف المبـدأ، فـإنّه بمعنـاه يـأبى عن ذلک، بل إذا قيس و نسب إليه كان غيره، لا هو هو، و ملاک الحمل و الجرى إنّما هو نحو من الاتّحاد و الهوهويّـهٔ، و إلى هـذا يرجع ما ذكره أهل المعقول فى الفرق بينهما، من أنّ المشـتقّ يكون لا بشرط

است كه فارق بين حدّ و محدود- معرّف و معرَّف- است كه:

انسان- نوع- مركّب است از جنس و فصل امّا آيا شما با شنيدن لفظ انسان، معناى مركّبى به ذهنتان خطور مى‌كند؟ خير.

انسان، داراى معناى بسـيطى است و با شـنيدن آن، جنس و فصل در ذهن انسان متصوّر نمى‌شود آرى در مباحث علم منطق با مطرح شـدن لفـظ و مفهوم «انسـان» «جنس و فصـل»- حيوان و ناطق- در ذهن انسان تصوّر مى‌شود. ولى اگر كسـى بگويـد «جاءنى انسان» حيوان و ناطق در ذهن ما نقش نمى‌بندد امّا همان معناى بسـيط با تجزيه و تحليل عقلى، دو جزء پيدا مى‌كند يكى به نام نوع كه ما به الاـشتراک انسـان بـا ساير حيوانات است و ديگرى به نام فصل كه ما به الامتياز انسان از ساير حيوانات است امّا درعين‌حال، تجزيه و تحليل مذكور، لطمه‌اى به بساطت مفهوم انسان وارد نمى‌كند.

نتيجه: مقصود مـا از بسـاطت مشـتق اين است كه بـا شـنيدن آن فقـط يـک معنا به ذهن انسان خطور مى‌كنـد و اين مطلب، منافاتى با تجزيه و تحليل عقلى ندارد.

إيضاح الكفايهٔ، متن‌ج ۱، ص: ۳۶۴

و المبدأ يكون بشرط لا، أى يكون مفهوم المشتقّ غير آب عن الحمل، و مفهوم المبدأ يكون آبيّا عنه [۱].

امر دوّم «تفاوت ميان مشتق و مبدأ مشتق»

اشاره

[۱]- آيا بين ضارب و ضربى كه مبدأ مشتق است مفهوما تفاوتى وجود دارد؟

آرى! مشـتق، داراى معنـا و مفهـومى است كه قابـل حمـل بر ذات و جرى بر ذات هست و مى‌توان قضـيّه حمليّه تشـكيل داد و گفت «زيـد ضـارب»- بزودى در امر سوّم، ملاـک قضيّه حمليه را بيـان خواهيم كرد- و ملاـک حمـل، اين است كه موضوع و محمول با يكـديگر اتّحاد دارند و مى‌توان محمول را بر موضوع منطبق نمود به‌خلاف مبدأ مشـتق- كه عبارت است از ضـرب و كتابت و امثال آنكه- قابليّت حمل بر ذات را ندارد و نمى‌توان قضيّه حمليه‌اى تشكيل داد كه محمولش عبارت از مبدأ و موضوعش ذات باشد مثلا

نمی‌توان گفت «زید ضرب» قضیّه مذکور به نحو «حقیقت» صحیح نیست و اگر گاهی می‌گویند «زید عدل» از باب مسامحه و مجاز است و الا ـ عدل و عدالت را نمی‌توان بر زید حمل نمود چون آن دو مفهومشان متغایر است زیرا زید یک موجود انسانی خارجی است امّا عدالت یک فضیلت اخلاقی و نفسانی است و نمی‌شود زید با عدل، اتّحاد پیدا کند پس فرق عادل و عدل این است که: عادل بمفهومه و معناه قابل حمل بر ذات هست به لحاظ اینکه عادل از تلبّس ذات به عدالت انتزاع شده و در انتزاع «عادل» نه تنها عدالت را ملاحظه کردیم بلکه اتّصاف و تلبّس ذات به عدالت هم ملاحظه شده لذا یک وصف انتزاعی برای خود ذات است- به اعتبار تلبّس به مبدأ-.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۶۵

و صاحب الفصول (رحمه اللّه)- حيث توهم أنّ مرادهم إنّما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين، بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجيّة مع حفظ مفهوم واحد- أورد عليهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم و الحركة على

خلاصه: مشتق، قابل حمل بر ذات هست ولی مبدأ آن قابلیّت حمل ندارد.

سؤال: آیا تفاوت بین مشتق و مبدأش واقعی و حقیقی است یا اینکه اعتباری است و نیاز به اعتبار معتبر دارد؟

جواب: واقعا بین مشتق و مبدأش فرق مزبور وجود دارد و تفاوت مذکور، دائر مدار اعتبار معتبری نیست و به لحاظ لاحظ، ارتباط ندارد و در اختیار متکلّم نیست.

مصنّف فرموده‌اند: اهل معقول در فرق بین مشتق و مبدأ آن، بیانی دارند که ناظر به کلام ما هست که: مشتق «لا بشرط» و مبدأ «بشرط لا» هست.

سؤال: مشتق از چه جهت لا بشرط و مبدأ از چه نظر بشرط لا هست؟

مقصود، لا بشرطی نسبت به حمل و تطبیق بر ذات است که مشتق هیچ‌گونه امتناع و ابائی ندارد که جری بر ذات پیدا کند و حمل بر ذات شود یعنی از نظر حمل، لا بشرط است.

امّا مبدأ مشتق به شرط لای از حمل است و اباء و امتناع از حمل دارد. بنابراین از کلام اهل معقول دو مطلب را استفاده می‌کنیم که:

۱- لا بشرطی و بشرط لائی را نسبت به حمل ملاحظه می‌کنند.

۲- لا بشرطی و بشرط لائی در مشتق و مبدأ، یک حقیقتی است که ارتباط به لحاظ، لاحظ و اعتبار معتبر ندارد و این‌چنین نیست که فرضا متکلّم بتواند یک مرتبه، مشتق را لا بشرط و مبدأ را بشرط لا، تصوّر کند و یک مرتبه، عکس آن را.

لا بشرطی و بشرط لائی مشتق و مبدأ، یک واقعیّت تغییرناپذیر است.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۳۶۶

الذّات، و إن اعتبر لا ـ بشرط، و غفل عن أنّ المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بيان الفرق بين الجنس و الفصل، و بين المادّة و الصورة، فراجع [۱].

ایراد مصنّف بر کلام صاحب فصول [۳۳۶]

[۱]- صاحب فصول «ره» مراد اهل معقول را به نحو دیگری برداشت کرده‌اند لذا در مقام اعتراض به آنها برآمده‌اند.

ایشان خیال کرده‌اند که لا بشرطی و بشرط لائی دو امر اعتباری است نه واقعی- و آن‌هم به لحاظ عوارض خارجیّه، به لحاظ حمل شدن و حمل نشدن- معنای واقعی عالم و علم فرقی ندارد منتها شما به دو نحو می‌توانید آن را اعتبار کنید، معنای علم و عالم یکی

است لکن اگر آن را لا بشرط ملاحظه کردید، قابل حمل است و چنانچه بشرط لا لحاظ کنید قابلیّت حمل ندارد.

خلاصه اینکه اختیارش به دست انسان و معتبر است اگر بخواهـد آن را لا بشـرط اعتبار می‌کنـد و چنانچه مایل باشد آن را بشـرط لا اعتبار می‌کند لذا صاحب فصول بر اهل معقول ایراد گرفته که:

تفاوت شما- بین مشتق و ذات- یک تفاوت درست و صحیحی نیست زیرا: اگر ما مبدأ را لا بشرط هم فرض کنیم، قابل حمل نیست «زید علم» و «زید حرکهٔ» قضایای حملیّه باطل و غیر صحیحی هستند پس چرا شما- اهل معقول- مشتق را لا بشرط قرار

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۶۷

دادید «لا بشرطی» مشکلی را حل نمی‌کند.

مرحوم آقای آخونـد: صاحب فصول «ره» به کلام اهل معقول توجّه ننموده‌انـد، آنها گفته‌انـد بین عالم و علم، مفهوم واحدی نیست بلکه دو مفهوم و دو معنـای واقعی مطرح است که یک معنا قابل حمل است و معنای دیگر یعنی مبـدأ قابلیّت حمل بر ذات را نـدارد آنهـا نگفته‌انـد علم و عـالم، یـک معنا دارنـد همان‌طور که بیان کردیم بشـرط لائی و لا بشـرطی یک امر واقعی هست که مربوط به اعتبار من و شما نیست و مقصود اهل معقول همان است که توضیح دادیم و ...

مصنّف، مؤیّدی به نفع خود اقامه نموده‌اند:

شاهد: اهل معقول، چنین تعبیری- لا بشـرطی و بشـرط لائی- در مورد دیگری هم دارند که: انسان، دارای اجزای ماهوی است به نام جنس و فصـل که از آنها به اجزاء المـاهیّت تعبیر می‌کننـد در قضـیّه «الانسـان حیوان ناطق» حیوان، جنس و ناطق، فصل آن است. و همچنین انسان، دارای اجزای خارجی به نام مادّه و صورت هست.

سؤال: چه تفاوتی بین (جنس و فصل) و بین (مادّه و صورت) وجود دارد؟

جواب: گفته‌انـد جنس و فصل هر دو لا بشـرط هستند امّا مادّه و صورت هر دو بشـرط لا می‌باشـند و مقصود اهل معقول از آن دو، همان لا بشـرط و بشـرطلای از حمل است- آن‌هم مربوط به واقعیّت است- شـما می‌توانیـد اجزای ماهیّت را بر انسان، حمل نموده و بگویید «الانسان حیوان یا الانسان ناطق» و قضایا متصوّره صحیح است زیرا جنس و فصل نسبت به حمل، لا بشرط هستند و هیچ‌گونه اباء و امتناعی از حمل بر ماهیّت ندارند به‌خلاف اجزای خارجیّه.

در اجزای خـارجیّه به نـام مـادّه و صورت نمی‌توان قضـیّه حملیّه تشـکیل داد و مثلا- و برای تقریب به ذهن- گفت «الانسان بـدن» یا «الانسان روح» دو قضیّه مزبور، باطل و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۶۸

الثّالث: ملاـک الحمـل- کمـا أشـرنا إلیه- هـو الهوهویّـهٔ و الاتّحـاد من وجه، و المغـایرهٔ من وجه آخر، کمـا یکـون بین المشـتقّات و الـذّوات، و لا یعتبر معه ملاحظهٔ التّرکیب ۳۳۷] بین المتغـایرین، و اعتبار کون مجموعهما- بما هو کـذلک- واحـدا، بل یکون لحاظ ذلک مخلا؛ لاستلزامه المغایرهٔ بالجزئیّهٔ و الکلّیّهٔ.

و من الواضـح أنّ ملاک الحمل لحاظ بنحو الاتحاد[۳۳۸] بین الموضوع و المحمول، مع وضوح عـدم لحاظ ذلک فی التّحدیـدات و سائر القضایا فی طرف الموضوعات، بل لا یلحظ فی طرفها إلا نفس معانیها، کما هو الحال فی طرف

غیر صحیح است زیرا در مرکّبات خارجیّه نمی‌توان مرکّبی را موضوع و جزء آن را محمول قرار داد.

واضـح است که خـانه از اتاق، حیاط و سایر وسائل مربوطه تشـکیل شـده امّا نمی‌توان به صورت قضـیّه حملیه گفت فلان خانه، اتاق است. بلکه اتاق جزء من الدّار است، بدن انسان هم جزئی از انسان است- لا انّه انسان- و همچنین روح انسان، جزئی از انسان است- لا انّه انسان-

خلاصه: اجزای خارجیّه، قابل حمل نیستند امّا اجزای ماهیّت قابلیّت حمل دارند و فرقی که اهل معقول بین (جنس و فصل) و (مادّه و صورت) ذکر کرده‌اند این است که:

جنس و فصل لا- بشرط از حمل امّا مادّه و صورت بشرطلای از حمل هستند و مقصودشان از لا بشرطی و بشرط لائی، نسبت به تشکیل قضیّه حملیّه است پس این هم خود، مؤیّدی است بر اینکه فرق بین مشتق و مبدأ- به‌نحوی که بیان کردیم- یک فرق واقعی است و مربوط به اعتبار معتبر و لحاظ لاحظ نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۶۹

المحمولات، و لا یکون حملها علیها إلا بملاحظة ما هما علیه من نحو من الاتّحاد، مع ما هما علیه من المغایرة و لو بنحو من الاعتبار. فانقدح بذلک فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام. و فی کلامه موارد للنّظر تظهر بالتّأمل و إمعان النّظر [۱].

امر سوّم ملاک صحّت حمل در قضایای حملیّه چیست

[۱]- گفتیم فرق مشتق با مبدأ آن، عبارت است از اینکه مشتق، امتناعی از حمل ندارد ولی مبدأ، اباء از حمل دارد و قضیّه «زید عادل» صحیح است امّا قضیّه «زید عدل» غیر صحیح است.

سؤال: ملاک صحّت حمل چیست؟

جواب: باید بین موضوع و محمول، اتّحاد حقیقی- هو هویّت- و درعین‌حال یک مغایرت اعتباری هم برقرار باشد.

مثلا در قضیّه «زید ضارب» در خارج، بین موضوع و محمول، جدائی نبوده و این چنین نیست که در خارج، یک زید و یک ضارب داشته باشیم بلکه بین آن دو، اتّحاد واقعی و حقیقی هست امّا از باب اینکه در قضیّه حملیّه، محمول را به موضوع، نسبت می‌دهیم و انتساب در موردی است که دو طرف، وجود داشته باشد- دو منتسب- که یکی را به دیگری نسبت دهیم، اگر بین آن دو طرف، هیچ‌گونه تغایری نباشد- و لو یک تغایر اعتباری- مفهومی ندارد که ما محمول را به موضوع، نسبت دهیم. و اگر هیچ‌گونه تغایری بین موضوع و محمول نباشد، نمی‌توان شی‌ء را بر خودش حمل نمود.

اگر شما انسان را بر خودش حمل نموده و می‌گوئید «الانسان انسان» قضیّه مذکور

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۷۰

در مقام دفع بعضی از توهّمات تشکیل شده مثلا کسی در ذهنش بوده که می‌توان انسانیّت را از انسان، سلب نمود و سلب الشّی‌ء عن نفسه جائز است لذا در دفع توهّم مذکور گفته می‌شود «الانسان انسان».

خلاصه: ملاک صحّت حمل، این است که بین موضوع و محمول، اتّحاد حقیقی و درعین‌حال تغایر اعتباری باشد.

ملخّص کلام صاحب فصول ۳۳۹]: ایشان فرموده‌اند از دو شی‌ء که هیچ‌گونه اتّحادی بینشان نیست و تغایر وجودی و حقیقی با یکدیگر دارند، می‌توان قضیّه حملیّه تشکیل داد مثلا از زید و علم می‌توان یک قضیّه حملیّه، ترتیب داد به این صورت که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۷۱

از زید و علم، یک مجموعه اعتباری مرکّب تشکیل داده به نام «زید و علم» و آن مجموعه را موضوع قضیّه حملیّه قرار می‌دهیم کانّ زید و علم موضوع واقع شده و آن مجموعه مرکّب را اعتبارا موضوع قرار داده سپس محمول را که عبارت است از «علم» بر موضوع قضیّه حمل نموده که به صورت (زید و علم علم) درمی‌آید و مانعی ندارد که قضیّه حملیّه را به صورت مذکور تشکیل دهید یعنی با اینکه زید و علم، دو حقیقت هستند، برای آنها یک اتّحاد اعتباری تصوّر می‌کنیم و یک مجموعه فرضی تشکیل داده و آن را

موضوع قضیه قرار می‌دهیم که محمولش هم کلمه «علم» هست بنابراین لازم نیست که موضوع و محمول، اتّحاد حقیقی داشته بلکه اگر تغایر واقعی هم داشته باشند با «اعتبار» و «لحاظ» می‌توان قضیّه حملیّه صحیح، ترتیب داد.

اشکالات مصنّف بر کلام صاحب فصول: ۱- برفرض که بیان شما صورت خارجی داشته باشد، نتیجه‌بخش نیست و ادّعای شما را ثابت نمی‌کند زیرا اگر شما مجموعه مرکّب را موضوع قرار دادید، مفهومش این است که «کل» را به عنوان موضوع قضیّه انتخاب کرده و محمول شما هم که جزء است درحالی‌که جزء، قابل حمل بر کل نیست و نمی‌توان گفت «کل» همان جزء است بلکه کل، مرکّب از جزء و مشتمل بر جزء است به عبارت دیگر:

همان‌طور که قضیّه «زید علم» صحیح نیست، قضیّه «زید و علم علم» هم درست نیست زیرا مجموعه مرکّب اعتباری «زید و علم» لا یکون علما بل یکون مشتملا علی العلم

خلاصه اشکال اوّل: برفرض که کلام شما را بپذیریم، نتیجه‌اش جواز تشکیل قضیّه حملیّه نیست زیرا جزء را نمی‌توان بر کل حمل نمود.

۲- آیا شما- صاحب فصول- می‌خواهید یک مطلب فرضی ترتیب دهید یا اینکه در صدد بیان ملاک قضایای حملیّه متداوله هستید؟

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۷۲

الرّابع: لا ریب فی کفایة مغایرة المبدأ مع ما یجری المشتقّ علیه مفهوما، و إن اتّحدا عینا و خارجا، فصدق الصّفات- مثل: العالم، و القادر، و الرّحیم، و الکریم إلی غیر ذلک من صفات الکمال و الجلال ۳۴۰]- علیه تعالی، علی ما ذهب إلیه أهل الحقّ من عینیّة صفاته، یکون علی الحقیقة، فإنّ المبدأ فیها و إن کان عین ذاته تعالی خارجا، إلا أنه غیر ذاته تعالی مفهوما.

و منه قد انقدح ما فی الفصول، من الالتزام بالنّقل أو التّجوز فی ألفاظ الصّفات الجاریة علیه تعالی، بناء علی الحق من العینیّة، لعدم المغایرة المعتبرة بالاتّفاق، و ذلک لما عرفت من کفایة المغایرة مفهوما، و لا اتّفاق علی اعتبار غیرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق علی عدم اعتباره، کما لا یخفی، و قد عرفت ثبوت المغایرة کذلک بین الذّات و مبادئ الصّفات [۱].

چه کسی در تعاریف و در قضایای حملیّه، موضوع را مرکّب از محمول قرار داده؟

در جانب موضوع فقط ذات موضوع ملاحظه می‌شود همان‌طور که در ناحیه محمول ذات محمول لحاظ می‌شود.

قوله: «فانقدح بذلک فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام و فی کلامه موارد للنظر[۳۴۱] ...»

امر چهارم بین ذات و مبادی صفات چه نوع تغایری لازم است

[۱]- وقتی شما عنوان ضارب یا عادل را بر زید اطلاق نموده و می‌گوئید «زید

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۷۳

ضارب» یا «زید عادل» به لحاظ این است که زیدی وجود دارد که متلبّس به ضرب یا عدالت هست.

سؤال: بین مبدأ- ضرب و عدالت- و ذات ۳۴۲] چه ارتباطی و به تعبیر دیگر چه مغایرتی باید باشد آیا لازم است بین آن دو مغایرت واقعی و حقیقی باشد کما اینکه در مثال «زید ضارب» و «زید عادل» بین زید و ضرب، تغایر حقیقی هست یعنی زید یک موجود انسانی است و ضرب و عدالت هرکدام حقیقت جداگانه‌ای دارند- یکی از مقوله فعل و دیگری یک صفت اخلاقی و نفسانی است- البتّه واضح است که از نفس تلبّس ذات به مبدأ استفاده می‌کنیم که بین آن دو تغایری هست و اگر تغایری نباشد، تلبّس و

اتّصاف مفهوم ندارد و شما که می‌خواهید از تلبّس زید به عدالت، عنوان «عادل» را انتزاع کنید قاعدتا باید بین زید و عدالت، مغایرتی باشد، بحث فعلی ما این است که:

آیا بین مبدأ و ذات، مغایرت خارجی، عینی و حقیقی لازم است یا اینکه مغایرت مفهومی هم کفایت می‌کند- گرچه خارجا هیچ‌گونه تغایری بین آن دو نباشد-

قبل از پاسخ به سؤال مذکور ببینیم علّت پیدایش آن بحث و نزاع چه بوده.

صفات کمالیّه‌ای مانند علم، قدرت و امثال آن بر ذات باری تعالی حمل شده، و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۷۴

می‌گویند «اللّه تبارک و تعالی عالم» یا «اللّه جلّ جلاله قادر» و از طرفی می‌بینیم محقّقین در علم کلام و فلسفه الهی فرموده‌اند صفات جمالیّه و ثبوتیّه خداوند، عین ذات اوست و علم و قدرت، زائد بر ذات او نیست.

پروردگار جهان، مانند ممکنات نیست که ذاتی باشد، وصفی تحقّق داشته باشد که آن صفت، زائد بر ذات باشد بلکه مذهب اهل حق، این است که صفات خداوند، عین ذات او و هست نه زائد بر ذات- یعنی دو، ماباِزاء خارجی تحقّق ندارد- و در آن کلام مولای متقیان علی «علیه الصّلاة و السّلام» چنین آمده: «... و کما الاخلاص له نفی الصفات عنه ...»[۳۴۳].

بنابراین از طرفی عنوان عالم و قادر بر پروردگار جهان اطلاق می‌شود و از طرفی بین ذات و صفت او- یعنی علم- هیچ‌گونه تغایر خارجی و حقیقی وجود ندارد لذا این بحث پیش آمده که:

در موردی که مبدأ، عبارت است از علم- و امثال آن- اگر مغایرت خارجی با ذات نداشته باشد آیا عنوان عالم به نحو حقیقت بر ذات، حمل می‌شود، یا اینکه مشتق به نحو حقیقت بر ذات پروردگار حمل نمی‌شود البتّه در قضیّه «زید عالم» عنوان عالم علی سبیل الحقیقت بر زید منطبق شده زیرا در قضیّه مذکور، زید، عالم و اتّصاف زید به علم تحقّق دارد در نتیجه، عنوان عالم تحقّق پیدا کرده و حمل بر ذات شده.

خلاصه: آیا اطلاق عالم بر خداوند به نحو حقیقت است یا مجاز و یا اینکه نقلی تحقّق دارد یعنی اگر مجاز نباشد باز هم حقیقت مطرح است و آیا مشتق و کلمه عالم از معنای اوّلیش به معنای دیگری نقل داده شده؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۷۵

صاحب فصول «اعلی اللّه مقامه الشّریف» چنین اختیار کرده‌اند که: اطلاق عناوین عالم و قادر و اشباه آن بر خداوند متعال یا به صورت مجاز است و یا اگر به صورت حقیقت باشد، به نحو حقیقت ثانویّه‌ای است که در اثر نقل [۳۴۴] حاصل شده و الا نباید با حقیقت اوّلیّه، الفاظ مذکور بر خداوند اطلاق شود زیرا در صدق مشتق، لازم است که بین مبدأ و ذات، مغایرت باشد و در محلّ بحث، صفات پروردگار، عین ذات او هست و هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد و اتّفاق قائم شده که باید بین (ذات و مبدأ) مغایرت وجود داشته باشد لذا باید از حقیقت اوّلیّه صرف نظر کرد و اطلاق صفات مذکور بر خداوند متعال یا عنوان مجاز داشته باشد یا عنوان نقل.

قوله: «و منه قد انقدح ما[۳۴۵] فی الفصول من الالتزام بالنّقل او التجوّز[۳۴۶] ...».

مصنّف «ره» فرموده‌اند از بیان ما فساد کلام صاحب فصول روشن شد که:

عناوینی مانند عالم و قادر را بر خداوند متعال به نحو حقیقت اوّلیّه اطلاق نموده‌اند که هیچ‌گونه مجاز و نقلی هم مطرح نیست.

سؤال: اینکه می‌گویند اتّفاق قائم شده که باید بین ذات و مبدأ مغایرت باشد، اگر مقصود شما از تغایر، مغایرت حقیقی و خارجی هست، این مطلب را قبول نداریم و دلیلی هم برآن وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۷۶

کسانی که اتّفاق بر لزوم مغایرت کرده‌انـد در کلامشان ذکری از تغایر حقیقی و خارجی نیست بلکه آنها می‌گوینـد باید بین ذات و مبدأ مشتق، مغایرت باشد و ما «تغایر» را برای شما معنا می‌کنیم که مقصود این است که و لو مغایرت مفهومی باشد کفایت می‌کند و در مورد پروردگـار متعـال و جمله «اللّه تبـارك و تعـالی قـادر و عـالم» بین علم و لفظ اللّه از نظر مفهوم، مغایرت وجود دارد یعنی وقتی شـما لفظ جلاله «اللّه» را می‌شـنوید «علم» به ذهنتان خطور نمی‌کنـد و بالعکس. دو لفظ مذکور، دارای دو معنا هسـتند و همین مغـایرت کـافی است و لزومی نـدارد که خارجـا بین حقیقت علم و حقیقت ذات هم تغایر واقعی باشـد بلکه تغایر مفهومی هم کافی است.

خلاـصه پاسـخ مـا به صـاحب فصول: آن مغـایرتی که بین ذات و مبـدأ معتبر است، آیـا تغـایر حقیقی است یـا مفهومی هم کفـایت می‌کند؟

اگر مقصودتـان تغـایر حقیقی باشـد، دلیلی برآن قـائم نشـده و اگر مقصودتان مغایرت، و لو مفهومی باشـد، در محلّ بحث بین اللّه و عـالم، مفهومـا تغـایر، تحقّق دارد گرچه خارجـا مغـایرتی نیست بنابراین صـفات مـذکور با همان حقیقت اوّلیّه‌اش بر خداونـد اطلاق می‌شود و هیچ‌گونه مجاز و نقلی هم مطرح نیست.

قوله: «و ان لم نقل بحصول الاتّفاق علی عدم اعتباره کما لا یخفی».

ممکن است که ما در برابر بیان صاحب فصول به این طریق ادّعای اتّفاق کنیم که:

اتّفاق، قائم شده که اوصاف مذکور، عالم، قادر و ...- درباره خداوند متعال نه به نحو مجاز است و نه به طریق حقیقت ثانویّه بلکه به نحو حقیقت اوّلیّه است لـذا کشف می‌کنیم که آن مغایرتی که در صدق مشـتق، معتبر است، همان تغایر مفهومی است پس از طریق اتّفـاق مـذکور، کشف می‌کنیم که بیش از تغایر مفهومی چیزی اعتبار نـدارد و لازم نیست بین ذوات و مبادی صـفات، تغایر حقیقی باشد بلکه مغایرت مفهومی کافی است.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۷۷

الخامس: إنّه وقع الخلاف بعـد الاتّفاق علی اعتبار المغایرهٔ- کما عرفت- بین المبدأ و ما یجری علیه المشـتقّ، فی اعتبار قیام المبدأ به، فی صـدقه علی نحو الحقیقـهٔ، و قـد اسـتدلّ من قـال بعـدم الاعتبار، بصـدق الضّارب و المؤلم، مع قیام الضـرب و الألم بالمضـروب و المؤلم- بالفتح- [۱].

امر پنجم ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات چگونه است

اشاره

[۱]- تذکّر: امر پنجم هم در حقیقت، ادامه امر چهارم است ولی مصنّف آن را مستقلا مطرح کرده‌اند که:

اتّفـاق شـده که بایـد بین مبـدأ و ذات، مغایرت باشـد و گفتیم که اگر تغایر بین آن دو مفهومی هم باشـد، کافی است. در امر پنجم، اضافه می‌کنیم که:

بایـد بین مبدأ و ذات، ارتباط و اضافه‌ای برقرار باشد تا بتوان مشتق را بر ذات، حمل نمود که در این زمینه اقوال مختلفی وجود دارد که مصـنّف «ره» به ذکر و بیان تمام اقوال نپرداخته امّا مرحوم مشـکینی مفصّـلا بیان نموده و ما اینک به توضیـح همان اقوال خواهیم پرداخت.

۱- باید در صدق عنوان مشـتق، بین ذات و مبدأ به این نحو، ارتباط باشد که مبدأ، قیام به ذات داشته باشد و نحوه قیامش هم حلولی

باشد و این مطلب منشأ شده برای کلام مشهور اشاعره که:

آنها به کلام «نفسی» قائل شده و کلام نفسی را یک شیء قدیم قائم به ذات باری تعالی دانسته‌اند.

توضیح ذلک: اشاعره ملاحظه کرده‌اند که در شرایع و شریعت‌ها عنوان «متکلّم»

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۷۸

بر خداونـد متعال تطبیق شده یعنی یکی از عناوین و مشـتقّاتی که بر پروردگار جهان، حمل می‌شود عنوان متکلّم است آنها گفته‌اند مبـدأ کلمه «متکلّم» لفـظ کلاـم و تکلّم است اگر مقصود از کلاـم، کلاـم لفظی باشـد، کلاـم لفظی یـک امر حـادثی است و آن امر حادث نمی‌شود قیام حلولی به ذات باری جلّ جلاله داشته باشد چون ذات باری تعالی قدیم است و چگونه امکان دارد که یک امر حادث، قیام حلولی به ذات قدیم داشـته باشد لذا گفته‌اند مقصود از کلام، کلام لفظی نیست بلکه منظور، مطلب دیگری است که از آن به کلام نفسـی تعبیر می‌شود و کلام نفسی مانند کلام لفظی، حادث نیست بلکه یک امر قدیم است به خاطر قدیم بودن می‌تواند قیام حلولی به خداوند قدیم داشته باشد پس علّت التزام اشاره به کلام نفسی همین مطلبی است که در مشتق، بیان شده که:

در صدق عنوان مشتق باید مبدأ، قیام به ذات داشته باشد و نحوه قیامش حلولی باشد.

۲- صاحب فصول «ره» تا حدّی با قول اوّل موافقت نموده و فرموده‌اند:

بایـد مبـدأ، قیام به ذات داشته باشـد امّا لزومی نـدارد که قیامش حلولی باشـد بلکه اگر قیام صدوری هم داشـته باشد کافی است امّا ایشـان موردی را هم استـثناء نموده‌انـد که در مثـل تامر[۳۴۷] و لاـبن ۳۴۸] که مـادّه‌اش عبـارت از ذات است- تـامر یعنی کسـی که ارتباط با خرما دارد و لابن یعنی کسـی که با لبن سـروکار دارد، لبن و خرما فعلی نیست که قیام به ذات داشـته باشـند بلکه آنها اسم ذات هسـتند- لزومی نـدارد که قیـامی در بین باشـد و صـرف ارتباط و اضافه کفایت می‌کنـد امّا در آن مبادی که جنبه ذات نـدارند بلکه دارای جنبه وصـفی هسـتند حتما باید قیام حلولی یا صدوری باشد تا بتوان مشتق را به نحو حقیقت بر ذات حمل نمود- باید در صدق عنوان مشتق، مبدأ قیام به ذات داشته باشد-

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۷۹

و التّحقیق: إنّه لاـ ینبغی أن یرتـاب من کـان من أولی الألبـاب، فی أنّه یعتبر فی صـدق المشـتقّ علی الـذّات و جریه علیهـا، من التّلبّس بالمبـدا بنحو خـاص، علی اختلاـف أنحـائه النّاشـئة من اختلاف الموادّ تارة، و اختلاف الهیئات أخری، من القیام صـدورا أو حلولا أو وقوعـا علیه أو فیه، أو انتزاعه عنه مفهومـا مع اتحـاده معه خارجا، کما فی صـفاته تعالی، علی ما أشـرنا إلیه آنفا، أو مع عـدم تحقّق إلا للمنتزع

۳- عدّه‌ای اصل مطلب را انکار کرده و گفته‌اند لزومی ندارد که مبدأ، قیام به ذات داشته باشد، دلیل آنها عبارت است از اینکه:

الف: شما کلمه ضارب را چگونه معنا می‌کنید به عبارت دیگر آیا ضرب به ضارب قیام دارد یا به مضروب؟ قائلین قول سوّم، قیام را فقط به عنوان قیام حلولی معنا کرده و گفته‌اند قیام حلولی ضرب، مربوط به ضارب است یا مربوط به مضروب؟

مضـروب است که در آن ضـرب، اثر کرده امّا در ضارب، قیام حلولی وجود نـدارد بلکه قیام صدوری دارد و قیام صدوری خارج از محلّ بحث است پس آنها ملاک را قیام حلولی قرار داده و گفته‌اند قیام حلولی هم معتبر نیست چون کلمه ضارب از اوضح مشتقّات است و اصلا «ضرب» قیام حلولی در ضارب ندارد و همچنین در کلمه «مولم».

مولم یعنی وارد آورنده درد، آیا درد، قیام حلولی به «مولم» دارد یا به «مولم»؟

بلاـ اشـکال، قیـام حلولی آن مربوط به مولم است نه مربوط به مولم امّـا درعین‌حـال، شـما عنـاوین ضـارب و مولم را بر ذوات حمل می‌کنید پس از اینجا کشف می‌کنیم که قیام حلولی در باب مشتقّات معتبر نیست.

ب: البتّه آنها ادلّه دیگری دارند از جمله، اطلاق صفاتی از قبیل عالم و قادر بر خداوند متعال است که عین ذات او هست فکیف یتصوّر القیام؟ که ما در این زمینه، بحث کرده‌ایم و بزودی مشروحا توضیح خواهیم داد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۰

عنه، کما فی الإضافات و الاعتبارات التی لا- تحقّق لها، و لا- یکون بحذائها فی الخارج شیء، و تکون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضّمیمهٔ [۱].

مختار مصنّف «ره»

[۱]- ۴: اصلا در صدق عنوان مشتق «قیام» معتبر نیست بلکه باید بین ذات و مبدأ «تلبّس، اضافه و ارتباطی» باشد و همان ارتباط بین ذات و مبدأ کفایت می‌کند البتّه ارتباط و اضافه مزبور به اعتبار موارد، تفاوت می‌کند و فرقش از دو جهت بلکه بیش از دو جهت است.

الف: گاهی فرقش به اعتبار اختلاف مبادی است در بعضی از مبادی مانند ضرب و قتل ارتباطش صدوری است، در بیاض و سواد، حلولی است- همان‌طور که مشاهده کردید در امثله مذکور، مواد، مختلف است، مادّه ضرب با قتل، سواد و بیاض اختلاف دارد و ...-

ب: گاهی هیئات، متفاوت است مثلا- ضرب یکی از موادّ است اگر عنوان ضارب را در نظر بگیرید، ارتباط ضرب و ضارب «صدوری»[۳۴۹] است امّا اگر ضرب را با مضروب مقایسه کنید، ارتباط و تلبّس آن «وقوعا علیه»[۳۵۰] است و گاهی نحوه تلبّس و ارتباط «حلولی» است مانند بیاض که در جسم حلول می‌کند و زمانی نحوه تلبّس «وقوعا فیه» است مانند مسجد که اسم مکان است و ممکن است نوع ارتباط و تلبّس مانند تلبّس ذات باری تعالی با صفات جمالیّه‌اش باشد که ذات با صفاتش «اتّحاد» دارد و درعین‌حال، بین ذات و صفات، مغایرت مفهومی تحقّق دارد و بعضی از اوقات نحوه ارتباط بین ذات و مبدأ چنین است که:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۱

ففی صفاته الجاریهٔ علیه تعالی یکون المبدأ مغایرا له تعالی مفهوما، و قائما به عینا، لکنّه بنحو من القیام، لا بأن یکون هناک اثنینیّهٔ، و کان ما بحذائه غیر الذّات بل بنحو الاتّحاد و العینیّهٔ، و کان ما بحذائه عین الذّات، و عدم اطّلاع العرف علی مثل هذا التّلبّس من الأمور الخفیّهٔ لا- یضرّ بصدقها علیه تعالی علی نحو الحقیقهٔ، إذا کان لها مفهوم صادق علیه تعالی حقیقهٔ، و لو بتأمّل و تعمّل من العقل. و العرف إنما یکون مرجعا فی تعیین المفاهیم، لا فی تطبیقها علی مصادیقها [۱].

مبدأ مشتق، واقعیّت و تأصّلی ندارد مثلا ضرب، قتل، بیاض و سواد از امور واقعیّه هستند ولی گاهی مبدأ مشتق، محسوس و عینی نیست بلکه اعتباری است یعنی عقلاء آن را اعتبار و شارع مقدّس تأیید نموده مانند حرّیّت، زوجیّت و ملکیّت، شما وقتی فلان کتاب را ابتیاع نمودید، تلبّس به ملکیّت پیدا می‌کنید یعنی بعد از معامله، عقلاء بین مشتری و مبیع، یک اضافه و ملکیّتی را اعتبار می‌کنند و در نتیجه عنوان مشتق و «مالک» بر مشتری تطبیق می‌کند که مصنّف از نوع اخیر به «خارج محمول»[۳۵۱] تعبیر می‌کنند در برابر محمول بالضّمیمه.

جمع‌بندی: در صدق مشتق، عنوان قیام، معتبر نیست بلکه باید بین ذات و مبدأ، تلبّس، اضافه و ارتباطی باشد منتها نحوه تلبّس به حسب موارد، مختلف است و اختلافشان گاهی مربوط به اختلاف مواد است و زمانی مربوط به اختلاف هیئات است یعنی درعین‌حال که با یک مبدأ، مواجه هستیم لکن مشتقّات آن مبادی، متفاوت است مثلا ضرب را اگر با ضارب مقایسه کنیم، قیامش

صدوری است و چنانچه با مضروب سنجیده شود قیامش حلولی و به تعبیر مصنّف «وقوعا علیه» است.

[۱]- بحث ما درباره انحاء تلبّس پایان پذیرفت. مصنّف بحثی راجع به صفات

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۲

خداوند متعال- تلبّس ذات باری تعالی با صفات جمالیّه- دارند که:

اشکال: شما صفات جمالیّه پروردگار را عین ذات او دانسته و از طرفی می‌گوئید ذات باید متلبّس به مبدأ باشد. چگونه بین این دو مطلب، جمع می‌کنید که هم قائل به عینیّت شویم و درعین‌حال بگوئیم خداوند متلبّس به صفت علم است.

جواب: تلبّس مذکور هم نوعی از انحاء تلبّس و قیام است.

معنای قیام، این نیست که حتما بین ذات و صفت- مبدأ- مغایرت خارجی باشد به نحوی که در خارج، ذاتی باشد و علمی تحقّق داشته باشد که آن ذات متلبّس به علم باشد.

نفس اینکه صفتی عین ذات باشد و از نظر عین و خارج تغایری با ذات نداشته باشد، این هم خود، نوعی قیام و تلبّس است در قضیّه «اللّه تبارک و تعالی عالم» مبدأ- علم- از نظر مفهوم با اللّه تغایر دارد و درعین‌حال، صفات پروردگار، عین ذات او هست و در قضیّه مذکور لزومی به دو مشار الیه نیست بلکه به یک ذات اشاره می‌کنیم که همان ذات، عین علم و قدرت است.

اشکال: اگر قضیّه مذکور را به عرف، ارائه داده و بگوئیم ذاتی هست و تلبّس به مبدئی، او می‌گوید باید بین مبدأ و ذات جدائی باشد امّا اگر مبدأ، عین ذات شد، عرف نام آن را تلبّس و قیام نمی‌گذارد.

جواب: در کبرای قضیّه به عرف رجوع نموده می‌گوئیم ایّها العرف در صدق مشتق چه چیز لازم است او می‌گوید باید ذات و تلبّس به مبدأ تحقّق داشته باشد امّا صغرای

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۳

و بالجملهٔ: یکون مثل العالم، و العادل ۳۵۲]، و غیرهما- من الصّفات الجاریهٔ علیه تعالی و علی غیره- جاریهٔ علیهما بمفهوم واحد و معنی فارد، و إن اختلفا فیما یعتبر فی الجری من الاتّحاد، و کیفیّهٔ التّلبّس بالمبدا، حیث أنّه بنحو العینیّهٔ فیه تعالی، و بنحو الحلول أو الصّدور فی غیره، فلا- وجه لما التزم به فی الفصول، من نقل الصّفات الجاریهٔ علیه تعالی عمّا هی علیها من المعنی، کما لا یخفی؛ کیف؟ و لو کانت بغیر معانیها العامّهٔ جاریهٔ علیه تعالی کانت صرف لقلقهٔ اللسان و ألفاظا بلا معنی، فإنّ غیر تلک المفاهیم العامّهٔ الجاریهٔ علی غیره تعالی غیر مفهوم و لا- معلوم إلا- بما یقابلها، ففی مثل ما إذا قلنا: إنه تعالی عالم، إمّا أن نعنی أنّه من ینکشف لدیه الشّیء فهو ذاک المعنی العام، أو أنّه مصداق لما یقابل ذاک المعنی، فتعالی عن ذلک علوّا کبیرا، و إمّا أن لا نعنی شیئا، فتکون کما قلناه من کونها صرف اللقلقهٔ، و کونها بلا معنی، کما لا یخفی.

و العجب أنّه جعل ذلک علّهٔ لعدم صدقها فی حقّ غیره و هو کما تری و بالتّأمل فیما ذکرنا، ظهر الخلل فیما استدل من الجانبین و المحاکمهٔ بین الطّرفین فتأمّل [۱].

قضیّه و اینکه کجا تلبّس هست و در چه مورد، تلبّس تحقّق ندارد، ارتباطی به عرف ندارد وقتی با فکر و تعمّل عقلی دریافتیم که خداوند متعال هم تلبّس به علم دارد منتها تلبّسش، عین ذات است که هیچ‌گونه مغایرت خارجی بین ذات و صفتش نیست همین کفایت می‌کند بنابراین ما در تعیین مفاهیم مشتق از عرف کمک می‌گیریم امّا در تطبیق مفاهیم بر مصادیق نیازی به عرف نداریم و پائین بودن سطح فهم عرف در درک امور خفیّه، ضرری به صدق و تطبیق صفات- به نحو حقیقت- بر خداوند متعال نمی‌زند.

[۱]- صفاتی از قبیل عالم بر خداوند متعال و غیر او حمل می‌شود معنای عالم در هر

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۴

دو مورد، یکی است، با یک مفهوم بر ذوات منطبق می‌شوند و به نحو حقیقت اوّلیّه است نه حقیقت ثانویّه یا ارتکاب مجاز.

سؤال: تفاوت آن دو قضیّه چیست؟

جواب: فرقشان در نحوه تلبّس است. تلبّس خداوند به علم به نحو عینیّت است امّا تلبّس زید به علم به نحو عینیّت نیست او با زحمت و درس خواندن، کسب علم نموده بنابراین، وجهی برای التزام به کلام صاحب فصول نیست که بگوئیم کلمه عالم- در اطلاق بر پروردگار- از حقیقت اوّلیش نقل پیدا کرده و دارای حقیقت ثانوی است.

چگونه می‌توان بیان صاحب فصول را پذیرفت درحالی که اگر صفات عالم و امثال آن به غیر معنای عامّش بر خداوند اطلاق شود، اگر به معنائی که مجمل است و مفادش را نمی‌دانیم بر ذات او حمل نمائیم، صرف لقلقه لسان خواهد بود.

بالاخره معنای جمله «اللّه تبارك و تعالی عالم» چیست؟

سه احتمال برای آن ذکر می‌کنیم:

الف: مقصود از کلمه «عالم» همان است که در جمله «زید عالم» می‌گوئیم یعنی «انّه من ینکشف لدیه الشیء».

اگر معنای مذکور، مورد قبول شما هست پس مدّعای ما هم ثابت است. و نقل، تجوّز و تغییر معنا هم مطرح نیست تنها فرق دو جمله مزبور، این است که علم پروردگار متعال عین ذاتش هست ولی زید، علم را با تعلّم، کسب کرده پس فرق در عینیّت و عدم عینیّت است و الا مفهوم «عالم» در هر دو جمله به صورت حقیقت اوّلیّه‌اش هست و چنانچه آن مطلب و معنا را نپذیرید باید یکی از این دو معنا را قبول کنید:

ب: معنای قضیّه «اللّه عالم» «من ینکشف لدیه الشیء» نیست و «عالم» یعنی «من لا ینکشف لدیه الشیء»؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۸۵

آیا نعوذ باللّه کسی کلمه «عالم» را درباره خداوند متعال چنان معنا کرده؟ پس به معنای مذکور نمی‌توان ملتزم شد.

ج: کلمه عالم در قضیّه مزبور در مورد پروردگار از الفاظ متشابه است و معنایش را نمی‌دانیم.

سؤال: پس چرا آن را استعمال می‌کنید؟

جواب: چون در آیات و روایات آمده، ما هم آن را به کار می‌بریم امّا معنایش را درک نمی‌کنیم و تلفّظ و استعمال آن لقلقه لسان است.

آیا می‌توان به آن ملتزم شد؟ خیر!

پس چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم «عالم» در همان معنای حقیقیش استعمال شده یعنی «من ینکشف لدیه الشیء» و مفهوم آن، مبیّن و مشخّص است و اینکه صاحب فصول فرموده در معنای کلمه «عالم»- و امثال آن- نقلی تحقّق دارد قابل قبول نیست.

مصنّف در پایان این بحث فرموده‌اند: «و العجب انّه جعل ذلک علّة لعدم صدقها فی حقّ غیره و هو کما تری ۳۵۳]».

قوله: اللهم الا أن یقال:

دفاع ۳۵۴] از صاحب فصول «ره»: ایشان معنای چهارمی از جمله «اللّه عالم» اراده نموده که کلمه عالم در جمله مذکور، دارای حقیقت ثانویه است و نقلی در آنجا تحقّق پیدا کرده که:

کلمه «عالم» نسبت به خداوند، دارای معنای خاص و یک قید اضافی است یعنی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۸۶

«من ینکشف لدیه الشّیء و کان الانکشاف عین ذاته» لذا طبق خصوصیّت مذکور، ادّعای نقل کرده و فرموده‌اند: تفاوت جمله «اللّه تبارك و تعالی عالم» و «زید عالم» این است که زید، عالم است- یعنی «من ینکشف لدیه الشّیء»- امّا معنای «اللّه عالم» یعنی «من ینکشف لدیه الشّیء و کان الانکشاف عین ذاته» و شاهدش هم این است که صاحب فصول در دنبال آن کلام، عبارتی دارند که

چنین است- «... و لهذا لا یصدق فی حق غیره»- یعنی اگر بخواهید کلمه عالم را به معنای مذکور درباره غیر خداوند استعمال کنید صادق نیست به عبارت دیگر، اطلاق عالم به معنای منقول الیه- که انکشاف عین ذات باشد- بر غیر خداوند، صادق نیست بلکه منحصر به ذات باری تعالی است-

قوله: «و بالتّأمل فیما ذکرنا[۳۵۵] ظهر الخلل فیما استدلّ من الجانبین ۳۵۶] و المحاکمهٔ[۳۵۷] بین الطّرفین فتأمّل».

مصنّف «ره» با تحقیقات خود در صدد هستند که نزاع در مسئله و اختلاف بین اقوال را به تصالح بکشانند که:

کسی ادّعا نکرده که زیدی که مرتکب عمل ضرب شده با عمروی که «ضارب» نیست هیچ فرقی ندارد و اصلا تلبّس به ضرب لازم نیست و آیا صدور ضرب از زید و عدم صدورش از عمرو یکسان است؟ خیر.

کسانی که گفته‌اند قیام مبدأ به ذات- در مشتق- معتبر نیست، مقصودشان این است

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۷

السّادس: الظّاهر أنّه لا یعتبر فی صدق المشتقّ و جریه علی الذّات حقیقهٔ، التّلبّس بالمبدا حقیقهٔ و بلا واسطهٔ فی العروض ۳۵۸]، کما فی الماء الجاری، بل یکفی التّلبّس به و لو مجازا، و مع هذه الواسطهٔ، کما فی المیزاب الجاری، فاسناد الجریان إلی المیزاب، و إن کان إسنادا إلی غیر ما هو له و بالمجاز، إلا أنه فی الإسناد، لا فی الکلمهٔ، فالمشتقّ فی مثل المثال، بما هو مشتقّ قد استعمل فی معناه الحقیقی، و إن کان مبدؤه مسندا إلی المیزاب بالإسناد المجازی، و لا- منافاهٔ بینهما أصلا، کما لا یخفی، و لکن ظاهر الفصول بل صریحه، اعتبار الإسناد الحقیقی فی صدق المشتقّ حقیقهٔ، و کأنّه من باب الخلط بین المجاز فی الإسناد و المجاز فی الکلمهٔ، و لهذا- هاهنا- محلّ الکلام بین الأعلام، و الحمد للّه، و هو خیر ختام [۱].

که خصوص قیام حلولی اعتبار ندارد بلکه اگر قیام صدوری و عینی هم باشد، کافیست و کانّ نزاع در بحث مذکور، لفظی است نه معنوی لکن مصنّف در پایان همین امر فرموده‌اند «فتأمّل» یعنی نمی‌توان بین طرفین، تصالحی برقرار نمود چون اشاعره می‌گویند باید نحوه قیام مبدأ به ذات، حلولی باشد و لذا ملتزم به کلام نفسی شده‌اند آنگاه شما چگونه می‌توانید با اشاعره مصالحه کنید.

امر ششم

[۱]- اگر مشتق بخواهد بر ذات، صادق باشد و در معنای واقعی‌اش استعمال شود، تلبّس ذات به مبدأ به نحو حقیقت- و بلا واسطهٔ فی العروض- معتبر نیست بلکه اگر تلبّس مع الواسطه هم باشد مانند «المیزاب الجاری یا المیزاب جار» که تلبّس میزاب و ناودان

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۳۸۸

به جری به ملاحظه واسطه، یعنی آب است زیرا میزاب محلّ جریان آب است باز لفظ «الجاری» حقیقت است گرچه اسناد آن به میزاب، مجاز باشد لکن مجاز در اسناد است مانند «انبت الرّبیع البقل» نه مجاز در کلمه- مانند رأیت اسدا یرمی- پس مشتق گاهی به ذات، نسبت داده می‌شود که هم اسناد، حقیقی است و هم مشتق در معنای خودش حقیقتا استعمال شده مانند «الماء الجاری» و گاهی مشتق به یک ذات، نسبت داده می‌شود لکن به اسناد مجازی نه حقیقی مانند «المیزاب الجاری»[۳۵۹] که اسناد جریان به میزاب، مجاز و الی غیر ما هو له است لکن لفظ «جاری» در معنای حقیقی خود که فرضا ذات ثبت له الجری می‌باشد، استعمال شده پس محصّل کلام مصنّف، این است که:

در حقیقت بودن مشتق، شرط نیست که اسناد آن به ذات هم حقیقت باشد بلکه اگر اسنادش مجاز هم باشد، لفظ مشتق در معنای خود که ذات ثبت له الجری باشد، استعمال شده و حقیقت است و هنگامی مجاز می‌شود که در معنای خود، استعمال نشود و مجاز

در کلمه باشد نه مجاز در اسناد.

لکن ظاهر بلکه صریح کلام صاحب فصول «ره» این است که اگر مشتق، بخواهد در معنای حقیقی خود، استعمال شود، مشروط بر این است که اسنادش هم مجازی نباشد، مستفاد از کلام ایشان این است که مشتق در مثال «المیزاب جار یا المیزاب الجاری» در غیر ما وضع له استعمال شده البتّه ایشان به اصل مجاز، توجّه داشته امّا اینکه در محلّ بحث چه نوع، مجازی هست، آیا مجاز در کلمه تحقّق دارد یا مجاز در اسناد، به آن توجّه ننموده‌اند و مجاز را نسبت به لفظ مشتق در نظر گرفته درحالی‌که مجاز در کلمه، تحقّق ندارد، بلکه مجاز مذکور، مربوط به اسناد و مانند «انبت الرّبیع البقل» است لهذا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۸۹

بین دو مجاز، خلط نموده‌اند.

جمع‌بندی: از کلام صاحب فصول استفاده می‌شود که در مثال «المیزاب جار» مجاز در کلمه- مجاز در هیئت مشتق- تحقق دارد و لفظ «جار» در غیر ما وضع له استعمال شده امّا نظر مصنّف، این است که در هیئت مشتق، هیچ‌گونه تصرّفی نشده، و مجازی هم تحقّق ندارد و فرضا نمی‌بایست قضیّه حملیّه مذکور را تشکیل داد امّا مجازا و با مسامحه، تشکیل گشته مانند جمله «زید عدل» که زید در معنای خودش و «عدل» هم در موضوع له خود استعمال شده لکن اسناد العدل الی زید علی غیر ما هو له است و عدل را نمی‌توان به نحو حقیقت به زید، نسبت داد در محلّ بحث هم در قضیّه «المیزاب جار» یا توصیف «المیزاب الجاری» مجاز در اسناد، تحقّق دارد و الا در (موصوف و صفت) و (موضوع و محمول) هیچ‌گونه مجازی رعایت نشده.

ثمره بحث مشتق ۳۶۰]:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹۱

المقصد الاوّل الأوامر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹۳

المقصد الأوّل: فی الاوامر و فیه فصول: الأوّل: فیما یتعلّق بمادّة الأمر من الجهات، و هی عدیدة: الأولی: إنّه قد ذکر للفظ الأمر معان متعدّدة، منها الطلب، کما یقال: أمره بکذا. و منها الشّأن کما یقال: شغله أمر کذا و منها الفعل کما فی قوله تعالی: وَ ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ و منها الفعل العجیب کما فی قوله تعالی: فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا* و منها الشّیء کما تقول: رایت الیوم أمرا عجیبا و منها الحادثة و منها الغرض کما تقول: جاء زید لأمر کذا [۱].

مقصد اوّل «در اوامر»

فصل اوّل «در مادّه امر – الف، میم و راء –»

اشاره

[۱]- بحث ما درباره مقدّمات، پایان پذیرفت اکنون بحث در مقاصد کتاب از جمله مقصد اوّل- در اوامر- را شروع می‌کنیم.

مصنّف در مقصد اوّل، فصول گوناگونی را مرتّب نموده از جمله اینکه فصل اوّل آن را به مادّه امر- الف، میم و راء- اختصاص داده و در آن از جهات مختلفی بحث نموده‌اند.

جهت اوّل معانی لفظ «امر»- الف، میم و راء- از نظر لغت و عرف

اشاره

برای لفظ «امر» معانی متعدّدی ذکر شده و ظاهرش این است که لفظ مذکور به نحو اشتراک لفظی در آن معانی استعمال شده:

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۹۴

۱- «طلب»: مانند «امره بکذا» ای طلب منه کذا و همچنین وقتی می‌گوئیم، «امرک بکذا» معنایش اطلب منک کذا می‌باشد.

۲- «شأن»: مانند «شغله امر کذا» یا «شغلنی امر کذا». گاهی از شما سؤال می‌کنند که چرا طبق وعده معهود به اینجا نیامدید در پاسخ می‌گوئید فلان امر، وقت مرا اشغال کرد یعنی فلان خصوصیّت، فلان حال و فلان شأن، مرا مشغول کرد لذا نتوانستم طبق وعده، عمل نمایم- معنای کلمه امر در مثال مذکور، عبارت از «شأن» است-

۳- «فعل»: گاهی لفظ «امر» به معنای «کار و فعل»- فعل لغوی نه نحوی- استعمال می‌شود مانند قوله تعالی «إِلی فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ»[۳۶۱] یعنی کار و فعل فرعون، سفیهانه بود نه عاقلانه.

۴- «فعل عجیب»: گاهی کلمه «امر» به معنای فعل عجیب، استعمال می‌شود مانند قول خداوند متعال: الف: «فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا جَعَلْنا عالِیَها سافِلَها وَ أَمْطَرْنا عَلَیْها حِجارَةً مِنْ سِجِّیلٍ مَنْضُودٍ»[۳۶۲].

ب: «حَتَّی إِذا جاءَ أَمْرُنا وَ فارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِیها مِنْ کُلٍّ زَوْجَیْنِ اثْنَیْنِ وَ أَهْلَکَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَیْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ آمَنَ وَ ما آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِیلٌ»[۳۶۳]: (این وضع همچنان ادامه یافت) تا فرمان ما [کار و فعل عجیب ما] فرا رسید و تنور جوشیدن گرفت (به نوح) گفتیم از هر جفتی از حیوانات (نر و ماده) یک زوج در آن (کشتی) حمل کن همچنین خاندانت را مگر آنها که قبلا وعده هلاک آنان داده شده (همسر نوح و یکی از فرزندانش) و همچنین مؤمنان را امّا جز عدّه کمی به او ایمان نیاوردند.[۳۶۴]

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۳۹۵

و لا یخفی أنّ عدّ بعضها من معانیه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أنّ الأمر فی (جاء زید لأمر کذا) ما استعمل فی معنی الغرض، بل اللام قد دلّ علی الغرض، نعم یکون مدخوله مصداقه، فافهم ۳۶۵] [۱].

۵- «شیء»: مانند «رأیت الیوم امرا عجیبا» ای شیئا عجیبا.

۶- «حادثه»: مانند «امر کربلا من اعظم القضایا».

۷- «غرض»: مانند «جاء زید لامر کذا» یعنی زید برای فلان غرض و هدف آمد.

تذکّر: چون قدر جامعی بین معانی مذکور تصوّر، نمی‌شود لذا ظاهر، این است که لفظ امر به نحو اشتراک لفظی در معانی مذکور، استعمال شده.

[۱]- ایراد مصنّف بر معانی مذکور: پوشیده نیست که شمردن بعضی از معانی مذکور به عنوان مفهوم و معنای «امر» اشتباه مصداق به مفهوم است از جمله:

الف: گفته شده یکی از معانی «امر» عبارت است از «غرض و هدف» مانند جئتک لامر کذا.

در مثال مذکور و اشباه آن، لفظ «امر» در مفهوم «غرض» استعمال نشده بلکه از حرف لام «غرض» را استفاده می‌کنیم، نه اینکه کلمه «امر» در مفهوم غرض استعمال شده باشد لکن این مطلب را می‌پذیریم که «امر» در چیزی استعمال شده که آن، «مصداق» غرض است.

به عبارت دیگر: در محلّ بحث، خلطی بین مفهوم و مصداق شده، مدّعای شما این است که «امر» در مفهوم غرض استعمال شده ولی ما می‌گوئیم شما مفهوم غرض را از کلمه «لام» استفاده می‌کنید و امر به معنا و مفهوم غرض استعمال نشده بلکه امر به

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹۶

معنای «شیء» استعمال شده منتها شیء که مفهوم از برای غرض هست که حرف لام دلالت بر غرض می‌کند. مثلا اگر شما به جای استعمال کلمه امر، همان غرض و هدف خود را ذکر کرده و بگوئید «جئتك لزيارتك» در این صورت، غرض حقیقی شما مصداق مفهوم غرض است امّا کلمه زیارت در «غرض» استعمال نشده بلکه لفظ زیارت در معنای خودش استعمال شده.

سؤال: از کجا متوجّه می‌شوید که «زیارت» غرض و مصداق غرض است؟

جواب: از حرف «لام» آن را استفاده می‌کنیم مثل اینکه به جای «لام» کلمه «غرض» را استعمال کرده و بگوئیم «جئتك و غرضی زیارتک» یعنی من به سوی شما آمدم و هدفم زیارت شما بود حال اگر شما به جای کلمه «غرضی» لام را به کار برده و بگوئید «جئتك لزيارتك» آیا در مثال اخیر «امر» در مفهوم غرض استعمال شده؟

خیر! مفهوم غرض را از حرف لام استفاده می‌کنیم لکن آنچه که مسلّم است عبارت است از اینکه: «امر» از مصادیق غرض است مانند کلمه «زیارت» که خودش دارای معنای مستقلّی است امّا بعد از آنکه مدخول لام، واقع شد، مصداق غرض قرار می‌گیرد و همچنین کلمه «امر» که مدخول «لام» واقع شده، مصداق غرض می‌شود.

قوله: «فافهم».

اشاره به این است که: اگر در مثال «جئتک لامر کذا» به جای کلمه «امر» لفظ «غرض» را استعمال کرده و بگوئیم «جئتك لغرض كذا» باز هم مثال صحیحی است و همین مطلب، کاشف از این است که «امر» در مفهوم غرض استعمال شده همان‌طور که در جمله «رأیت الیوم امرا عجیبا» می‌توانستیم به جای کلمه «امر» لفظ «شیء» را استعمال کنیم و معنای آن جمله، صحیح بود، در محلّ بحث هم می‌توان به جای «امر» کلمه غرض را استعمال کرد و گفت «جئتك لغرض كذا» به‌خلاف جمله «جئتك

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹۷

و هکذا الحال فی قوله تعالی فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا* یکون مصداقا للتّعجب، لا مستعملا فی مفهومه، و کذا فی الحادثة و الشأن.

و بذلک ظهر ما فی دعوی الفصول، من کون لفظ الأمر حقیقة فی المعنیین الأوّلین، و لا یبعد دعوی کونه حقیقة فی الطّلب فی الجملة و الشّیء، هذا بحسب العرف و اللغة [۱].

لزيارتك» که نمی‌توان به جای کلمه زیارت، لفظ «غرض» را استعمال نمود زیرا غرض، مفهومی است که زیارت، مصداق آن هست و نمی‌توان به جای کلمه «زیارت» لفظ غرض را استعمال کرد امّا می‌توان به جای لفظ امر کلمه غرض را به کار برد و گفت جاء زید لغرض کذا با توضیحات مذکور می‌توان نتیجه گرفت که «غرض» مفاد کلمه امر است و مسأله مصداق، مطرح نیست.

[۱]- ب: از جمله معانی و موارد استعمال «امر» را «فعل» و «فعل عجیب» ذکر کرده‌اند مانند «فلما جاء امرنا» در مورد مذکور هم «امر» در مفهوم فعل عجیب استعمال نشده بلکه در معنای «شیء» استعمال شده منتها نه مطلق شیء بلکه شیء که مصداق تعجّب است و صدق عنوان تعجّب بر آن، غیر از این است که در مفهوم تعجّب و فعل عجیب استعمال شده باشد.

ج د: مواردی را هم که گفتید «امر» در معنای «حادثه» و «شأن» استعمال شده از این قبیل است یعنی امر در معنای «شیء» به کار رفته منتها شیء خاصّی که علاوه بر این که مصداق شیء هست، دارای عنوان حادثه یا شأن هم می‌باشد.

تذکّر: ظاهرا فرمایش مصنّف «ره» تمام نیست زیرا:

در استعمال «امر» در مفهوم غرض- در جمله جاء زید لامر کذا- ایشان فرمودند:

لفظ «امر» در مفهوم شیء استعمال شده، نه غرض و «لام» دلالت بر غرض می‌کند، ما بیان مذکور را می‌پذیریم امّا در معانی دیگر «امر» از جمله «حادثه»- مانند امر کربلا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹۸

من اعظم القضایا»- که گفته شده امر در مفهوم حادثه استعمال گشته شما- مصنّف- فرمودید «امر» در معنای شیء استعمال شده، اکنون سؤال ما از شما این است که:

در مثال جاء زید لامر کذا، «غرض» را از حرف لام استفاده می‌کردیم امّا در مثال اخیر- امر کربلا من اعظم القضایا- عنوان مصداق حادثه بودن را از چه چیز استفاده می‌کنید در این‌گونه موارد اگر معنای «امر» را حادثه بدانیم مفهوم جمله، صحیح و درست است- حادثهٔ کربلا من اعظم القضایا- امّا اگر کسی بگوید عنوان حادثه مطرح نیست بلکه به جای آن باید مفهوم شیء را قرار داد، معنای جمله مذکور صحیح نیست.

اگر «امر» به معنای «شیء» باشد و به کربلا اضافه شود، معنایش غلط است و چنانچه بگوئید مقصود ما مصداق حادثه است، اشکال ما به شما این است که چه کلمه‌ای دلالت بر مصداق حادثه می‌کند؟ لفظی وجود ندارد که دلالت بر مصداق نماید.

خلاصه: فرمایش مصنّف در استعمال امر به معنای غرض و جمله «جاء زید لامر کذا» صحیح امّا نمی‌توان ایراد و کلام ایشان را نسبت به تمام معانی سرایت داد.

جمع‌بندی: از معانی مذکور فقط دو معنا برای لفظ امر مورد قبول هست.

۱- گاهی امر به معنای طلب حدثی- فی الجملة[۳۶۶]- که معنای اشتقاقی [۳۶۷] دارد، استعمال می‌شود مانند امر زید عمروا بکذا.

۲- گاهی هم به معنای «شیء» استعمال می‌شود البتّه بدیهی است که لفظ «شیء» جامد و دارای معنای غیر اشتقاقی هست مانند رأیت الیوم امرا عجیبا ای شیئا عجیبا، امّا شأن، فعل، فعل عجیب، غرض، حادثه و امثال آن از معانی امر نیست بلکه لفظ امر در تمام موارد مذکور به معنای «شیء» استعمال شده، منتها شیء خاص و شیء که مصداق

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۳۹۹

و أمّا بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتّفاق علی أنّه حقیقة فی القول المخصوص و مجاز فی غیره، و لا یخفی أنّه علیه لا یمکن منه الاشتقاق، فإنّ معناه- حینئذ- لا یکون معنی حدثیا، مع أنّ الاشتقاقات منه- ظاهرا- تکون بذلک المعنی المصطلح علیه بینهم، لا بالمعنی الآخر، فتدبّر [۱].

شأن، مصداق حادثه، مصداق غرض و امثال آن هست و اینکه بعضی گفته‌اند لفظ امر به صورت مشترک لفظی در آن معانی استعمال شده، صحیح نیست بلکه آنها مصداق را با مفهوم اشتباه و خلط کرده و خیال نموده‌اند لفظ امر در آن مفاهیم استعمال شده درحالی‌که لفظ امر در معانی مذکور استعمال نشده بلکه در مصادیق آنها به کار رفته‌اند.

نتیجه: لفظ امر، دارای دو معنا- طلب و شیء- می‌باشد و ظاهر، این است که به نحو مشترک لفظی در آن دو، استعمال شده. صاحب فصول «ره» برای مادّه امر- الف، میم و راء- دو معنا ذکر کرده‌اند: الف: طلب ب: شأن.

مصنّف «ره» فرموده‌اند از بیان ما واضح شد که کلام صاحب فصول هم صحیح نیست و کلمه امر در معنای «شأن» استعمال نشده بلکه امر در مفهوم شیء استعمال شده منتها شیء که مصداق شأن هم هست- اشتباه مصداق به مفهوم، رخ داده- و صاحب فصول خیال کرده‌اند که لفظ امر در معنای شأن هم استعمال می‌شود درحالی‌که شغلنی امر- شأن- کذا و امثال آن‌هم مانند جاء زید لامر کذا هست که امر در مفهوم غرض استعمال نشده بلکه در مصداق غرض به کار رفته.

جمع‌بندی: به نظر مصنّف از نظر لغت و عرف، مادّه امر- الف، میم و راء- دارای دو معنا هست: ۱- طلب ۲- شیء.

معنای اصطلاحی لفظ امر- الف، میم و راء-

[۱]- نقل اتّفاق شده که «امر» در قول مخصوص- صیغه افعل- حقیقت است یعنی

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۰۰

و یمکن أن یکون مرادهم به هو الطّلب بـالقول لاـ نفسه تعبیرا عنه بمـا یـدلّ علیه، نعم القول المخصوص- أی صـیغة الأـمر- إذا أراد العالی بها الطّلب یکون من مصادیق الأمر، لکنّه بما هو طلب مطلق أو مخصوص [۱].

در اصطلاح اصولیّین، مراد از امر، همان صیغه افعل است.

اشـکال: اگر معنـای «امر» صـیغه افعـل باشـد، آن معنـا قابل اشـتقاق نیست و از آن فعل ماضـی، مضارع، اسم فاعل و امثال آن مشـتق نمی‌شود و آنچه که در ذهن شـما هست که قابـل اشـتقاق است، مصادیق صـیغه افعل هست یعنی «اضـرب، افعل و أقم» قابل اشـتقاق می‌باشند امّا نفس مفهوم صیغهٔ افعل و آن عنوان کلّی یک معنای حدثی و قابل اشتقاق نمی‌باشد.

آیا مانع و اشکالی دارد که صیغه افعل قابل اشتقاق نباشد؟

ظـاهر، این است که مبنـای اشـتقاق مـادّه «امر» همـان معنـای اصـطلاحی هست نه معنای عرفی و لغوی آنگاه اگر معنای اصـطلاحی، حدثی و اشتقاقی نشد، چگونه امکان دارد از معنای اصطلاحی اشتقاقاتی حاصل شود.

قوله: «فتدبّر».

شما از چه طریقی «ظهور» مـذکور را کشف کردیـد، دلیلی نـدارد که اشـتقاقات، متّکی به معنای اصـطلاحی باشـد و بعید نیست که اشـتقاقات، طبـق معنـای عرفی و لغوی امر- طلب- باشـد و احتمـال قوی هم همـان است و درعین‌حـال می‌توان معنـای اصـطلاحی را توجیه نمود که اینک به توضیح آن خواهیم پرداخت.

[۱]- جواب: مصـنّف «ره» در صدد توجیه برآمده‌اند که: معنای اصـطلاحی، نفس «صیغه افعل» نیست بلکه طلب به صیغه افعل هست و عنوان طلب در معنای اصـطلاحی مدخلیّت دارد منتها آلت و وسـیله طلب، همان صـیغه افعل باید باشد پس معنای اصـطلاحی امر، چنین است: «الامر هو الطلب بصیغهٔ افعل» و اگر طلب، معنای امر شد،

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۰۱

و کیف کان، فالأمر سـهل لو ثبت النّقل ۳۶۸]، و لا مشاحـة فی الاصـطلاح، و إنما المهم بیان ما هو معناه عرفا و لغة، لیحمل علیه فیما إذا ورد بلاـ قرینـة، و قـد استعمل فی غیر واحـد من المعـانی فی الکتـاب و السـنة، و لاـ حجّـة علی أنّه علی نحو الاشتراک اللفظی أو المعنوی أو الحقیقة و المجاز.

بدیهی است که «طلب» دارای معنای حدثی و اشتقاقی می‌باشد و از جمله اشتقاقات آن «طلب، یطلب، اطلب، طالب و مطلوب» است.

سؤال: چرا لفظ «طلب» در معنای اصطلاحی ذکر نشده؟

جواب: صیغه افعل دالّ بر طلب و کاشف از طلب هست لذا در مقام تعریف، دال را به جای مدلول قرار داده و در واقع می‌خواسته‌اند بگویند «الامر هو الطلب بصیغهٔ افعل» لکن چون صیغه افعل دلالت بر طلب می‌کرده، کلمه طلب را ذکر نکرده و همان صیغه افعل را به عنوان معنای اصطلاحی «امر» معرّفی نموده‌اند.

قوله: «نعم القول المخصوص ای صیغهٔ الامر اذا اراد العالی بها الطّلب ...».

گفتید صیغه افعل دالّ بر طلب و کاشف از طلب هست، بدیهی است که «دالّ و مدلول» و «کاشف و مکشوف» دو چیز متغایر هستند.

اکنون سؤال ما این است که:

آیا می‌توان صیغه افعل را نفس طلب فرض کرد؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند اگر سایر شرایط، مهیّا باشد- مثل اینکه خواهیم گفت که صیغه افعل و امر باید از فرد عالی صادر شود و در آن علو، اعتبار دارد- در محلّ بحث هم درعین‌حال که صیغه افعل، لفظ است و طلب، یک امر واقعی و معنوی می‌باشد می‌توان از باب اتّحاد و شدّت ارتباطی که بین لفظ و معنا هست، صیغه افعل را از مصادیق طلب فرض کرد تا در نتیجه عنوان امر پیدا کند- البتّه امر به معنای لغوی- و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۰۲

و ما ذکر فی التّرجیح، عند تعارض هذه الأحوال، لو سلّم، و لم یعارض بمثله، فلا دلیل علی التّرجیح به، فلا بدّ مع التّعارض من الرّجوع إلی الأصل فی مقام العمل، نعم لو علم ظهوره فی أحد معانیه، و لو احتمل أنه کان للانسباق من الإطلاق، فلیحمل علیه، و إن لم یعلم أنّه حقیقة فیه بالخصوص، أو فیما یعمّه، کما لا یبعد أن یکون کذلک فی المعنی الأوّل [۱].

بدیهی است که امر در لغت و عرف به معنای مطلق طلب و در اصطلاح به معنای طلب به صیغه مخصوص بود.

خلاصه: صیغه افعل با اینکه «لفظ» است، می‌توان عنوان طلب و امر به آن داد.

[۱]- تذکّر: لزومی ندارد بیش از این درباره معنای اصطلاحی بحث کنیم و فائده‌ای بر آن مترتّب نیست و لفظ «امر» اگر در کتاب و سنّت وارد شود باید به معنای لغوی و عرفی حمل شود نه معنای اصطلاحی و اگر اصولیّین، نسبت به لفظ امر، دارای اصطلاح خاصّی باشند، ارتباطی به کتاب و سنّت ندارد لذا بحث در معنای اصطلاحی «امر» چندان مهم نیست بلکه باید معنای لغوی و عرفی آن مشخّص شود تا بدانیم مفهوم آن در کتاب و سنّت چیست لذا مصنّف از این پس بحث را روی معنای لغوی و عرفی «امر» ادامه می‌دهند.

در کتاب و سنّت، لفظ امر- الف، میم و راء- در معانی مختلفی استعمال شده که در بیان معنای لغوی امر، آن را ذکر کردیم از جمله قوله تعالی «... وَ ما أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِیدٍ»[۳۶۹] «فَلَمَّا جاءَ أَمْرُنا جَعَلْنا عالِیَها سافِلَها»[۳۷۰] و «... فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِیبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ یُصِیبَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ»[۳۷۱] و ...

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۰۳

آیا تمام استعمالات مذکور به نحو حقیقت است یا اینکه یکی از آنها حقیقت و بقیّه به صورت مجاز می‌باشد و در صورتی که تمام آنها به نحو حقیقت باشد، آیا به نحو اشتراک لفظی است- یعنی مادّه امر، معانی حقیقیّه متعدّدی دارد مانند لفظ عین که مشترک لفظی و دارای معانی مختلفی است- یا اینکه به صورت مشترک معنوی است یعنی یک قدر جامع و مفهوم واحدی متصوّر است که لفظ امر مشتمل بر تمام آن معانی هست؟

قبلا- بیان کردیم که اصولیّین در تعارض احوال و دوران امر، بین مشترک لفظی و معنوی و (حقیقت و مجاز) مرجّحاتی ذکر کرده، بعضی گفته‌اند مجاز بر اشتراک، ترجیح دارد و عدّه‌ای به عکس آن اعتقاد دارند و گروهی گفته‌اند که مشترک معنوی بر مشترک لفظی مقدّم است و هرکدام مرجّحاتی برای خود ذکر کرده‌اند امّا پاسخ اجمالی ما این است که:

هیچ‌یک از مرجّحات آنها فائده‌ای ندارد و مشکلی را حل نمی‌کند زیرا آن مرجّحات و بیانات به چیزی منتهی نمی‌شود که دارای حجّیّت و اعتبار باشد مثلا- عدّه‌ای که گفته‌اند مجاز بر حقیقت، ترجیح دارد دلیلشان این است که مجاز از اشتراک لفظی بیشتر و غلبه با اشتراک لفظی می‌باشد و الظّن یلحق الشّیء بالاعمّ الاغلب.

دلیل آنها دو جزء یا دو مقدّمه دارد و باید هر دو ثابت شود تا دلالتش کامل باشد.

اینکه می‌گویند مجاز بر اشتراک لفظی غلبه دارد باید آن را ثابت کنند و برفرض ثبوت چه اثری دارد آیا «جمله الظّن یلحق الشیء

بالاعم الاغلب» آیه، روایت و یا یک دلیل محکمی است؟ اصل آن مظنّه برای حجّیّت و اعتبار به پشتوانه نیاز دارد و می‌دانید که اصل اوّلی در ظنون، عدم حجّیّت و حرمت عمل به آن است و صرف اینکه گفته‌اند «الظّن یلحق الشّیء بالاعم الاغلب» اثری ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۴۰۴

خلاصه: ادلّه و وجوه مرجّحه آنها هیچ‌گونه اثر و فائده‌ای ندارد.

سؤال: اگر لفظ امر در کتاب و سنّت وارد شد، و قرینه‌ای نبود تا معنایش برای ما مشخّص شود در این صورت وظیفه ما چیست؟ به عبارت دیگر، شما- مصنّف- ادلّه و وجوهی را که در تعارض احوال ذکر کرده‌اند نپذیرفتید پس در تعارض احوال چه کنیم؟

جواب: اگر در کتاب و سنّت به لفظ امر برخورد نموده و تردید پیدا کردید که آیا طلبی مطرح است یا نه به عبارت دیگر اگر امر، نسبت به چیزی صادر شد و برای شما آشکار نشد که آیا آن امر به معنای طلب است یا اینکه مفهوم دیگری دارد و در نتیجه شک کردید که طلبی به شیء متعلّق شده یا نه، از نظر «عمل» می‌توانید به اصل برائت رجوع نمائید امّا از نظر لفظ نمی‌توان «امر» را بر طلب یا غیر طلب حمل نمود.

آری اگر لفظ امر در معنائی «ظهور» پیدا کند، نفس ظهور دلیل بر اعتبار دارد و اصالت الظّهور یک اصل مهمّ معتبر عقلائی است خواه آن معنای ظاهر، مفهوم و معنای حقیقی لفظ باشد خواه مجازی.

در استعمالات مجازی هم اصالت الظّهور حجّیّت دارد مثلا کلمه اسد در جمله «رأیت اسدا یرمی» در رجل شجاع، ظهور دارد منتها ظهور آن مستند به قرینه هست خلاصه اینکه اگر لفظ امر در معنائی ظهور پیدا نکرد آن ادلّه و وجوه مرجّحه اثری ندارد.

شما- مصنّف- یک قاعده کلّی را بیان کردید چرا صریحا پاسخ مسئله را بیان نفرمودید؟

بعید نیست که لفظ امر- از بین معانی لغوی- ظهور در «طلب» و خواستن داشته باشد البتّه خواه منشأ ظهور، این باشد که موضوع له لفظ امر «طلب» باشد و همچنین مانعی هم

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۴۰۵

الجههٔ الثّانیهٔ: الظّاهر اعتبار العلوّ فی معنی الأمر، فلا یکون الطّلب من السّافل أو المساوی أمرا، و لو أطلق علیه کان بنحو من العنایهٔ، کما أن الظّاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فیکون الطّلب من العالی أمرا و لو کان مستخفضا لجناحه [بجناحه [۱].

ندارد که موضوع له لفظ، یک معنای عامّی باشد و انصراف به فردی پیدا کند و چیزی که در باب ظهور اعتبار دارد، نفس ظهور است و لازم نیست ما منشأ ظهور را احراز کنیم همین‌که لفظ اطلاق شد و در معنائی ظهور پیدا کرد از نظر عقلاء حجّیّت دارد.

مصنّف «ره» فرموده‌اند متبادر و ظاهر عرفی از لفظ امر- عند الاطلاق- همان معنای طلب است لذا اگر «امر» در کتاب و سنّت وارد شود و قرینه‌ای نداشته باشد و امکان حمل بر «طلب» را داشته باشد باید آن را بر معنای مذکور حمل نمود و سایر معانی، امتیازی ندارند مگر اینکه دارای قرینه باشند.

تذکّر: بیان اخیر مصنّف «ره»- ظهور امر در طلب- با فرمایش قبلی ایشان- و لا یبعد دعوی کونه حقیقهٔ فی الطّلب فی الجملهٔ و الشّیء ...- تعارض دارد و کانّ ایشان از عقیده قبلی عدول نموده و فرموده‌اند: «لا یبعد ان یکون کذلک فی المعنی الاوّل»- ظهور در معنای طلب-

جهت دوّم در امر «علو» معتبر است

[۱]- گفتید «امر» در طلب «ظهور» دارد اکنون سؤال ما این است که:

آیا مقصود، مطلق طلب هست یا اینکه باید طالب، دارای «علو» یا استعلاء یا «علو و استعلاء» و یا اینکه علو با عدم استخفاض باشد؟

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۰۶

و أمّا احتمال اعتبار أحدهما فضعيف، و تقبيح الطّالب السافل من العالى المستعلى ۳۷۲] عليه، و توبيخه بمثل: إنّك لم تأمره، إنما هو على استعلائه، لا على أمره حقيقة بعد استعلائه، و إنّما يكون إطلاق الأمر على طلبه بحسب ما هو قضية استعلائه، و كيف كان، ففى صحّة سلب الأمر عن طلب السّافل، و لو كان مستعليا كفاية [۱].

به عبارت دیگر آیا حتما باید طلب از شخص عالی نسبت به سافل تحقّق پیدا کند یا اینکه اگر سافلی هم از فرد عالی طلبی کرد، عنوان امر پیدا می‌کند و همچنین اگر از دو نفر- مساوی- که هیچ‌کدام بر دیگری علوّی ندارند و با یکدیگر دوست هستند، طلب و خواهشی تحقّق پیدا کرد، مصداق امر محقّق شده؟

«امر» مختص به طلبی هست که از فرد عالی صادر شود امّا اگر دوستی از دوست دیگر یا فقیری از انسان طلب و خواهشی کرد، از نظر لغت و عرف به آن «امر» اطلاق نمی‌شود و عنوان امر برآن صدق نمی‌نماید و اگر گاهی می‌شنوید که به آن عنوان امر داده‌اند، با مسامحه و مجاز هست.

شخص عالی که مطلبی را از سافل طلب می‌کند، گاهی مقام علو خود را متّکای طلب خویش قرار می‌دهد که از آن به استعلاء تعبیر می‌شود و گاهی با کمال خضوع، شی‌ء را از سافل می‌طلبد.

سؤال: آیا فرد عالی در هنگام طلب باید استعلاء نماید یا نه؟

جواب: لزومی ندارد که او بر مقام علوّ خود اتّکاء نماید بلکه اگر خفض جناح نمود و مطلبی را تقاضا کرد، بر تقاضای او عنوان امر، صادق است پس در طلب و امر، استعلاء معتبر نیست.

[۱]- بعضی گفته‌اند در صدق عنوان «امر» یا باید طالب، فرد عالی باشد و یا چنانچه

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۰۷

عالی نیست باید استعلاء نموده و برای خود مقام علو، فرض نماید که طبق بیان آنها اگر فقیری با لحن آمرانه از ما تقاضای کمک نماید، در این صورت هم عنوان «امر» تحقّق دارد. پس در صدق عنوان امر یا علو حقیقی معتبر است و یا علو فرضی و استعلاء.

گروه مذکور، دلیلی دارند که مصنّف به صورت دفع توهّم، جواب آنها را بیان نموده‌اند:

دلیل: اگر فقیری به یک شخص بزرگی رجوع نماید و با لحن آمرانه از او تقاضای کمک کند در این صورت، عقلاء در مقام توبیخ او برآمده، می‌گویند «لم تأمره» یعنی تو حقّ صدور امر نداشتی و چرا امر کردی از اینکه عقلاء در موقع توبیخ، جمله مزبور را استعمال می‌کنند، کشف می‌کنیم که طلب آن فقیر هم دارای عنوان «امر» هست و اگر عنوان «امر» نمی‌داشت پس چرا عقلاء جمله «لم تأمره» را استعمال کردند؟

جواب: اگر شما به اصل توبیخ عقلاء تمسّک می‌کنید، بدانید که توبیخ عقلاء به خاطر «امر» نیست بلکه سرزنش آنها مربوط به اساس و ریشه امر است که چرا تو استعلاء نموده و برای خود، علوّ خیالی فرض کرده‌ای آنها کانّ در مقام بیان این هستند که علوّ تو پشتوانه‌ای ندارد و بی‌جهت خود را عالی تصوّر کرده‌ای و اگر می‌گوئید چرا عقلاء در مقام توبیخ عبارت «لم تأمره» را درباره او استعمال کرده‌اند، جواب شما این است که:

سافل، استعلاء و برای خود علوّ فرضی تصوّر نموده لذا عقلاء در مقام توبیخ، به استناد نظر سافل که برای خود «امری» ترتیب داده که مبنایش علوّ خیالی هست به او می‌گویند «لم تأمره» در حقیقت، عبارت مذکور، واقعیّتی ندارد و عقلاء روی مبنای آمر، آن جمله را بیان می‌کنند.

مصنّف «ره» دلیل و شاهدی بر مدّعای خود اقامه نموده‌اند که:

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۰۸

الجهة الثّالثة: لا یبعد کون لفظ الأمر حقیقة فی الوجوب، لانسباقه عنه عند إطلاقه [۱].

اگر سافلی- و لو استعلاء نماید- از شخص عالی طلبی نماید، می‌توان عنوان امر را از آن طلب، سلب نمود و مثلا گفت: «هذا طلب و لیس بطلب امری» پس صحّت سلب، مسئله را برای ما واضح نموده و نتیجه می گیریم که:

چیزی که در معنای «امر» دخالت دارد، همان علوّ واقعی است خواه استعلاء هم باشد یا نباشد یعنی غیر عالی چنانچه امر و طلبی نماید حقیقتا عنوان امر ندارد خواه مستعلی هم باشد یا نباشد.

جهت سوّم لفظ امر – الف، میم و راء– حقیقت در وجوب است

اشاره

[۱]- گفتیم «امر» به‌حسب لغت و عرف در طلب ظهور دارد.

سؤال: آیا مقصود از آن امر و طلب، مطلق طلب ۳۷۳] است یا اینکه مراد از «امر» طلب لزومی هست یعنی آن طلبی که ترکش موجب استحقاق عقوبت می‌شود.

جواب: بعید نیست، طلبی که مفاد امر هست، طلب لزومی و وجوبی باشد، البتّه مصنّف، یک دلیل و چند مؤیّد بر مدّعای خود ذکر نموده‌اند که دلیلشان عبارت است از:

انسباق- تبادر-: هنگامی که مادّه امر- الف، میم و راء- بدون قرینه، اطلاق می‌شود، متبادر به ذهن، همان طلب لزومی است و تبادر هم علامت حقیقت است

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۰۹

و یؤیّده ۳۷۴] قوله تعالی فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ [۱].

پس موضوع له و معنای عرفی «امر» طلب لزومی می‌باشد.

[۱]- تذکّر: مصنّف «ره» چهار مؤید به نفع خود، ذکر نموده و علّت اینکه آنها را جزء ادلّه محسوب نکرده‌اند، شاید این است که بعضی یا تمام آنها قابل مناقشه هست که اینک به بیان آنها می‌پردازیم:

مؤیّد اوّل: قوله تعالی: «... فَلْیَحْذَرِ الَّذِینَ یُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِیبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ یُصِیبَهُمْ عَذابٌ أَلِیمٌ»[۳۷۵].

در آیه مذکور هم صیغه افعل- یعنی امر غائب- و هم مادّه امر- الف، میم و راء- استعمال شده و در محلّ خودش ثابت شده که صیغ افعل و امر غائب، دلالت بر وجوب و الزام می کند و کانّ مفاد آیه، چنین است که:

کسانی که از امر خداوند متعال- یا رسول او- مخالفت می کنند لزوما باید حذر کنند از اینکه فتنه یا عذاب الیم گریبان آنها را بگیرد و ظاهر آیه شریفه، این است که هرکجا عنوان امر تحقّق پیدا کرد، مخالفتش وجوب حذر و معرضیّت برای فتنه یا عذاب الیم دارد، اگر «امر» دلالت بر وجوب نمی کرد چرا مخالفت‌کننده با امر باید در معرض فتنه یا عذاب الیم باشد؟ پس نتیجه می گیریم که هرکجا «امر» تحقّق پیدا کرد، نفس مخالفت امر، اثرش وجوب حذر و معرضیّت در فتنه است.

مناقشه: ممکن است کسی احتمال دهد که مخالفت با امر خداوند متعال یا رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) دارای آن اثر باشد نه هر

امری و «امر» از نظر لغت و عرف، اختصاصی به اوامر پروردگار متعال یا پیامبر گرامی ندارد لذا آیه مذکور را نمی‌توان به

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۴۱۰

و قوله صلّی اللّه علیه و آله: (لو لا أن أشقّ علی أمّتی لأمرتهم بالسّواک) [۱].

و قوله صلّی اللّه علیه و آله- لبریرهٔ بعد قوله: أ تأمرنی یا رسول اللّه؟-: (لا، بل إنّما أنا شافع) إلی غیر ذلک [۲].

عنوان یک دلیل ارائه نمود ولی می‌توان آن را به عنوان یک مؤیّد ذکر کرد و ظاهر آیه، این است که نفس مخالفت امر، دارای آن اثر هست و اضافه و نسبت آن به پروردگار یا رسول اللّه مدخلیّتی در آن جهت ندارد.

[۱]- مؤیّد دوّم: «... قال رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله): لو لا ان اشقّ علی امّتی لامرتهم بالسّواک مع کلّ صلاهٔ».

از حدیث مذکور، استفاده می‌شود که «امر» انسان را در مشقّت قرار می‌دهد و اگر امر دلالت بر طلب لزومی نمی‌کرد که انسان در مشقت واقع نمی‌شد، به‌علاوه امر استحبابی نسبت به سواک از رسول اللّه (صلّی اللّه علیه و آله) فراوان صادر شده و چیزی را که حدیث مزبور در صدد نفیش هست، امر وجوبی نسبت به سواک هست پس ظاهر آن روایت، این است که «امر» مشقّت‌آور می‌باشد و انسان را در کلفت و زحمت قرار می‌دهد و این مطلب، در صورتی است که «امر» بر طلب وجوبی دلالت کند زیرا طلب استحبابی که کلفت آفرین نیست.

مناقشه: قرینه‌ای در روایت مذکور هست که دلالت می‌کند مقصود از «امر» طلب لزومی است و آن قرینه کلمه «لو لا- ان اشقّ» می‌باشد و اگر قرینه مذکور در آن نمی‌بود، امکان داشت کسی بگوید «امر» دلالت بر وجوب نمی‌کند. البتّه احتمال مذکور، بعید می‌باشد و به‌هرحال، حدیث مزبور می‌تواند یکی از مؤیّدات قرار گیرد.

[۲]- مؤیّد سوّم: قوله ۳۷۶] (صلّی اللّه علیه و آله): «عوالی اللآلی: روی ابن عباس: انّ زوج

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۴۱۱

و صحّهٔ[۳۷۷] الاحتجاج علی العبد و مؤاخذته بمجرّد مخالفهٔ أمره، و توبیخه علی مجرد مخالفته، کما فی قوله تعالی ما مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ [۱].

بریرهٔ کان عبدا أسود یقال له: مغیث، کانّی انظر الیه یطوف خلفها یبکی و دموعه تجری علی لحیته، فقال النّبیّ (صلّی اللّه علیه و آله) للعبّاس: «یا عبّاس، الا تعجب من حب مغیث بریرهٔ و من بغض بریرهٔ مغیثا!؟ فقال لها النّبیّ (صلّی اللّه علیه و آله): (لو راجعته) فانّه ابو ولدک» فقالت: یا رسول اللّه، أ تأمرنی؟ قال: «لا انّما انا شفیع» فقالت: لا حاجهٔ لی فیه».

همان‌طور که مشاهده می‌کنید بریره عرض کرد یا رسول اللّه به من امر می‌کنید که من مجبور به اطاعت شوم- أ تأمرنی یا رسول اللّه- پیامبر گرامی فرمودند «خیر» من «امری» ندارم بلکه شفاعت می‌کنم.

مستفاد از روایت، این است که اگر «امری» از ناحیه پیامبر می‌بود، دیگر حقّ مخالفت برای بریره وجود نمی‌داشت پس ...

[۱]- مؤید چهارم: اگر امری از مولا صادر شود و عبد با آن مخالفت نماید، عقلاء با عبد عاصی احتجاج نموده و او را مذمّت و توبیخ می‌کنند که چرا با امر مولا مخالفت کردی پس معلوم می‌شود که وجود «امر» حقّ مخالفت را از انسان سلب نموده و مخالفت با آن، موجب استحقاق مذمت هست.

خداوند متعال هم در قضیّه سجده نکردن ابلیس بر آدم چنین فرموده است: «... ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِکَهِٔ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِیسَ لَمْ یَکُنْ مِنَ السَّاجِدِینَ قالَ ما مَنَعَکَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُکَ قالَ أَنَا خَیْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِی مِنْ نارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِینٍ»[۳۷۸]. یعنی با اینکه تو را امر به سجده

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۱۲

و تقسيمه إلى الإيجاب و الاستحباب، إنّما يكون قرينة على إرادة المعنى الأعمّ منه فى مقام تقسيمه، و صحّة الاستعمال فى معنى أعمّ من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى، و أمّا ما أفيد من أنّ الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرّت الإشارة إليه فى الجهة الأولى، و فى تعارض الأحوال، فراجع [۱].

نموديم چه چيز باعث شد كه در برابر آدم سجده نكنى و ظاهر آيه، اين است كه هركجا عنوان «امر» محقّق شد، نبايد مخالفت نمود و مخالفت با امر، زمينه توبيخ و مذمّت را فراهم مى‌كند و اين مطلب در صورتى است كه «امر» براى وجوب و طلب لزومى باشد و چنانچه امر براى اعمّ از وجوب و استحباب باشد، دلالت و تأييدى بر مدّعاى مصنّف ندارد.

ادلّه كسانى كه مى‌گويند امر[۳۷۹] براى مطلق طلب وضع شده- ادلّه قائلين به اشتراک معنوى-

[۱]- ۱: صحّت تقسيم امر به وجوب و استحباب: يعنى مى‌توان «امر» را مقسم و وجوب و استحباب را از اقسام آن قرار داد و گفت: «الامر امّا للوجوب و امّا للاستحباب» پس از صحّت تقسيم كشف مى‌كنيم كه «امر» براى معناى عام و قدر جامعى وضع شده كه آن مطلق طلب- استحباب و وجوب- هست.

اشكال: از اينكه امر را مقسم قرار داده و براى آن دو قسم بيان كرديد، كشف مى‌كنيم كه مقسم در معناى عامّى استعمال شده لكن سؤال ما اين است كه:

به چه دليل، استعمال «امر» در آن معناى عام و قدر مشترك، جنبه حقيقت دارد؟[۳۸۰]

إيضاح الكفاية ؛ متن ج ۱ ؛ ص ۴۱۲

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۱۳

و الاستدلال بأنّ فعل المندوب طاعة، و كلّ طاعة فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقى، و إلا لا يفيد المدّعى [۱].

شما كه مانند سيّد مرتضى «اعلى اللّه مقامه الشريف» اصل در استعمال را حقيقت نمى‌دانيد البتّه مشهور هم استعمال را اعمّ از حقيقت و مجاز مى‌دانند و استعمال به تنهائى دلالت بر حقيقت نمى‌كند و از اينكه «امر» را مقسم قرار داده و گفتيد «الامر اما للوجوب و اما للاستحباب» فقط كشف مى‌كنيم كه «الامر استعمل فى المعنى الذى هو القدر الجامع» امّا دلالتى بر حقيقى يا مجازى بودن استعمال ندارد.

۲- اصل استعمال «امر» در طلب وجوبى و ندبى، مسلّم و غير قابل انكار است اما ما مردّد هستيم كه:

الف: آيا «امر» حقيقت در وجوب و مجاز در ندب است؟ ب: آيا مشترك لفظى بين وجوب و استحباب است؟ ج: آيا لفظ امر، مشترك معنوى بين وجوب و ندب است؟

بنا بر آنچه كه گفتيم امر، دائر بين «حقيقت و مجاز»، مشترك لفظى و مشترك معنوى هست و در تعارض احوال و دوران امر، بين آنها مشترك معنوى بر مشترك لفظى و «حقيقت و مجاز» ترجيح دارد پس لفظ امر، مشترك معنوى بين وجوب و استحباب است.

اشكال: همان ايرادى را كه در اواخر «جهت اوّل» بيان كرديم بر استدلال قائلين به اشتراک معنوى وارد است.

«فراجع» تا اینکه مشخّص شود که در تعارض احوال، ملاک و مناط، پیدایش «ظهور» برای لفظ هست نه مرجّحات ظنّیه.

[۱]- ۳: سوّمین دلیل کسانی که می‌گویند «امر» برای مطلق طلب وضع شده مرکّب

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۱۴

از صغرا و کبرائی هست که: «انّ فعل المندوب طاعة، و کلّ طاعة فهو فعل المأمور به، فالمندوب فعل المأمور به».

آنها گفته‌اند اگر «امر» در خصوص «وجوب» حقیقت باشد، انجام فعل مندوب، عنوان مأمور به ندارد لذا از صغرا و کبرا، نتیجه گرفته‌اند که فعل المندوب هم دارای عنوان مأمور به هست پس امر، مشترک معنوی است و برای قدر جامع بین وجوب و ندب وضع شده.

قوله: «ففیه ما لا یخفی».

اشکال: مصنّف «ره» کلّیّت کبرای قضیّه را مورد مناقشه قرار داده‌اند که:

اینکه می‌گوئید «کلّ طاعة فهو فعل المأمور به» آیا هر طاعتی مأمور به حقیقی هست؟

قبول نداریم که هر طاعتی مأمور به حقیقی باشد بلکه بعضی از طاعات، مأمور به حقیقی هستند و آن در مواردی است که انسان اعمال واجب را اتیان کند.

و اگر مقصودتان از کبرای قضیّه، این است که هر طاعتی مأمور به هست خواه حقیقت باشد یا مجاز، در فرض مذکور، کلّیّت کبرا را می‌پذیریم امّا نتیجه قضیّه، دلیلی بر مدّعای شما نیست زیرا در این صورت، نتیجه قیاس چنین می‌باشد که: فعل المندوب هم مأمور به هست و لو مجازا که ما هم در فرض مذکور با شما مخالفتی نداریم پس شما نتوانستید از تشکیل قضیّه مزبور، نتیجه‌ای به نفع خود بگیرید.

خلاصه: ادلّه سه‌گانه قائلین به اعم- که امر، مشترک معنوی بین وجوب و استحباب هست- باطل بود و ظاهر، این است که:

مفاد امر، طلب لزومی و وجوبی هست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۱۵

الجهة الرّابعة: الظّاهر أنّ الطّلب الذی یکون هو معنی الأمر، لیس هو الطّلب الحقیقی الذی یکون ۳۸۱] طلبا بالحمل الشّائع الصّناعی، بل الطّلب الإنشائی الذی لا یکون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا انشائیا، سواء أنشئ بصیغة افعل، أو بمادّة الطّلب، أو بمادّة الأمر، أو بغیرها [۱].

جهت چهارم معنای «امر» طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

اشاره

تذکّر: مصنّف «ره» بحث بسیار دقیقی را مطرح نموده‌اند که امید است نگارنده بتواند تمام مطالب مربوطه را به نحو کامل و وافی به رشته تحریر درآورد.

[۱]- گفتیم معنای امر- الف، میم و راء- از نظر لغت و عرف، عبارت است از طلب پس اجمالا- مسلّم است که معنای حقیقی امر «طلب» می‌باشد امّا اینکه سایر معانی «امر» هم عنوان حقیقت دارد یا نه فعلا ارتباطی به بحث ما ندارد.

سؤال: آیا معنای امر، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

جواب: برای پاسخ به سؤال مذکور، قبلا به توضیح طلب حقیقی و انشائی

می‌پردازیم.

طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیّه نفس انسان است. مثلاـ فلان کتاب، مطلوب حقیقی شما هست یعنی طلب باطنی و حقیقی شما به آن کتاب، تعلّق گرفته و شما به آن علاقه‌مند هستید بنابراین شما واجد الطّلب و آن کتاب، مطلوب شما می‌باشد پس در مثال مذکور، یک طلب حقیقی تحقّق دارد بدون اینکه نیاز به وجود لفظ و کلامی هم باشد و لزومی ندارد شما آن مطلب را به صورت خبر برای کسی بیان کنید بنا بر آنچه که گفتیم نتیجه گرفته می‌شود که:

طلب حقیقی، صفتی است که قیام به نفس دارد- امر اعتباری نیست- و یک واقعیّت است و بدیهی است که لزومی ندارد انسان، تمام واقعیّات را بالعین مشاهده کند.

طلب انشائی: بعضی از مفاهیم، دارای وجود انشائی هستند[۳۸۲] یعنی قابلیّت آن را دارند که انشاء به آنها تعلّق گیرد مانند طلب، تمنّی، ترجّی و امثال آنها فرضا می‌دانید که دو نوع، تمنّی و ترجّی داریم:

الف: تمنی و ترجّی حقیقی که مثلا عبارت است از علاقه، میل، امید باطنی و قلبی.

ب: تمنی و ترجّی انشائی که به وسیله الفاظ مربوطه ایجاد می‌شود.

یک مثال: در باب نکاح شما به وسیله انکحت و قبلت، علقه زوجیّت را که یک امر اعتباری است، انشاء و ایجاد می‌کنید و یا مثلا در مورد بیع، وقتی مقدّمات و شرائط انجام معامله، مهیّا شد به وسیله صیغه مخصوصی بیع را ایجاد و انشاء می‌کنید. پرواضح است که «بیع» مانند «زید» دارای وجود خارجی نیست بلکه شما به وسیله صیغه

خاصّی مفهوم بیع را انشاء می‌کنید لذا بیع، وجود انشائی پیدا می‌کند.

تذکّر: بعضی از مفاهیم، وجود خارجی و حقیقی دارند امّا وجود انشائی ندارند مانند «انسان» مثلا شما نمی‌توانید به وسیله لفظی آن را انشاء و ایجاد کرده و نامش را وجود انشائی بگذارید. متقابلا برخی از مفاهیم درعین‌حال که دارای وجودات حقیقیّه هستند لکن وجودات انشائیه هم درباره آنها می‌توان تصوّر نمود- دارای وجود انشائی هم می‌باشند- مانند طلبی که اکنون محلّ بحث ما هست.

البتّه گاهی ممکن است انسان، طلب حقیقی نداشته باشد امّا به وسیله لفظی طلب انشائی داشته باشد مثلا در مواردی که مولا در صدد امتحان، عبد خود هست، امریّه‌ای صادر می‌کند درحالی‌که نمی‌خواهد مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند در فرض مذکور با کلمه «افعل» و امثال آن، مفهوم طلب را ایجاد و طلب انشائی در خارج، تحقّق پیدا می‌کند در مثال مزبور، اصلا طلب حقیقی وجود ندارد لکن طلب انشائی محقّق شده و بدیهی است که در اغلب اوامر صادره هر دو نوع طلب- حقیقی و انشائی- تحقّق دارد که طلب حقیقی قیام به نفس دارد و آن خواست واقعی انسان است و طلب انشائی هم فرضا به وسیله اقیموا الصّلاة و آتوا الزّکاة و امثال آنها تحقّق پیدا می‌کند.

خلاصه: اجمالا دو نوع طلب داریم:

الف: طلب حقیقی که به نفس انسان، قائم است و چه‌بسا مبرز و مشعری برای آن وجود پیدا نکند.

ب: طلب انشائی که مثلا فردی اراده می‌کند که مفهوم طلب در ضمن و به وسیله لفظی تحقّق پیدا کند. لازم به تذکّر است که بین دو قسم طلب مذکور ملازمه‌ای نیست مثلا در اوامر امتحانی فقط طلب انشائی تحقّق دارد فرضا مولا با جمله «اسقنی ماء» عبد خود را امتحان می‌کند و هیچ‌گونه طلب حقیقی ندارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۱۸

سؤال: آیا معنای امر، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

جواب: مصنّف فرموده‌اند: ظاهر، این است که آن طلبی که به‌حسب لغت، معنای امر است، همان طلب انشائی می‌باشد نه طلب حقیقی.

ایشان دلیلی بر کلام خود بیان نکرده‌اند امّا دلیلش عبارت است از:

تبادر: هنگامی که مولا امری صادر کرده و طلبی انشاء نموده شما به مجرّد شنیدن آن می‌گوئید «امر المولی عبده بکذا» و این مطلب تابع آن نیست که آیا مطلبی را که او امر کرده، مطلوب واقعی مولا هم بوده یا اینکه غرضش از امر، چیز دیگری بوده است و شما کاری و توجّهی به طلب واقعی او نداشته و راهی برای استکشاف آن صفت قائم به نفس مولا- طلب حقیقی- ندارید پس:

تبادر، دلیل برآن است که «امر» به معنای طلب حقیقی نیست بلکه مفهوم امر، طلب انشائی هست و به مجرّدی که انشاء، تحقّق پیدا کرد، عنوان امر هم محقّق می‌شود.

تذکّر: مصنّف «ره» برای هریک از طلب انشائی و حقیقی خصوصیّتی و یا به عبارت دیگر، فارقی ذکر کرده‌اند که اینک با بیان مقدّمه‌ای به توضیح آن می‌پردازیم:

الف: جمله «زید قائم» قضیّه‌ای است که دارای حمل شایع صناعی ۳۸۳] است و ملاک حمل شایع صناعی این است که باید موضوع، یکی از افراد حقیقیّه محمول باشد در مثال مذکور «انسان» کلّی طبیعی و «زید» هم مصداق واقعی و خارجی آن می‌باشد پس حملش، حمل شایع صناعی هست.

در محل بحث اگر شما طلب واقعی و حقیقی- که قیام به نفس انسان دارد- را موضوع و مفهوم طلب را محمول قرار دهید قضیّه حملیّه‌ای تشکیل می‌شود که دارای حمل

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۱۹

شایع صناعی است و عینا مانند قضیّه حملیّه «زید انسان» می‌باشد.

ب: اگر شما مفهوم انسان را تصوّر کنید با تصوّر شما یک وجود ذهنی برای انسان، تحقّق پیدا می‌کند.

سؤال: آیا وجود ذهنی مذکور، مانند وجود خارجی انسان- که عبارت از زید می‌باشد- هست ۳۸۴]؟

به‌عبارت دیگر اگر انسان متصوّر در ذهن شما- که یک فرد ذهنی از مفهوم انسان هست- را موضوع و محمول آن را مفهوم «انسان» قرار دهیم مانند قضیّه «زید انسان» حملش، حمل شایع صناعی هست یا اینکه قضیّه حاصله، دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نیست؟

جواب: قضیّه مزبور، دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نیست زیرا همان‌طور که گفتیم در حمل شایع باید موضوع قضیّه، فرد حقیقی و خارجی محمول باشد امّا اگر موضوع، فرد غیر حقیقی شد- مانند فرد ذهنی- در این صورت حمل شایع صناعی تحقق پیدا نمی‌کند بنابراین:

درعین‌حال که زید خارجی با انسان متصوّر در ذهن از نظر فردیّت، فرقی ندارد یعنی زید، یکی از افراد مفهوم انسان هست و انسان متصوّر ذهنی هم فرد مفهوم انسان هست لکن قضیه حملیّه آنها متفاوت است زیرا در حمل شایع باید موضوع قضیّه، فرد خارجی و حقیقی محمول باشد نه فرد ذهنی و امثال فرد ذهنی.

جمع‌بندی: در محلّ بحث اگر شما طلب حقیقی را موضوع و محمول را مفهوم طلب قرار دهید، یک قضیّه حملیّه با حمل شایع صناعی تحقّق پیدا می‌کند امّا اگر طلب

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۰

و لو أبیت إلا عن کونه موضوعا للطّلب فلا أقلّ من کونه منصرفا إلی الإنشائی منه عند إطلاقه کما هو الحال فی لفظ الطّلب أیضا، و ذلک لکثرهٔ الاستعمال فی الطّلب الإنشائی، کما أنّ الأمر[۳۸۵] فی لفظ الإرادهٔ علی عکس لفظ الطّلب،

انشائی ۳۸۶] را موضوع و مفهوم طلب- طلب مطلق- را محمول قرار دهید، قضیّه حاصله دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نمی‌باشد.

تذکّر: گفته‌اند صدر المتألّهین، چنین اصطلاحی دارند که در حمل شایع صناعی باید موضوع قضیّه از مصادیق حقیقیّه محمول باشد امّا اگر موضوع، مصداق ذهنی یا وجود انشائی باشد، قضیّه حملیّه‌اش، دارای حمل شایع صناعی معروف نمی‌شود.

توضیحی راجع به عبارت: قوله: «بل الطّلب الانشائی الذی لا یکون بهذا الحمل طلبا مطلقا بل طلبا انشائیا سواء انشأ بصیغهٔ افعل او بمادّهٔ الطّلب او بمادّهٔ الامر او بغیرها».

سؤال: اگر بخواهیم حمل شایع صناعی تصوّر کنیم راهش چیست؟

جواب: اگر طلب مقیّد به انشاء- نه طلب مطلق- را محمول قرار دهید، حمل شایع صناعی تحقق پیدا می‌کند و بدیهی است که صیغه افعل، مصداق واقعی مفهوم طلب نیست بلکه مصداق واقعی، مفهوم طلب انشائی است و «اقیموا الصّلاهٔ، آتوا الزّکاهٔ و صوموا» و امثال آنها از مصادیق واقعیّه طلب انشائی می‌باشد لذا می‌توان گفت «اقیموا الصّلاهٔ طلب انشائی».

تذکّر: لزومی ندارد که طلب انشائی به صیغه «افعل» انشاء شود بلکه می‌توان با مادّه طلب- اطلب منک کذا- یا مادّه امر- امرک بکذا- و امثال ۳۸۷] آنها انشاء نمود.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۲۱

و المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادهٔ الحقیقیهٔ و اختلافهما فی ذلک ألجأ بعض أصحابنا إلی المیل إلی ما ذهب إلیه الأشاعرهٔ، من المغایرهٔ بین الطّلب و الإرادهٔ، خلافا لقاطبهٔ أهل الحقّ و المعتزلهٔ، من اتّحادهما، فلا بأس بصرف عنان الکلام إلی بیان ما هو الحقّ فی المقام، و إن حقّقناه فی بعض فوائدنا إلا أنّ الحوالهٔ لما لم تکن عن المحذور خالیهٔ، و الإعادهٔ لیست بلا فائدهٔ و لا إفادهٔ، کان المناسب هو التّعرض هاهنا أیضا [۱].

---

[۱]- مصنّف «ره» مماشاتی نموده که اگر شما اصرار داشته باشید که امر برای مفهوم طلب، وضع شده می‌گوئیم:

ممکن است گفته شود که معنای «امر» نه طلب حقیقی است و نه طلب انشائی بلکه معنای آن، مفهوم طلب هست و کلمه «طلب» برای معنائی وضع شده که هم با طلب حقیقی سازگار است و هم با طلب انشائی منتها لازم است نکته‌ای را بیان کنیم که:

لفظ «امر» درعین‌حال که برای مطلق طلب وضع شده امّا وقتی بدون قرینه، ذکر شود، به طلب انشائی انصراف دارد و نه تنها آن خصوصیّت در کلمه «امر» هست بلکه معنای طلب هم درعین‌حال که عام هست و شامل طلب حقیقی و انشائی می‌شود امّا لفظ طلب در اثر کثرت استعمال، در طلب انشائی انصراف، پیدا کرده و انسان به مجرّد شنیدن کلمه طلب و جمله «طلب المولی عبده بکذا» فورا طلب انشائی در ذهنش متصوّر می‌شود.

قوله: کما انّ الامر [ای الشأن فی لفظ الارادهٔ علی عکس لفظ الطّلب و المنصرف عنها عند اطلاقها هو الارادهٔ الحقیقیّهٔ ...».

سؤال: آیا بین اراده و طلب، تفاوتی هست؟

از نظر لغت هیچ‌گونه فرقی بین آن دو نیست امّا درعین‌حال بین آن دو لفظ مترادف تفاوتی هست که:

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۲۲

فاعلم، أنّ الحقّ کما علیه أهله- وفاقا للمعتزلهٔ و خلافا للأشاعرهٔ- هو اتّحاد الطّلب و الإرادهٔ، بمعنی أنّ لفظیهما موضوعان بإزاء مفهوم

واحد و ما بإزاء أحدهما فی الخارج یکون بإزاء الآخر، و الطّلب المنشأ بلفظه أو بغیره عین الارادهٔ الإنشائیّهٔ، و بالجملهٔ هما متّحدان مفهوما و إنشاء و خارجا، لا أنّ الطّلب الإنشائی الذی هو المنصرف إلیه إطلاقه- کما عرفت- متّحد مع الإرادهٔ الحقیقیّهٔ التی ینصرف إلیها إطلاقها أیضا، ضرورهٔ أنّ المغایرهٔ بینهما أظهر من الشّمس و أبین من الأمس، فإذا عرفت المراد من حدیث العینیّهٔ و الاتّحاد، ففی مراجعهٔ الوجدان عند طلب شیء و الأمر به حقیقهٔ کفایهٔ، فلا یحتاج إلی مزید بیان و إقامهٔ برهان، فإنّ الإنسان لا یجد غیر الإرادهٔ القائمهٔ بالنفس صفهٔ أخری قائمهٔ بها، یکون هو الطّلب غیرها، سوی ما هو مقدّمهٔ تحقّقها، عند خطور الشّیء و المیل و هیجان

لفظ طلب بر اثر کثرت استعمال به طلب انشائی انصراف پیدا کرده امّا لفظ «اراده» به علّت کثرت استعمال به طلب و اراده حقیقی منصرف هست. پس درعین‌حال که معنا و موضوع له «اراده و طلب» متّحد هست امّا از نظر انصراف، تفاوتی با یکدیگر دارند زیرا انصراف، تابع کثرت استعمال هست و آن دو لفظ به خاطر کثرت استعمال به دو چیز منصرف هستند لذا بعضی تصوّر کرده‌اند که طلب و اراده، دارای دو معنا و دو موضوع له متغایر هستند و توجّهی ننموده‌اند که تفاوت میان آن دو در موضوع له آنها نیست بلکه مربوط به مقام انصرافشان می‌باشد لذا مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» فرموده‌اند:

اکنون که بحث ما به طلب و اراده رسید مانعی ندارد که مقداری درباره آنها بحث کنیم گرچه در کتاب فوائد- که همراه با حاشیه بر رسائل شیخ اعظم «ره» چاپ شده مفصّلا بحث کردیم «الا انّ الحوالهٔ لمّا لم تکن عن المحذور خالیهٔ و الاعادهٔ لیست بلا فائدهٔ و لا افادهٔ کان المناسب هو التّعرّض هاهنا ایضا».

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۲۳

الرّغبهٔ إلیه، و التّصدیق لفائدته، و هو الجزم بدفع ما یوجب توقّفه عن طلبه لأجلها.

و بالجملهٔ: لا یکاد یکون غیر الصّفات المعروفهٔ و الإرادهٔ هناک صفهٔ أخری قائمهٔ بها یکون هو الطّلب، فلا محیص [إلا] عن اتّحاد الإرادهٔ و الطّلب، و أن یکون ذاک الشّوق المؤکّد المستتبع لتحریک العضلات فی إرادهٔ فعله بالمباشرهٔ، أو المستتبع لأمر عبیده به فیما لو أراده لا کذلک، مسمّی بالطّلب و الإرادهٔ کما یعبر به تارهٔ و بها أخری، کما لا یخفی [۱].

آیا بین طلب و اراده، تفاوتی هست؟

[۱]- گفتیم موضوع له طلب و اراده، متّحد است امّا آن دو در مقام انصراف، اختلاف دارند یعنی لفظ «طلب» به طلب انشائی ۳۸۸] منصرف هست امّا «اراده» انصراف به اراده حقیقیّه دارد و تفاوت در انصراف، منشأ اختلافی شده که:

علماء امامیّه قاطبهٔ- به استثنای بعضی- و معتزله معتقد شده‌اند که طلب و اراده، دو لفظی هستند که موضوع له آنها متّحد است امّا اشاعره و بعضی از امامیّه، خیال کرده‌اند که لفظ «طلب» به ازای یک معنا و کلمه «اراده» برای معنای دیگری وضع شده.

مصنّف «ره» دلیل و شاهدی هم به نفع خود ذکر کرده‌اند که:

هنگامی که طلب و اراده شما به شیء تعلّق گرفته به وجدان خود مراجعه کنید، مشاهده خواهید کرد که غیر از اراده و مقدّمات آن ۳۸۹] خصوصیّت دیگری در نفس شما

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۲۴

تحقّق ندارد که بتوان گفت لفظ طلب هم در برابر آن خصوصیّت و حالت نفسانی وضع شده منتها بعد از اراده و مقدّمات اگر انسان بخواهد، مباشرتا مطلوب را ایجاد نماید خودش مشغول فعالیّت می‌شود و الا به کارگزارانش فرمان می‌دهد تا آن را اتیان نمایند.

خلاصه اینکه از مراجعه به وجدان، کشف می‌کنیم که «طلب و اراده» در تمام مراحل- به جز مقام و مرحله انصراف- یکسان هستند یعنی آن دو لفظ از نظر معنای لغوی و «مفهوم» تفاوتی ندارند و از نظر وجودات «انشائی، خارجی و ذهنی» متّحد می‌باشند منتها تفاوتی که «طلب و اراده» با مثل «انسان» دارد این است ۳۹۰] که وجودات و خارجیّت افراد انسان، مشاهد و محسوس است و انسان، زید و عمرو را در خارج می‌بینند امّا وجود خارجی و حقیقی طلب، مشاهد و محسوس نیست مثلا هنگامی که شما نسبت به مطلبی یقین پیدا کردید، مسلّما علم و تصدیق و اذعان، حقیقتی است که در نفس شما پیدا شده امّا امر محسوسی نیست. وجود حقیقی طلب و اراده هم همان خواست، طلب و شوق مؤکّدی است که در نفس انسان، نسبت به امور مختلف، تحقّق پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۵

فرق دیگر «طلب و اراده» با «انسان» این است که انسان، دارای وجود انشائی نیست امّا «طلب و اراده» دارای وجود انشائی هستند- یعنی انشاء طلب به صیغه افعل و امثال آن-

طلب و اراده دارای وجود ذهنی یکسانی هستند مثلا- هنگامی که از شما سؤال می‌کنند طلب و اراده چه معنائی دارد شما بعد از توجّه و التفات ذهنی به آن دو لفظ، معنای آنها را بیان می‌کنید پس توجّه ذهنی، معنای وجود ذهنی می‌باشد.

خلاصه اینکه همان‌طور که وجود ذهنی «انسان و بشر» متّحد است، وجود ذهنی طلب و اراده هم یکسان است.

نتیجه: امتیازی که «طلب و اراده» نسبت به انسان دارد، این است که مفهوم انسان دارای وجود انشائی نیست امّا طلب و اراده، قابلیّت انشاء دارند.

جمع‌بندی: «طلب و اراده» از نظر مفهوم و وجودات «انشائی، حقیقی و ذهنی» متّحد هستند منتها گاهی لفظ طلب و زمانی کلمه اراده را استعمال می‌کنند.

امّا از نظر مقام انصراف، بین آنها اختلاف هست یعنی به مجرّد شنیدن لفظ طلب، طلب انشائی در ذهن متصوّر می‌شود امّا با استماع کلمه اراده، اراده حقیقی به ذهن خطور می‌کند و هیچ مانعی ندارد که دو لفظ، یک حقیقت را معرّفی کنند امّا از نظر مقام انصراف متفاوت باشند و همین اختلاف در انصراف، موجب شده که اشاعره بگویند طلب و اراده با یکدیگر تغایر دارند.

تذکّر: الف: ما که طلب و اراده را متّحد می‌دانیم، نمی‌گوئیم از نظر مقام انصراف هم به یک مطلب انصراف دارند.

ب: ما قائل به اتّحاد طلب انشائی با اراده حقیقی نیستیم بلکه می‌گوئیم طلب انشائی با طلب حقیقی دو مطلب و دو امر هستند و هیچ‌کس نمی‌تواند تفوّه کند که طلب

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۶

و کذا الحال فی سائر الصّیغ الإنشائیّة، و الجمل الخبریّة، فإنّه لا یکون غیر الصّفات المعروفة القائمة بالنّفس، من التّرجّی و التّمنّی و العلم إلی غیر ذلک، صفة أخری کانت قائمة بالنّفس و قد دلّ اللفظ علیها، کما قیل:

إنّ الکلام لفی الفؤاد و إنّماجعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

و قد انقدح ممّا حقّقناه، ما فی استدلال الأشاعرة علی المغایرة بالأمر مع عدم الارادة، کما فی صورتی الاختبار و الاعتذار من الخلل، فإنّه کما لا إرادة حقیقة فی الصّورتین، لا طلب کذلک فیهما، و الذی یکون فیهما إنّما هو الطّلب الإنشائی

انشائی، عین اراده حقیقی است بلکه آن دو با یکدیگر مغایرت کامل دارند «ضرورة ان المغایرة بینهما اظهر من الشّمس و ابین من الامس».

مقصود ما از اتّحاد طلب و اراده این است که:

الف: مفهوم طلب، همان مفهوم اراده هست.

ب: وجود حقیقی طلب، همان وجود حقیقی اراده می‌باشد.

ج: وجود انشائی طلب همان وجود انشائی اراده هست ۳۹۱].

د: وجود ذهنی طلب همان وجود ذهنی اراده می‌باشد.

و خلاصه اینکه هریک از وجودات طلب و اراده را باید با سنخ و نوع خودش مقایسه کرد و نمی‌توان گفت طلب انشائی با اراده حقیقی متّحد هست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۷

الإیقاعی، الذی هو مدلول الصّیغة أو المادّة، و لم یکن بیّنا و لا مبیّنا فی الاستدلال مغایرته مع الإرادة الإنشائیّة.

و بالجملة: الذی یتکفّله الدّلیل، لیس إلا الانفکاک بین الإرادة الحقیقیّة، و الطّلب المنشأ بالصّیغة الکاشف عن مغایرتهما. و هو ممّا لا محیص عن الالتزام به کما عرفت، و لکنّه لا یضرّ بدعوی الاتّحاد أصلا، لمکان هذه المغایرة و الانفکاک بین الطّلب الحقیقی و الإنشائی، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- اکنون ببینیم کلام اشاعره درباره صیغ انشائیّه، جمل خبریّه و بالاخره درباره طلب و اراده چیست. قبلا توجّه شما را به مطلبی جلب می‌کنیم که در بحث مشتق ۳۹۲] هم آن را ذکر کردیم که:

اشاعره به کلام نفسی قائل هستند و کلام نفسی را یک شیء قدیم قائم به ذات باری تعالی دانسته‌اند.

توضیح ذلک: اشاعره، ملاحظه کرده‌اند که در شرایع و شریعت‌ها عنوان «متکلّم» بر خداوند متعال تطبیق شده یعنی یکی از عناوین و مشتقّاتی که بر پروردگار جهان، حمل می‌شود عنوان متکلّم است آنها گفته‌اند مبدأ کلمه متکلّم، لفظ کلام و تکلّم است اگر مقصود از کلام، کلام لفظی باشد، کلام لفظی یک امر حادث است و آن امر حادث نمی‌شود قیام حلولی به ذات باری تعالی داشته باشد چون ذات او قدیم است و چگونه امکان دارد که یک امر حادث، قیام حلولی به ذات قدیم داشته باشد لذا گفته‌اند مقصود از کلام، کلام لفظی نیست بلکه منظور، مطلب دیگری است که از آن به کلام نفسی تعبیر می‌شود و کلام نفسی مانند کلام لفظی، حادث نیست بلکه همان‌طور که ذات باری تعالی قدیم است آن کلام هم قدیم می‌باشد و به عقیده آنها قیام القدیم بالقدیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۸

مانعی ندارد.

اشاعره، دائره کلام نفسی را توسعه داده و گفته‌اند نه تنها کلام نفسی درباره خداوند متعال ثابت است بلکه در مورد ما هم کلام نفسی تحقّق دارد منتها در هر مورد به یک شکل خاصّی هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

گفته‌اند در جمله‌های انشائیّه طلبیّه- مانند اوامر و نواهی- غیر از اراده و مقدّمات آن یک صفت نفسانی دیگری در انسان هست که دو اسم و نام، برای آن می‌توان ذکر کرد.

الف: اسم عام آن، کلام نفسی است ب: اسم خاصّش، «طلب» نام دارد بنابراین «طلب» اسم خاصّ کلام نفسی موجود در جمل انشائیّه طلبیّه و شعبه‌ای از کلام نفسی می‌باشد و گفته‌اند «طلب» حقیقتی است که قیام به نفس انسان دارد و با «اراده» مغایرت دارد.

آنها در صیغ انشائیّه و جمل انشائیّه تمنّی، ترجّی و امثال آن‌هم همان بیان را با مختصری تغییر دارند. مثلا کسی که می‌گوید: «فیا لیت الشّباب لنا یعود فاخبره بما فعل المشیب» و یا «لا تهین الفقیر علّک ان ترکع یوما و الدّهر قد رفعه» در نفس او علاوه بر تمنّی و ترجّی، یک واقعیّت و صفت نفسانیّه دیگری هم وجود دارد منتها فرقش با جمل انشائیّه طلبیّه، این است که نام خاصّ آن صفت نفسانی در باب اوامر «طلب» بود ولی در جمل و صیغ انشائیّه تمنی و ترجّی و امثال آن، اسم خاصّی ندارد بلکه اسم کلّی کلام نفسی را بر آن، تطبیق می‌کنیم.

و همچنین در جمل خبریّه، هنگامی که شما اخبار کرده و می‌گوئید «زید قائم» در نفس شما علم و اذعان به نسبت هست امّا غیر از علم و اذعان، یک واقعیّت دیگری هم تحقّق دارد که نام عامّش کلام نفسی است و در اینجا اسم خاصّی ندارد بلکه آن اسم خاص فقط در باب اوامر و نواهی هست که از آن «طلب» تعبیر می‌کنند.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۲۹

سؤال: دلیل اشاعره بر مدّعای مذکور چیست؟

جواب: آنها به دو مطلب، استدلال کرده‌اند:

الف:

انّ الکلام لفی الفؤاد و انّماجعل اللسان علی الفؤاد دلیلا[۳۹۳]

شاعر گفته است حقیقت کلام در قلب و نفس انسان هست و زبان و تکلّم لفظی، کلام نیست بلکه دلیل برآن کلام نفسی می‌باشد پس به عقیده شاعر، حقیقت کلام، قائم به قلب و نفس انسان هست.

جواب: اوّلا شعر مذکور، اعتباری ندارد زیرا مأثور نیست و از معصومین صادر نشده.

ثانیا به چه دلیل، مقصود شاعر، همان مطلبی است که شما- اشاعره- ادّعا می‌کنید؟

شاعر که گفته حقیقت کلام در نفس انسان است، مفهومش این است که غیر از صفت اراده و غیر از تمنّی و ترجّی، یک صفت دیگر هم تحقّق دارد امّا شما از کجا آن صفت دیگر را برداشت و نام‌گذاری می‌کنید؟

او در صدد این بوده که: کلام، این الفاظ نیست بلکه یک پشتوانه‌ای دارد و پشتوانه‌اش اراده هست و همچنین پشتوانه «فیا لیت الشّباب لنا یعود ...» تمنّی است و پشتوانه «زید قائم» تصدیق و اذعان به نسبت می‌باشد امّا از شعر مذکور، استفاده نمی‌شود که دو صفت و دو حقیقت، مطرح است و ...

ب: دلیل مهمتر اشاعره بر مغایرت بین طلب و اراده، این است که:

در اوامر امتحانی ۳۹۴]، مولاـ امری صادر می‌کند امّا هدفش این نیست که مأمور به در خارج، اتیان شود، بلکه منظورش این است که عبد خود را آزمایش کند که آیا مطیع

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۰

هست یا عاصی و چه‌بسا اتیان مأمور به محبوب مولا هم نباشد. در این‌گونه اوامر، مسلّما «طلب» تحقّق دارد امّا اراده‌ای وجود ندارد و این مطلب، دلیل برآن است که طلب و اراده با یکدیگر مغایر هستند.

و همچنین مولا در اوامر اعتذاریّه، امریّه‌ای صادر می‌کند[۳۹۵] درحالی‌که می‌داند عبد آن را اتیان نمی‌کند امّا هدف مولا این است که یک مجوّز عقلائی برای تأدیب و عقوبت عبد، پیدا کند. در این‌گونه اوامر هم طلب، تحقّق دارد امّا اراده حقیقیّه، مطرح نیست.

نتیجه: در اوامر امتحانی و اعتذاری، بین طلب و اراده، انفکاک واضح و روشنی وجود دارد پس طلب با اراده، متغایر هست.

جواب ما به کلام اشاعره:

سؤال: شما که گفتید در اوامر امتحانی و اعتذاری، طلب هست امّا اراده، وجود ندارد، مقصودتان از طلب، چه نوع طلبی هست و آیا طلب حقیقی منظور شما هست یا طلب انشائی؟

جواب: به نظر مصنّف و حتّی خود اشاعره، جواب سؤال واضح است که:

در اوامر امتحانی و اعتذاری، طلب انشائی وجود دارد و شما- اشاعره- می‌گوئید اراده حقیقیّه، تحقّق ندارد ولی ما- مصنّف- پا فراتر نهاده و به یک مرحله دیگر هم قائل هستیم که طلب حقیقیّه هم وجود ندارد بلکه در اوامر امتحانی و اعتذاری فقط طلب انشائی هست و غایت مفاد دلیل شما- اشاعره- این است که در اوامر مذکور، طلب انشائی تحقّق دارد امّا اراده حقیقیّه نیست و این دلیل

برآن است که طلب انشائی با

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۳۱

ثمّ إنّه یمکن- مما حقّقناه- أن یقع الصّلح بین الطّرفین، و لم یکن نزاع فی البین، بأن یکون المراد بحدیث الاتّحاد ما عرفت من العینیّهٔ مفهوما و وجودا حقیقیّا و إنشائیّا، و یکون المراد بالمغایرهٔ و الاثنینیّهٔ هو اثنینیّهٔ الإنشائی من الطّلب، کما هو کثیرا ما یراد من إطلاق لفظه، و الحقیقی من الإرادهٔ، کما هو المراد غالبا منها حین إطلاقها، فیرجع النّزاع لفظیّا [۱].

اراده حقیقی متفاوت است و ما در اوایل همین بحث، بیان کردیم که کسی ادّعا نکرده که طلب انشائی با اراده حقیقی متّحد است بلکه گفتیم طلب انشائی با اراده انشائی، طلب حقیقی با اراده حقیقی متّحد هست و هریک از وجودات طلب و اراده را باید با سنخ و نوع خودش مقایسه کرد و الا اگر بنا باشد طلب انشائی را با طلب حقیقی مقایسه نمود، چه لزومی دارد که بحث «اراده» را مطرح کنیم بلکه بین اقسام «طلب»، مغایرت هست یعنی طلب انشائی با طلب حقیقی تغایر دارد و طلب حقیقی فرضا مانند «زید» می‌باشد امّا طلب انشائی از مقوله لفظ است و با صیغه افعل و امثال آن، انشاء و ایجاد می‌شود و هیچ‌کسی نمی‌تواند بین طلب انشائی و طلب حقیقی ادّعای اتّحاد کند.

خلاصه: دلیل اشاعره فقط می‌تواند، دلالت کند که طلب انشائی، غیر از اراده حقیقی است و این مطلب را کسی منکر نشده بلکه بحث این بوده که:

آیا طلب انشائی با اراده انشائی مغایرت دارد یا نه و آیا طلب حقیقی با اراده حقیقی تفاوت و تغایر دارد یا نه و ما اخیرا به نحو مشروح پاسخ آن را بیان کردیم.

مصالحه بین «امامیّه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده

[۱]- ممکن است نزاع بین «امامیّه و معتزله» با «اشاعره» در بحث طلب و اراده، لفظی باشد نه معنوی و حقیقی.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۳۲

بیان ذلک: در بحث طلب و اراده و نزاع مذکور- نفی و اثبات بر روی یک موضوع واقع نشده بلکه نفی بر روی یک عنوان و اثبات، روی عنوان دیگر است و هر دو طرف هر دو مطلب را قبول دارند زیرا:

اشاعره که گفته‌اند طلب با اراده، مغایر است- نفی اتّحاد می‌کنند- مقصودشان این است که طلب انشائی با اراده حقیقی، متّحد نیست و علّت این مطلب، همان است که بیان کردیم که:

آنها از قید و کلمه حقیقی و انشائی صرف‌نظر کرده و روی مقام انصراف آن دو- طلب و اراده- تکیه کرده‌اند زیرا کلمه اراده اگر اطلاق شود- قرینه‌ای همراهش نباشد- به خاطر کثرت استعمال به اراده حقیقی، انصراف دارد امّا «طلب» به خاطر کثرت استعمال به طلب انشائی انصراف پیدا کرده لذا اشاعره به آن دو قید- انشائی و حقیقی- توجّهی نکرده و گفته‌اند طلب با اراده، مغایر است و اتّحادی ندارد پس موضوع نفی اشاعره، طلب انشائی و اراده حقیقی است و ما هم در این مطلب با آنها اختلافی نداریم.

اما امامیّه و معتزله که به اتّحاد طلب با اراده، قائل هستند، موضوع اثباتشان غیر از موضوع نفی اشاعره هست.

گروه اخیر هریک از طلب و اراده را با سنخ و نوع خودش مقایسه کرده و گفته‌اند:

طلب حقیقی با اراده حقیقی، طلب انشائی با اراده انشائی، مفهوم طلب با مفهوم اراده، متّحد هست و تغایری بین آنها نیست و ما هم قبول داریم که طلب انشائی با طلب حقیقی، اراده انشائی با اراده حقیقی مغایر است و درعین‌حال اخیرا- در الجههٔ الرّابعهٔ- بیان

کردیم که مقام انصراف طلب با اراده، مختلف است یعنی لفظ طلب، به طلب انشائی انصراف دارد و کلمه «اراده» به اراده حقیقیّه منصرف می‌باشد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۳

فافهم ۳۹۶] [۱].

دفع وهم ۳۹۷]: لا یخفی أنّه لیس غرض الأصحاب و المعتزلة، من نفی غیر الصّفات المشهورة، و أنّه لیس صفة أخری قائمة بالنفس کانت کلاما نفسیّا مدلولا للکلام اللفظی، کما یقول به الأشاعرة، إنّ هذه الصّفات المشهورة مدلولات للکلام [۲].

---

[۱]- مصنّف «ره» خواسته‌اند، اشاره کنند که امکان تصالح بین «اشاعره» و «امامیّه و معتزله» صحیح نیست و شما به دلیل اشاعره، توجّهی نکنید زیرا آنها به کلام نفسی قائل شده و از خداوند متعال شروع کرده و نسبت به تمام جمل- خبریّه، انشائیّه طلبیّه و غیر طلبیّه- سرایت داده‌اند منتها در جمل انشائیّه طلبیّه، اسم کلام نفسی را «طلب» گذاشته و در سایر موارد، اسم خاصّی برای آن قائل نشده لذا نمی‌توان گفت نزاع بین ما و اشاعره، لفظی و غیر حقیقی است.

دفع توهّم

[۲]- در بحث قبل گفتیم در جمل خبریّه، غیر از صفت علم- که در نفس مخبر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۴

إن قلت: فما ذا یکون مدلولا علیه عند الأصحاب و المعتزلة؟

قلت: اما الجمل الخبریة، فهی دالّة علی ثبوت النّسبة بین طرفیها، أو نفیها فی نفس الأمر من ذهن أو خارج، کالإنسان نوع أو کاتب.

و اما الصّیغ الإنشائیّة، فهی- علی ما حقّقناه فی بعض فوائدنا[۳۹۸]- موجدة لمعانیها فی نفس الأمر، أی قصد ثبوت معانیها و تحقّقها بها، و هذا نحو من الوجود، و ربما یکون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب علیه شرعا و عرفا آثار، کما هو الحال فی صیغ العقود[۳۹۹] و الإیقاعات [۱].

هست- صفت و حالت نفسانی دیگری که بتوان اسمش را کلام نفسی گذاشت، وجدانا در نفس مخبر، وجود ندارد و همچنین در صیغ انشائیّه‌ای مانند لیت و لعلّ و امثال آنها.

مثلا کسی که می‌گوید «فیا لیت الشّباب لنا یعود فاخبره بما فعل المشیب» وقتی به نفس خود، مراجعه کند غیر از صفت تمنّی، یک صفت واقعیّه دیگری در او تحقّق ندارد که بتوان نام آن را کلام نفسی گذاشت.

مصنّف اکنون به عنوان دفع توهّم فرموده‌اند: شما خیال نکنید که کسانی که کلام نفسی را نفی کرده- امامیّه و معتزله- و گفته‌اند در جمل خبریّه، غیر از صفت علم، چیزی در نفس متکلّم وجود ندارد، مقصودشان این است که مدلول جمل خبریّه «علم» می‌باشد و همچنین همانها که گفته‌اند در صیغ انشائیّه، غیر از تمنّی و ترجّی حقیقی، چیزی در نفس متکلّم نیست، مقصودشان این نیست که لیت و لعلّ برای تمنّی و ترجّی نفسانی وضع شده است.

[۱]- اشکال: به نظر امامیّه و معتزله، مدلول جمل خبریّه و انشائیّه غیر طلبیّه- مانند

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۵

تمنّی، ترجّی، استفهام و امثال آنها- چیست؟

جواب: پاسخ سؤال مذکور در باب جمل خبریّه، واضح است که:

واضع، هیئت جمله خبریّه زید قائم و امثال آن را برای علمی که در نفس مخبر هست، وضع ننموده بلکه:

اگر شما بخواهید یک واقعیّتی را حکایت کنید، مثلا زید در واقع و خارج، متّصف به قیام است و شما تصمیم دارید آن خبر را برای مخاطب خود، بیان کنید، در این صورت، شما به وسیله جمله «زید قائم» آن مطلب را برای او بیان می کنید. پس هیئت جمله خبریّه زید قائم برای دلالت از ثبوت نسبت- در واقع- بین زید و قائم وضع شده است.

جمل خبریّه برای حکایت از واقع و دلالت بر ثبوت نسبتی بین موضوع و محمول، وضع شده.

لازم به تذکّر است که گاهی انسان از امور ذهنیّه، حکایت می کند، مثل اینکه می گوید «الانسان نوع» یا «الانسان کلّی» واضح است که جمل خبریّه مذکور هم دلالت بر ثبوت نسبت می کند. منتها ظرف ثبوت نسبت در خارج نیست بلکه ذهن شما ظرف ثبوت هست و آن‌هم خود، واقعیّتی می‌باشد.

خلاصه: مفاد جمل خبریّه، حکایت از ثبوت نسبت بین موضوع و محمول- فی نفس الامر- می‌باشد.

سؤال: پس چرا شما در بیانات اخیر- نقد و بررسی کلام اشاعره- مسأله «علم» را مطرح کردید؟

جواب: ما در صدد این بودیم که: شخصی که می گوید «زید قائم» اگر به نفس خود مراجعه کند- صرف نظر از واقع و ذهن- در نفس خود، جز حالت و صفت علم، چیزی

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۳۶

تحقّق ندارد که بتوان آن را «کلام نفسی» نام نهاد و خلاصه، اینکه ما که مسئله صفت نفسانی را مطرح کردیم، در صدد نبوده و نیستیم که بگوئیم جمل خبریّه برای «علم» وضع شده‌اند بلکه:

جمل خبریّه برای حکایت از ثبوت نسبت- در جمل موجبه- و عدم نسبت- در جمله‌های سالبه- وضع شده‌اند.

امّا مدلول جمل انشائیّه غیر طلبیّه- صیغ انشائیّه-: ما شنیده‌ایم که صیغ انشائیّه مانند لیت و لعلّ و امثال آن برای تمنّی و ترجّی نفسانی وضع شده‌اند و شما- مصنّف- در بیانات گذشته، این مطلب را انکار کردید لذا لازم است تعیین کنید که مدلول صیغ انشائیّه چیست؟

صیغ انشائی مانند تمنی، ترجّی، استفهام و امثال آنها موجد و ایجادکننده وجودات انشائی هستند[۴۰۰] همان‌طور که در باب اوامر، صیغه افعل برای انشاء طلب- طلب انشائی- وضع شده، صیغ مذکور- یعنی لیت، لعلّ، هل استفهامیه و ...- هم برای تمنّی انشائی، ترجّی انشائی و امثال آنها وضع شده‌اند فرضا «لیت» برای این وضع شده که شما اراده کنید، مفهوم تمنّی، لباس وجود بپوشد منتها وجود انشائی نه ذهنی، و هیچ‌گاه نباید وجود انشائی را با وجود حقیقی یا ذهنی مقایسه کرد مثلا انسان به وسیله صیغه افعل و اشباه آن، قصد می کند که طلب، وجود پیدا کند و در نتیجه، وجود انشائی- طلب انشائی- محقّق می‌شود و از نظر شارع و عقلاء دارای آثاری هست به عنوان مثال در باب اوامر، وقتی طلب انشائی، تحقّق پیدا کرد، عقلاء می گویند باید با آن متابعت نمود و یا در باب معاملات- مانند بیع- وقتی انشائی با شرائط مربوطه صورت گفت، مبیع، ملک

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۳۷

نعم لا مضایقهٔ[۴۰۱] فی دلالهٔ مثل صیغهٔ الطّلب و الاستفهام و التّرجی و التّمنی- بالدّلالهٔ الالتزامیّهٔ- علی ثبوت هذه الصّفات حقیقهٔ، إمّا لأجل وضعها لإیقاعها[۴۰۲]، فیما إذا کان الدّاعی إلیه ثبوت هذه الصّفات، أو انصراف إطلاقها إلی هذه الصّورهٔ، فلو لم تکن هناک قرینهٔ، کان إنشاء الطّلب أو الاستفهام أو غیرهما بصیغتها، لأجل کون الطّلب و الاستفهام و غیرهما بالنّفس وضعا[۴۰۳] أو إطلاقا[۴۰۴] [۱].

مشتری و ثمن برای بایع می‌شود و همچنین هنگامی که با شرائط و الفاظ مخصوص، زوجیّت، انشاء شد، علقه زوجیّت حاصل می‌شود- البتّه این‌ها از امور اعتباری هستند- [۱]- سؤال: آیا طلب، تمنّی و ترجّی حقیقی را باید اصلا نادیده گرفت و ...

جواب: مصنّف فرموده‌اند در یکی از دو مطلب با شما موافقت می‌کنیم که:

الف: ممکن است بگوئیم «واضع» صیغ تمنّی و ترجّی- طلب و امثال آنها- را برای تمنّی و ترجّی انشائی وضع کرده مشروط بر اینکه انسان در نفس خود، تمنّی و ترجّی حقیقی داشته باشد امّا تمنّی یا ترجّی حقیقی، مفاد و موضوع له لیت یا لعلّ نیست بلکه مفاد آنها تمنّی یا ترجّی انشائی هست- و کذا در جمل انشائیّه طلبیّه- بنابراین:

مدلول مطابقی الفاظ و صیغ مذکور، انشاء مفهوم تمنّی، انشاء مفهوم ترجّی و امثال آنها هست ولی بالالتزام دلالت بر تمنّی و ترجّی حقیقی هم دارند.

ب: واضع، تصرّف و دخالتی در تمنّی و ترجّی حقیقی- و طلب حقیقی- نداشته او لیت و لعلّ را برای انشائی از آن دو، وضع کرده لکن انصراف و کثرت استعمال لیت و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۸

إشکال و دفع: أمّا الإشکال، فهو إنّه یلزم بناء علی اتّحاد الطّلب و الإرادة، فی تکلیف الکفّار بالإیمان، بل مطلق أهل العصیان فی العمل بالأرکان، إمّا أن لا یکون هناک تکلیف جدّی، إن لم یکن هناک إرادة، حیث أنه لا یکون حینئذ طلب حقیقی، و اعتباره فی الطّلب الجدّی ربما یکون من البدیهی، و إن کان هناک إرادة، فکیف تتخلّف عن المراد؟ و لا تکاد تتخلّف، إذا أراد اللّه شیئا یقول له: کن فیکون.

و أمّا الدّفع، فهو إنّ استحالة التّخلّف إنّما تکون فی الإرادة التّکوینیّة و هو العلم بالنّظام علی النّحو الکامل التّامّ، دون الإرادة التّشریعیّة، و هو العلم بالمصلحة فی فعل المکلف. و ما لا محیص عنه فی التّکلیف إنّما هو هذه الإرادة التّشریعیّة لا التّکوینیّة، فإذا توافقتا فلا بدّ من الإطاعة و الإیمان، و إذا تخالفتا، فلا محیص عن أن یختار الکفر و العصیان.

إن قلت: إذا کان الکفر و العصیان و الاطاعة و الایمان، بإرادته تعالی التی لا تکاد تتخلّف عن المراد، فلا یصحّ أن یتعلّق بها التّکلیف، لکونها خارجة عن الاختیار المعتبر فیه عقلا.

لعلّ- در مواردی که تمنّی و ترجّی حقیقی بوده- سبب شده که هر زمان که لیت و لعلّ شنیده شود[۴۰۵]، این مطلب به ذهن انسان خطور می‌کند که تمنّی و ترجّی انشائی ریشه و پشتوانه‌ای دارد و آن تمنّی و ترجّی حقیقی است پس:

کثرت استعمال لیت و لعلّ در تمنّی و ترجّی انشائی- در مواردی که تمنّی و ترجّی حقیقی بوده- این حالت را ایجاد کرده که هر زمان انسان، لیت و لعلّ را می‌شنود، هم تمنّی و ترجّی انشائی مطرح است و هم تمنّی و ترجّی حقیقی، تحقّق دارد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۳۹

قلت: إنّما یخرج بذلک عن الاختیار، لو لم یکن تعلّق الإرادة بها مسبوقة بمقدّماتها الاختیاریّة، و إلا فلا بدّ من صدورها بالاختیار، و إلا لزم تخلّف إرادته عن مراده، تعالی عن ذلک علوّا کبیرا.

إن قلت: إنّ الکفر و العصیان من الکافر و العاصی و لو کانا مسبوقین بإرادتهما، إلا أنّهما منتهیان إلی ما لا بالاختیار، کیف؟ و قد سبقهما الإرادة الأزلیّة و المشیّة الإلهیّة، و معه کیف تصحّ المؤاخذة علی ما یکون بالأخرة بلا اختیار؟

قلت: العقاب إنّما یتبع الکفر و العصیان التّابعین للاختیار النّاشئ عن مقدّماته، النّاشئة عن شقاوتهما الذّاتیة اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ (السّعید سعید فی بطن أمّه، و الشّقیّ شقیّ فی بطن أمّه) و (النّاس معادن کمعادن الذّهب و الفضّة)، کما فی الخبر، و الذّاتی لا یعلّل، فانقطع سؤال: إنّه لم جعل السّعید سعیدا و الشّقیّ شقیّا؟ فإنّ السّعید سعید بنفسه و الشّقیّ شقیّ کذلک، و إنّما أوجدهما اللّه

تعالی (قلم اینجا رسید سر بشکست)، قد انتهی الکلام فی المقام إلی ما ربما لا یسعه کثیر من الأفهام، و من اللّه الرّشد و الهدایهٔ و به الاعتصام.

وهم و دفع: لعلّک تقول: إذا کانت الإرادهٔ التّشریعیّهٔ منه تعالی عین علمه بصلاح الفعل، لزم- بناء علی أن تکون عین الطّلب- کون المنشأ بالصّیغهٔ فی الخطابات الإلهیّهٔ هو العلم، و هو بمکان من البطلان.

لکنّک غفلت عن أن اتّحاد الإرادهٔ مع العلم بالصلاح، إنّما یکون خارجا لا مفهوما، و قد عرفت أنّ المنشأ لیس إلا المفهوم، لا الطّلب الخارجی، و لا غرو أصلا فی اتّحاد الإرادهٔ و العلم عینا و خارجا، بل لا محیص عنه فی جمیع صفاته تعالی؛ لرجوع الصّفات إلی ذاته المقدّسهٔ، قال أمیر المؤمنین صلوات اللّه و سلامه علیه: (و کمال توحیده الإخلاص له، و کمال الإخلاص له نفی الصّفات عنه).

---

[۱]- تذکّر: اکنون به ادامه بحث طلب و اراده و بیان مسأله جبر، تفویض، سعادت و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۴۴۰

شقاوت خواهیم پرداخت ۴۰۶] و از توضیح جداگانه عبارات مذکور خودداری خواهیم نمود امید است ضمن توضیح مباحث مذکور، مقصود مصنّف «ره» هم از آن عبارت روشن شود.

دلیل سوّم اشاعره بر مغایرت طلب و اراده

تذکّر: در باب طلب و اراده، بین «اشاعره» و «امامیّه و معتزله» اختلافی بود که:

اشاعره، قائل بودند که طلب و اراده، دارای دو معنای متفاوت هستند امّا قاطبه امامیّه و معتزله معتقدند که معنای طلب و اراده، متّحد است.

اشاعره تقریبا به دو دلیل، تمسّک کرده که آن دو را اخیرا- در الجههٔ الرابعهٔ- تحت عنوان «الف» و «ب» بیان کردیم و اینک به ذکر دلیل سوّم اشاعره می‌پردازیم که به حسب ظاهر بهترین دلیل آنها می‌باشد ولی در حقیقت، دلیلشان باطل و مردود هست و مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» در مقام جواب از دلیل سوّم اشاعره، مسیری را پیموده‌اند که منجر به مطالبی شده که نمی‌توان به آنها ملتزم شد لذا ابتداء به ذکر دلیل سوّم می‌پردازیم امّا برای پاسخ به آن باید مقدّماتی را بیان کنیم تا جواب ما به اشاعره کاملا مشخّص شود.

ج:- دلیل سوّم اشاعره- بدیهی است که افرادی گرفتار «کفر» و عدّه‌ای از مردم گرفتار عصیان و مخالفت با دستورات خداوند متعال هستند.

سؤال: آیا ترک الکفر و ترک العصیان مطلوب خداوند متعال هست یا نه.

جواب: مسلّما ترک کفر و عصیان، مطلوب پروردگار جهان می‌باشد و در این

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۴۴۱

مطلب نمی‌توان مناقشه کرد زیرا آیات و روایات متعدّدی مردم را تحریض و دعوت به توحید و اطاعت و بندگی خداوند متعال نموده‌اند مانند آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ ...»[۴۰۷] و ...

بنابراین، بدون تردید می‌توان گفت ترک الکفر مطلوب للّه تبارک و تعالی- و کذا ترک العصیان-

کانّ اشاعره به ما چنین می گویند که:

شما- امامیّه- که قائل به اتّحاد معنای طلب و اراده هستید، در مثال مذکور که «طلب» تحقّق دارد و ترک العصیان مطلوب خداوند

متعال هست، باید ملتزم شوید که:

همان‌طور که ترک الکفر «مطلوب» حضرت باری «جلّ جلاله» هست «مراد» او هم می‌باشد یعنی اراده پروردگار به ترک الکفر هم متعلّق شده و همان‌طور که ترک العصیان مطلوب خداوند هست باید مراد او هم باشد.

اشاعره گفته‌اند اگر به چنان مطلبی قائل شوید، مستلزم تالی فاسدی هست که:

چگونه اراده حق تعالی تحقّق پیدا کرده اما مرادش حاصل نشده، بین اراده و مراد خداوند، انفکاکی نیست و از نظر عقل و نقل، تخلّف مراد از اراده درباره خداوند، مستحیل است- إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۴۰۸]-

چگونه تصوّر می‌شود که خداوند، ترک کفر را اراده کند و درعین‌حال، کافر بر کفرش باقی باشد و همچنین او ترک العصیان را اراده نماید امّا عاصی نسبت به معصیت خود ادامه دهد و اگر ترک کفر، متعلّق اراده خدا قرار می‌گرفت اصلا کفری تحقّق پیدا نمی‌کرد پس: نمی‌توان گفت که ارادهٔ اللّه بر ترک کفر و ترک عصیان تعلّق گرفته و الا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۲

تخلّف و انفکاک، امکان‌پذیر نمی‌بود لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که:

بین اراده و طلب مغایرت هست و آنها دو حقیقت هستند و دلیل، دلالت می‌کند که تخلّف مراد از اراده، مستحیل است امّا تخلّف مطلوب از طلب هیچ‌گونه استحاله‌ای ندارد و عقل و نقلی دلالت بر محالیّت آن نمی‌کند.

پاسخ مصنّف، نسبت به دلیل سوّم اشاعره

ابتدای پاسخ مصنّف، خوب و مناسب است زیرا فرموده‌اند: اراده بر دو نوع است:

الف: تشریعی ۴۰۹] ب: تکوینی.

اراده تشریعی بازگشت به طلب می‌کند یعنی خداوند متعال می‌خواهد که عبد به اختیار خودش عملی را انجام دهد که اراده [تشریعیّه در ضمن ادلّه فراوان- اقیموا الصّلاة و آتوا الزّکاة- به نحو آشکار مشاهده می‌شود و در مورد ترک کفر و ترک عصیان اراده تشریعی تحقّق دارد و مساوق با طلب است.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۳

امّا اراده تکوینی که آیه شریفه- إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ ...- به آن ناظر است و شاهدش هم این است که می‌فرماید «يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» یعنی وقتی اراده تکوینی خداوند به چیزی تعلّق گرفت، امکان ندارد که آن شیء، موجود نشود و هیچ‌چیز نمی‌تواند مانع وجود مراد او شود.

تذکّر: مصنّف به مناسبت بررسی کلام اشاعره، وارد این بحث شده‌اند که:

آیا افعالی را که مردم انجام می‌دهند- از جمله، ارتکاب معصیت و اختیار کفر- بالاخره با اراده تکوینیّه حق تعالی ارتباط دارد یا نه و از همین‌جا هست که مرحوم آقای آخوند «قدّس سرّه» مسیر غیر صحیحی را پیموده‌اند لذا ابتدا باید بررسی کنیم که:

افعالی که از انسانها صادر می‌شود- که ما از آنها به عنوان عمل اختیاری تعبیر می‌کنیم- آیا آن اعمال، صددرصد در اختیار انسان هست یا اینکه ریشه و اساس آنها اضطراری و غیر اختیاری است ضمنا بحث مذکور، بسیار مهم است و در فصول و مباحث مختلف می‌توان از آن نتیجه گرفت لذا ما آن بحث را در حدّ متوسّط- کمّا و کیفا- ادامه خواهیم داد و در پایان، جواب دلیل سوّم اشاعره را خواهیم گفت.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۵

جبر و تفویض

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۷

جبر و تفویض

اشاره

بحث مذکور از مباحث پرسابقه و حتّی در زمان ائمّه معصومین «صلوات اللّه علیهم اجمعین» مطرح بوده و هر قول طرفدارانی داشته به‌نحوی که در لسان روایات هم مورد تعرّض و تذکّر واقع شده و زمان و محیط ائمّه «علیهم السّلام» به نحوی بوده که شاید وظیفه آنها نبوده که حقیقت مباحث مذکور را برای مردم بیان نمایند لکن چون مسأله روز بوده و در جنبه‌ها و امور شرعی جاری می‌شده لذا ائمّه دین «علیهم السّلام» آن را عنوان کرده و در بعضی از روایات چنین آمده است «لا- جبر و لا- تفویض بل امر بین امرین ...»[۴۱۰] یعنی نه جبر و نه تفویض هیچ‌کدام واقعیّت ندارد بلکه حقیقت امر، یک عنوان برزخ میان آن دو هست که بزودی به توضیح آن خواهیم پرداخت.

در بعضی از روایات تعبیرات شدیدتری به چشم می‌خورد که از قائل به تفویض به یهود هذه الامّة و مشرک تعبیر شده و بر قائل به جبر، عنوان مجوس هذه الامة و کافر منطبق کرده که هرکدامش دارای نکته‌ای است که در ضمن مباحث آینده بیان خواهیم کرد.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۸

لازم به تذکّر است که بحث جبر و تفویض از امور تعبّدی نیست که کسی بگوید چون روایات، دلالت و ارشاد به فلان قول دارد، باید آن را پذیرفت بلکه باید با منطق و عقل آن را ملاحظه نمود تا مشخّص شود که آیا واقعا، عقلا و طبق قواعد مسلّمه باید قول به جبر را پذیرفت یا قول به تفویض و یا همان را که ائمّه «علیهم السّلام» ما را به آن ارشاد کرده‌اند که با عقل و منطق هم منطبق است.

محصّل کلام جبریّه

موضوع بحث درباره افعال اختیاری انسان از قبیل اکل، شرب، مطالعه و اشباه آنها می‌باشد البتّه موضوع بحث، بسیار کلّی و وسیع بوده و شامل تمام موجودات عالم، اعم از انسان، حیوان و سایر موجودات می‌شود که افعال انسان یکی از آنها می‌باشد و ثمره بحث در افعال و اعمال «انسان» ظاهر می‌شود که:

می‌دانید که همه موجودات، دارای آثار و خواصّی هستند. اکنون سؤال ما این است که:

آیا بین «موجودات» و «آثار و خواصّ‌شان» ارتباط، تأثیر، تأثّر و علّیّتی وجود دارد یا نه و آیا اینکه می‌گوئید «النّار حارّة» بین نار و حرارت، ارتباط، تأثیر و تأثّری هست که به طور مسلّم و قطعی می‌گوئید نار، علّت حرارت است و بدیهی است که معنای علّیّت، این است که علّت در ثبوت و حصول معلول، تأثیر می‌کند- امّا اینکه علّت تامّه یا ناقصه هست فعلا مورد بحث ما نیست-

خلاصه: آیا اصل تأثیر و تأثّر، بین موجودات و خواصّشان تحقّق و واقعیّت دارد؟

جبریّون گفته‌اند بین موجودات و آثار و خواصّ‌شان هیچ‌گونه ارتباطی نیست و شما نمی‌توانید تعبیر کنید «النّار حارّة»، «الشّمس مشرقة» و یا «الماء بارد» به‌نحوی که «ماء» را در برودت مؤثّر بدانید و شمس را در اشراق.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۴۹

و همچنین نمی‌توانید و صحیح نیست [۴۱۱] تعبیر کنید که فلان میوه، دارای طعم شیرین یا تلخ هست، شیرینی و تلخی، ارتباطی به میوه ندارد. و خلاصه اینکه تمام اسنادهای مذکور، مجازی است، همان‌طور که در کتاب مطوّل خوانده‌اید که اسناد انبات به گیاهان

و بهار- در جمله انبت الرّبیع البقل- به نحو مجاز است نه حقیقت و انبات گیاهان ارتباطی به فصل بهار ندارد بلکه در حقیقت، خداوند متعال است که آنها را می‌رویاند ولی مجازا آن را به ربیع، نسبت می‌دهیم.

جبریّون گفته‌اند اسناد مجازی مذکور را بین تمام موجودات و «آثار و خواصّشان» جاری و ساری بدانید و اسناد حقیقی فقط درباره پروردگار جهان، ثابت است و موجودات هیچ‌گونه نقشی در ترتّب آثار و خواص ندارند مثلا حرارت، ارتباطی به نار ندارد و آب، تأثیری در برودت ندارد.

سؤال: چرا به دنبال نار، حرارت، تحقّق پیدا می‌کند امّا به دنبال آب، حرارت، حس نمی‌شود.

جواب: وجود حرارت به دنبال نار، دلیل بر تأثیر و تأثّر نیست فقط امتیازی که آتش دارد این است که عادت خداوند متعال بر این جاری شده که مستقیما و بدون مقدّمه به دنبال نار، حرارت را ایجاد می‌کند پس عادهٔ اللّه بر این جاری شده که به دنبال «نار» حرارت و به دنبال «ماء» برودت را ایجاد نماید و شاید- البتّه این احتمال و این مطلب در کلام آنها نیست- که گاهی خداوند متعال در دنبال نار، حرارت را ایجاد ننماید کما اینکه در داستان حضرت ابراهیم «علیه السّلام» چنین مسأله‌ای اتّفاق افتاد و در دنبال آتش نه تنها حرارت، وجود پیدا نکرد بلکه برودت بوجود آمد- قلنا یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم [۴۱۲]-

جبریّون، پا فراتر نهاده و گفته‌اند که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۰

در منطق به اشکال اربعه برخورد نموده‌اید، شکل اوّل بدیهی الانتاج است- العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادث-

آنها گفته‌اند علم شما بر حدوث عالم، اثر صغرا و کبرا نیست و آن دو، اثر و خاصیّتی ندارند بلکه علم شما به نتیجه قضیّه، مربوط به عادت خداوند هست که عادهٔ اللّه بر این جاری شده که شما در دنبال تشکیل قضیّه، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور، بناء و عادهٔ اللّه است و الا شکل اوّل، اثری ندارد.

جبریّون وقتی وارد بحث از افعال اختیاری شده، گفته‌اند:

شما خیال می‌کنید که خودتان اراده کرده و در دنبال اراده، مرادتان تحقّق پیدا می‌کند مثلا شما که اراده خروج از منزل می‌کنید و سپس از خانه خارج می‌شوید، خیال می‌کنید که بین اراده و مرادتان ارتباط، تأثیر و تأثّری هست و بلکه بالاتر شما خیال می‌کنید که خودتان اراده را ایجاد کرده‌اید به عقیده آنها تمام این مطالب، تخیّلات است و گفته‌اند:

خداوند متعال مستقیما ایجاد اراده می‌کند و در دنبال اراده- بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد- خودش مراد را ایجاد می‌کند و لباس وجود به آن می‌پوشاند بنابراین نه ارتباطی بین اراده و مراد هست نه ارتباطی بین انسان و اصل اراده، تحقّق دارد. پس این مطلب، یک قاعده کلّی و در تمام موجودات، اعمّ از انسان، حیوان، گیاه و جماد می‌باشد- و حتّی در تشکیل قضایا و نتایج حاصله از آنها جاری هست-

خلاصه: بین موجودات و آثار و خواصّ‌شان هیچ‌گونه ارتباط و تأثیر و تأثّری نیست و اصلا نباید کلمه آثار و خواص را به کار برد چون لفظ «آثار» دلالت بر ارتباط، سنخیّت و تأثیر و تأثّر دارد.

تذکّر: قبل از بیان پاسخ به جبریّه، محصّل کلام مفوّضه را هم بیان می‌کنیم تا شاید بهتر بتوان آن دو قول را نقد و بررسی نمود.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۱

محصّل کلام مفوّضه

مفوّضه در نقطه مقابل جبریّه قرار داشته و گفته‌اند: بین موجودات و «آثار و خواصّشان» نه تنها ارتباط و «تأثیر و تأثّر» هست و نه تنها بین هر علّت و معلولی سنخیّت برقرار است بلکه بالاتر، موجودات در تأثیر، استقلال دارند یعنی خواص، آثار و تأثیر و تأثّر آنها به

جای خود محفوظ است و درعین‌حال در تأثیر «مستقل» هستند و هیچ موجود دیگری- و لو خداوند متعال- در آثار مذکور، کمترین نقش و دخالتی ندارد.

آنها گفته‌اند خداوند متعال در مقام خلقت، جهان هستی را ایجاد و لباس وجود بر تنش نموده امّا مراحل بعدش مربوط به موجودات هست و از باب تشبیه و تنظیر افزوده‌اند که:

ارتباط و نسبت جهان هستی با پروردگار متعال کانّ مانند ارتباط «بنا و ساختمان» با سازنده و بنّا هست.

سازنده یک ساختمان، عمارتی را با نقشه‌ای معیّن احداث می‌کند ولی آن ساختمان بعد از وجود و حدوث از بنّا مستقل است و نیازی به سازنده و معمار خویش ندارد مثلا سالیان قبل، معماری بنائی را ساخته و سپس فوت نموده امّا آن ساختمان بر استوانه‌های خود باقی است آنها گفته‌اند که ارتباط جهان با خالق متعال هم بیش از این نیست که در حدوث عالم مدخلیّت و تأثیر داشته امّا در بقاء، تأثیر، تأثّر، خواص و آثارش هیچ‌گونه ارتباطی به باری تعالی ندارد.

نتیجه: جبریّون، تأثیر و تأثّر را منکر بودند و مفوّضه در مقابل آنها و پا فراتر نهاده و به اصل تأثیر و تأثّر موجودات قائل شده و گفته‌اند موجودات «استقلال» در تأثیر دارند.

یادآوری: چون کلام مفوّضه، مختصر و جوابشان واضح و روشن هست لذا ابتداء پاسخ خود را نسبت به عقیده مفوّضه بیان نموده و سپس به ذکر ادلّه و جواب به جبریّون می‌پردازیم.

إیضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۵۲

نقد و بررسی کلام مفوّضه

اشاره

یادآوری: لازم است دو مطلب را توضیح دهیم تا بطلان قول مفوضه آشکار شود:

۱- چرا جهان هستی محتاج به علّت، موجد و خالق هست.

۲- وجه نیاز به علّت چیست و آیا فقط در حدوث، نیاز به علّت هست یا اینکه بقاء هم محتاج علّت می‌باشد.

فلاسفه، مفهوم را بر سه قسم می‌دانند[۴۱۳]: الف: واجب الوجود که وجود برای او ضرورت و لزوم دارد. ب: ممتنع الوجود که عدم برایش ضرورت دارد. ج: ممکن الوجود: که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است نه جانب وجود برایش ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی دارای حقیقتی است که هم با عدم سازگار است و هم با وجود ملائمت دارد و تقسیم مذکور، عقلی است و شقّ رابعی برای آن نمی‌توان تصوّر کرد[۴۱۴].

اثر تقسیم مزبور، این است که چیزی که وجود برای او ضرورت دارد[۴۱۵]- به قول شما، مفوضه- و انفکاکی بین او و بین وجود، تصوّر نمی‌شود و تا شما آن را ملاحظه می‌کنید و تا وجود را در نظر می‌گیرد، متوجّه می‌شوید که آنها لازم و ملزوم هستند، دیگر در چه چیز نیاز به علّت دارد- فرض این است که وجود برای او ضروری و ثابت است-

کما اینکه در ممتنع الوجود هم همین‌طور است یعنی وقتی آن شیء و آن مفهوم را با وجود می‌سنجیم، هیچ‌گونه ملائمت و سازگاری بین آن دو نیست و عدم برای آن

إیضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۵۳

ضرورت دارد و هنگامی که عدم برای چیزی ضرورت داشت، دیگر چه نیازی به علّت دارد.

آیا در عدم، نیاز به علّت دارد؟

فرض، این است که عدم برای او ضروری است.

آیا در وجود، محتاج به علّت است؟

امکان ندارد که او وجود پیدا کند.

لذا می گوئیم همان‌طور که واجب الوجود از نظر بحث ما نیازی به علّت در آن، تصوّر نمی‌شود- به خاطر ضرورت وجود- در ممتنع الوجود هم نیازی به علّت تصوّر نمی‌شود- به خاطر ضرورت عدم- حال اگر موجودی را چنین فرض کنیم که: چنانچه آن را در یک کفّه ترازو و وجود را در کفّه دیگر قرار داده، مشاهده می کنیم که نه تمایلی به طرف وجود دیده می‌شود نه تمایلی به جانب عدم، یعنی هم با وجود ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است، در این صورت می گوئیم نسبت آن شیء با طرفین، متساوی و محتاج به علّت است زیرا با هیچ‌یک از طرفین، ارتباط خاصّی ندارد نه جانب وجودش ضرورت دارد نه جانب عدم، پس اگر بخواهد در مسیر وجود، قرار گیرد باید کسی او را هدایت کند و دستش را بگیرد تا لباس وجود بپوشد و چنانچه بخواهد به طرف عدم، تمایل پیدا کند، نیاز به دستگیر دارد و کانّ همیشه مانند فرد متحیّر بر سر دو راهی قرار دارد و خودش ذاتا- به تنهائی- نمی‌تواند به جانبی برود مگر اینکه یک علّت مرجّحه‌ای از خارج برایش تحقّق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد پس خلاصه اینکه:

ملاک نیاز او به علّت، این است که او «ممکن الوجود» می‌باشد.

سؤال: اگر علّتی پیدا شد و ممکن الوجود را موجود نمود و او را در مسیر وجود قرار داد، در این صورت، آن ممکن الوجود حقیقت خود را از دست داده و واجب الوجود می‌شود یا اینکه بعد از وجود هم او بر صفت خودش باقی و باز هم ممکن الوجود

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۴

است؟

جواب:- نکته بحث همین‌جاست که مفوّضه دچار اشتباه شده‌اند- بعد از آنکه علّت مرجّحه‌ای تحقّق پیدا کرد و لباس وجود را بر او پوشاند، باز هم آن شیء، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء، ماهیّت خود را از دست بدهد و اینکه گاهی فلاسفه از ممکن الوجودی که موجود شده، به «واجب الوجود» تعبیر کرده‌اند، آنها قیدی هم برآن افزوده و گفته‌اند «واجب الوجود بالغیر» یعنی چیزی که به واسطه علّت وجوب وجود پیدا کرده، به‌سبب افاضه علّت، حتمی الوجود شده و الا اگر انسان، ذات و حقیقتش را ملاحظه کند، متوجّه می‌شود که چه در حالت وجود و چه در حالتی که معدوم باشد، ممکن الوجود هست پس:

قسم سوّم- ممکن الوجود- هم در برابر آن دو قسم است و حقیقت تمام اقسام ثلاثه، ثابت و غیر متغیّر است.

با توجه به مقدّمات مذکور:

سؤال: آیا می‌توان گفت ممکن الوجود در حدوثش محتاج به علّت است امّا در بقاء نیازی به علّت ندارد؟

جواب: بین حدوث و بقاء چه فرقی است و به عبارت دیگر:

چرا او در حدوث، نیاز به علّت داشت؟ چون ممکن الوجود بود.

آیا در بقایش ممکن الوجود نیست؟

پاسخ سؤال مذکور، مثبت است زیرا حقیقت اشیاء و مفاهیم، تغییرپذیر نیست همان‌طور که حقیقت دو قسم ۴۱۶] دیگر، تغییرپذیر نیست، واقعیّت قسم سوّم- ممکن الوجود- هم قابل تغییر نیست زیرا نسبت او به وجود و عدم علی‌السّویه هست لذا ممکن الوجود در هر لحظه محتاج به علّت می‌باشد و بین حدوث و بقاء، کوچک‌ترین فرقی

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۵

نیست- حدوث بما هو حدوث، موضوعیّت و مدخلیّتی ندارد- و همان‌طور که بیان کردیم چیزی که ملاک نیاز به علّت است، همان امکان وجود است. آری اگر شما توانستید امکان وجود را از ممکن الوجود، سلب کنید، آن‌وقت نیاز به علّت هم از او سلب می‌شود

و این مطلب، مستحیل است که شیء حقیقت خود را از دست بدهد.

خداوند متعال هم در آیه شریفه چنین فرموده است: «یا أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ»[۴۱۷].

درحالی که موجود و مخاطب خداوند هستید فقراء الی اللّه هم می‌باشید- البتّه با دید و نظر بالا و عالی‌تر اصلا وجود ممکن، عین تعلّق به باری تعالی است- پس نباید تصوّر شود که «ممکن» در حدوثش محتاج به علّت هست امّا در بقاء، نیازی به علّت ندارد.

آیا تنظیر و تشبیه ۴۱۸] مفوّضه، صحیح است

اوّلا[۴۱۹]: شما بر تنظیر مذکور، دلیلی ندارید و عین مدّعای خود را به صورت تشبیه بیان کردید، کدام دلیل، دلالت دارد که خلقت جهان هستی مانند ساختمان و بنّاء هست و ...

ممکن است ما هم چنین مثالی به شما ارائه دهیم که:

ارتباط جهان هستی با خالق متعال مانند شعاع و نور خورشید، نسبت به شمس است.

آیا امکان دارد که نور و شعاع شمس بدون خورشید تحقق پیدا کند؟

ثانیا: اصلا تشبیه شما باطل و مردود است و بی‌جهت خالق و جهان هستی را به معمار و ساختمان تشبیه کرده‌اید و آیا بنّا و معمار، علّت موجده ساختمان هست؟

واضح است که او علّت موجده نیست زیرا اگر بنّا، علّت موجده باشد، باید بتواند،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۶

اراده کند و ساختمان بوجود آید.

شما با عناوینی از قبیل مقتضی، شرط و عدم المانع کاملا آشنا هستید چیزی که در شیء دیگر، اثر می‌کند، گاهی اثرش به نحو مقتضی است مانند نار در حرارت البتّه باید شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد ضمنا عنوان چهارمی هم به نام «معد» داریم که چندان نقشی ندارد. و کانّ مانند مصلحی است که بین دو نفر آشتی و صلح ایجاد می‌کند «معد» گویا علّت را به جانب معلول هدایت می‌کند و کم‌ارزش‌ترین اشیاء و عناوین در حصول یک شیء می‌باشد زیرا آنچه در معلول و حصول شیء، اثر دارد، در رتبه اوّل، مقتضی و سپس شرط و بعد از آن عدم المانع و در پایان، معد است. امّا نفس «معد» چندان کارائی و نقشی ندارد.

بنّاء، نسبت به ساختمان هم چنان نقشی را دارد یعنی:

یک ساختمان، نیاز به مواد و اشیائی از قبیل، آجر، آهن سیمان و امثال آنها دارد که هرکدامش در یک قسمت و یک مکان، وجود دارد، بنّاء، اشیاء متفرقه را گردآوری کرده و با طرح خاصّی بین آنها ارتباط و نسبت برقرار کرده و ساختمان را متشکّل می‌نماید.

او اصلا خالق ساختمان نیست و چنانچه کسی بگوید خداوند، جهان هستی را خلق نموده و فلان معمار، خالق فلان ساختمان هست، عقلاء و عرف، این مطلب را نمی‌پذیرند و تقبیح هم می‌کنند.

با توضیحات مذکور برای شما مشخّص شد که نمی‌توان تنظیر و تشبیه مفوّضه را پذیرفت.

نتیجه: تمام موجودات جهان- غیر از خالق هستی- ممکن الوجود هستند و نسبت ممکن الوجود با وجود و عدم، مساوی و برای همیشه حقیقت و امکان وجودش ثابت است و در هر لحظه‌ای نیاز به علّت دارد و فرقی بین حدوث و بقاء برای آنها تصوّر نمی‌شود و در مقام تنظیر می‌توان خداوند و جهان هستی را با خورشید و نور شمس،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۵۷

مقایسه نمود نه با «بنّا و ساختمان».

آیا موجودات جهان در ایجاد آثار «استقلال» دارند بررسی قسمت دیگری از کلام مفوّضه ۴۲۰]

استقلال در تأثیر دارای دو مرحله هست: الف: موجودات جهان در آثار و خواصّ خود مؤثّر هستند ب: مرحله کامله تأثیر، این است که اشیاء، نسبت به آثار و خواص خود دارای استقلال باشند.

سؤال: آیا امکان دارد که یک موجود «ممکن»[۴۲۱] که اصل وجودش نیاز به علّت دارد، در تأثیر و ایجاد آثار و خواص، استقلال داشته باشد یا اینکه امکان ندارد؟

جواب: معنای استقلال در تأثیر، این است که مؤثّر بتواند، اثر را ایجاد نماید به نحوی که مقتضی، شرائط وجودی اثر و رفع موانع وجودی آن در اختیارش باشد.

مثال: شما که می‌گوئید ساختمانی را می‌توانم ایجاد نمایم، معنایش این است که تمام شرائط وجودی ساختمان را می‌توانم مهیّا کنم. اگر عمارتی نیاز به صد شرط داشته باشد و شما نود و نه شرط آن را ایجاد کردید امّا نتوانستید یک شرط را مهیّا کنید، آیا می‌توان گفت شما در ایجاد ساختمان، مستقل هستید- به علّت اینکه نود و نه شرط آن را در اختیار شما هست-

اصلا معنای شرطیّت و مدخلیّت شرائط، این است که تا وقتی که تمام شرائط وجودی در خارج، محقّق نشود، امکان ندارد که ساختمان، تحقّق پیدا کند، بنابراین اگر کسی بخواهد ادّعای استقلال در ایجاد ساختمان کند، باید تمام شرائط وجود آن بناء

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۵۸

تحت اراده و اختیار او باشد و همچنین نسبت به رفع موانع- مانع، چیزی است که وجودش حصول اثر را منع می‌کند-

آیا اگر شما از میان ده مانع، نه مانع را برطرف کردید امّا رفع یک مانع در اختیار شما نبود، باز هم می‌توان گفت که شما استقلال در حصول و تحقّق آن اثر دارید؟

- برطرف کردن اکثر موانع، فایده‌ای ندارد-

بنابراین، معنای استقلال در ایجاد اثر، این است که:

ایجاد تمام شرائط و رفع تمام موانع در اختیار و تحت قدرت شما باشد و این مطلب، از بدیهیّات است و نمی‌توان در آن تردید نمود. اکنون سؤال ما از مفوّضه و اشکال ما به آنها این است که: موجودات ممکنه چگونه و چطور می‌توانند استقلال در تأثیر داشته باشند- ثمره بحث ما در افعال ارادی انسان ظاهر می‌شود-

عمل ارادی با اراده شما تحقّق پیدا می‌کند مثلا شما اراده جلوس می‌کنید بلافاصله جلوس را محقّق می‌کنید، اراده قیام می‌کنید، فورا قیام را تحقّق می‌بخشید آری اراده، در حصول مراد مؤثّر می‌باشد و شما در حصول جلوس مؤثّر هستید امّا بحث ما این است که آیا شما استقلال در تأثیر دارید؟

خیر! مسأله استقلال در تأثیر مطرح نیست زیرا اگر فلان فعل ارادی بخواهد در خارج محقّق شود، مثلا اگر بخواهید عمارتی را ایجاد نمائید باید مقتضی، تمام شرائط وجودی و رفع موانع، تحت اختیار شما باشد اگر یک شرط وجودی- که از همه شرائط، مهم‌تر است- و آن عبارت از وجود خود شما هست- وجود و هستی فاعل- در اختیار شما نباشد، می‌توانید آن بناء را ایجاد کنید؟

آیا وجود و هستی فاعل- در ممکن الوجود- در اختیار خود ممکن هست؟

اخیرا بیان کردیم که ما و تمام ممکنات در هر لحظه، نیاز به علّت داریم و افاضه علّت است که ما را ابقاء می‌کند و در نتیجه هر لحظه متّصف به وجود هستیم پس

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۵۹

بنابراین:

شما که در هرآن، محتاج به علّت و نیازمند به افاضه از ناحیه خالق متعال هستید، چطور می‌توانید، ادّعا کنید که در ایجاد آثار و

خواص استقلال دارید معنای استقلال این است که تمام شرائط در اختیار انسان باشد و چه شرطی بالاتر از وجود خود شما- فاعل- هست. تحقّق و وجود فاعل اصلا در اختیار فاعل نیست زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علّت است.

نتیجه: اینکه مفوّضه گفته‌اند موجودات در ایجاد خواص و آثار استقلال دارند، کلام و عقیده مردودی است.

خلاصه مطالب

۱- ملاک احتیاج به علّت در ممکن الوجود، امکان وجودی است و امکان وجودی، امری است که از ممکن الوجود مفارقت نمی‌کند و ماهیّت ممکن «امکان» هست خواه موجود باشد یا معدوم و معقول نیست که بعد از حدوث، امکان وجودیش را از دست بدهد و گفتیم به ممکنی که علّت وجودی برایش تحقّق پیدا کرده و لباس وجود پوشیده، واجب الوجود می‌گویند امّا قید «بالغیر» را هم همراه آن آورده و می‌گویند «واجب بالغیر» یعنی به خاطر وجود علّت و افاضه خالق هستی، تحقّق پیدا کرده.

نتیجه: ممکنات، حدوثا و بقاء نیازمند علّت می‌باشند یعنی فاعل درحالی‌که مشغول انجام فعل هست، در همان حال هم اصل وجودش نیاز به علّت دارد که از طرف خالق متعال به او افاضه شده.

۲- مفوّضه، ادّعا کردند که موجودات جهان در ایجاد آثار و خواص، دارای استقلال هستند ولی ما بیان کردیم که:

«ممکن» با وصف امکان معقول نیست که «استقلال» در تأثیر داشته باشد و استقلال با نیاز شخص فاعل به افاضه از ناحیه خالق متعال، ملائمت ندارد زیرا اصل

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۶۰

هستی ممکنات در اختیار خداوند متعال است و انسان در هر لحظه، نیاز به افاضه حق تعالی دارد لذا با توجّه به مطالب مذکور، قول به تفویض، باطل و بطلانش بدیهی است.

نقد و بررسی کلام جبریّه ۴۲۲]

تذکّر: قبل از بیان ادلّه جبریّه، مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم تا مشخّص شود، آیا صرف نظر از ادلّه آنها از نظر وجدان، عقل و عقلاء- خواه متدیّن به دینی باشد یا نباشد- عقیده جبریّه، مقبول است یا مردود؟

مقدّمه: اعمال و افعالی از انسان، صادر می‌شود که کاملا متفاوت است به‌نحوی‌که اگر عقل بخواهد حکم به تسویه آنها بکند، آن حکم، غیر قابل قبول است لذا عقل هم حکم به تسویه نمی‌کند.

مثال: انسان سالمی را در نظر بگیرید که دستش هم مانند سایر اعضاء سالم و حرکت آن در اختیار خودش باشد او با اراده، دستش را به طرف بالا، پائین، چپ و راست می‌گرداند، آن عمل را «حركة الید» می‌گویند.

اکنون فرد دیگری را در نظر بگیرید که گرفتار ارتعاش ید هست و دستش بدون

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۴۶۱

اختیار و به علّت کسالت، دائما در حرکت است.

سؤال: آیا از نظر وجدان و عقل آن دو حرکت، یک گونه هست یا اینکه دو حرکت متفاوت و مختلف هست؟

جواب: اگر قول به «جبر» را بپذیریم، لا محاله باید بگوئیم حرکت دست شخص سالم و مختار که با اراده، صورت می‌گیرد با حرکت دست شخص بیمار و مرتعش، یک نوع، حرکت است ۴۲۳] درحالی‌که وجدانا آن دو حرکت، متفاوت و دو گونه هستند و شاهدش هم این است که:

الف: اگر شما دست خود را بلند کرده و آن را بر چهره یتیمی فرود آورده و او را مورد ضرب قرار دهید در این صورت مورد

اعتراض و توبیخ قرار می‌گیرید امّا اگر همان ید مرتعش بر صورت یتیمی نواخته شود، هیچ‌گونه توبیخی نسبت به آن فرد، صورت نمی‌گیرد پس معلوم می‌شود آن دو حرکت، دو عمل هست و دو اثر مختلف دارد یک اثرش ارادی و مربوط به شما و اثر دیگرش غیر ارادی و مربوط به ید شخص مرتعش می‌باشد لذا با مراجعه به وجدان، متوجّه می‌شویم که بین آن دو حرکت، تفاوت هست.

دو شاهد دیگر بر مدّعای خود، اقامه می‌کنیم.

ب: عقلاء عالم، اعمّ از متدیّن و غیر متدیّن، دارای قوانینی هستند که به وسیله آن ضوابط، کشور خود را اداره می‌کنند.

قوانین مذکور به چه منظور و بر چه اساسی است؟ اگر انسان، فاقد اراده و عمل اختیاری باشد، جعل و تصویب قانون، چه فایده‌ای دارد و مخالفت با قانون چه مفهوم و معنائی دارد؟

ج: از جمله مسلّمات و مستقلات عقلیّه، حسن عدل و قبح ظلم است اگر احسان، ظلم و عدالت در اختیار ما نباشد، دیگر حسن و قبح چه مفهومی دارد و چگونه می‌توان

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۲

یک عمل را محکوم به حسن و دیگری را محکوم به قبح دانست؟

اگر قائل به «جبر» شویم، باید بگوئیم ظلم ظالم در اختیار او نیست و احسان نیکوکار، ارتباطی به او ندارد و مسأله حسن و قبح به‌طور کلّی منتفی می‌شود درحالی‌که تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور، اختیاری و مستند به فاعل باشد و منشأ صدورش عن ارادهٔ و عن اختیار باشد و الا اگر بدون قصد و اراده، یک عمل زشتی از کسی صادر شود، انسان او را تقبیح نمی‌کند همان‌طور که اگر عمل نیکی از فردی بدون اراده، صادر شود حسن ندارد.

موضوع تحسین و تقبیح، فعل ارادی است و مسلّم است که دو حکم مذکور، نسبت به بعضی از موضوعات، ثابت، مسلّم و جزء مستقلات عقلیّه است و ارتباطی به شرع ندارد- البتّه بدیهی است که کلّما حکم به العقل حکم به الشّرع-

نتیجه: با مراجعه به وجدان و عقل- به لحاظ مستقلات عقلیّه- و عقلاء- به لحاظ وضع قوانین جزائی و غیره- نتیجه می‌گیریم که از نظر آنها:

اختیاری بودن افعال انسان، جزء مسائل مسلّم، شناخته شده است.

مقدّمه معهود، پایان پذیرفت، اکنون زمان آن رسیده که ادلّه جبریّه را بیان کنیم و سپس به پاسخ عقیده باطل آنها بپردازیم.

ادلّه- شبهات- جبریّه و نقد و بررسی آن

دلیل اوّل:

کانّ قائلین به جبر به ما می‌گویند که: شما در جواب از دلیل مفوّضه، «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» را چنین تفسیر کردید که: واجب الوجود، غنیّ بالذّات است و در هیچ شأنی از شئون نیاز، به غیر ندارد و متقابلا گفتید که ممکن الوجود، فقیر بالذّات و در تمام شئون، نیاز به غیر دارد یعنی در حال حدوث، محتاج به غیر است و همچنین برای بقاء هم نیازمند به غیر است یعنی وجودش به «علّت» نیازمند است و در تمایل به عدم هم محتاج به علّت می‌باشد.- یا

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۳

أَیُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِیدُ[۴۲۴]-

با توجّه به تفسیر مذکور از واجب الوجود چگونه می‌توان برای ممکنات- مانند انسان- اثر و اراده‌ای قائل شد و چطور می‌توان او را فاعل بالاراده دانست.

اگر ممکن الوجود، فاعل بالاراده باشد، عنوان «مؤثّر» پیدا می‌کند و چگونه چیزی که خودش فقر محض است و بهره‌ای از هستی

ندارد، می‌تواند افاضه وجود حتّی در خود یا در غیر از خود نماید- و کانّ عنوان خالقیّت و موجودیّت پیدا می‌کند-

از طرفی اگر برای ممکن الوجود، عنوان «مؤثّریّت» قائل شویم کانّ برای خداوند متعال شریکی قائل شده‌ایم.

توضیح ذلک: آیا این جمله، عبارت و قاعده مسلّم «لا مؤثّر فی الوجود الّا اللّه» را نشنیده‌اید؟

مفهوم عبارت مذکور، این است که در عالم وجود و جهان هستی هیچ مؤثّری غیر از خداوند متعال نیست و اگر شما بخواهید نسبت به افعال- به ظاهر- اختیاری انسان، خود او را مؤثّر بدانید کانّ بشر را هم در برابر پروردگار جهان، یک مؤثّر دانسته و تقریبا شریکی برای او قائل شده‌اید درحالی‌که «لا- مؤثّر فی الوجود الا- اللّه» نفی جنس و نفی حقیقت مؤثّریّت را می‌کند و مؤثّریّت در اشیاء را اختصاص به ذات باری تعالی می‌دهد امّا لازمه کلام شما، این است که مؤثّریّت اختصاص به خداوند ندارد و انسان، هم نسبت به افعال و اعمال اختیاری خود، مؤثّر هست امّا ما- جبریّه- که تمام جهان هستی را با تمام خصوصیّاتش مستند به خداوند می‌دانیم به توحید خالص معتقد بوده و در اراده سلطنت و قدرت الهی هیچ‌گونه شریکی برای او قائل نشده‌ایم.

جواب دلیل اوّل جبریّه: لازمه دلیل شما- جبریّه- این است که اگر ما برای اشیاء و انسان در عرض خداوند متعال، مؤثّریّت قائل شویم، در این صورت با قاعده مسلّمه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۴

«لا- مؤثّر ...» مخالفت نموده امّا اگر برای انسان، مؤثّریّتی قائل شویم که در طول تأثیر الهی و از شئون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثّر فی الوجود ...» مخالفتی ندارد بلکه مؤیّد آن‌هم هست.

به عبارت دیگر: معنای عبارت مذکور، این است که تأثیر استقلالی در رتبه‌ای که برای خداوند متعال، ثابت و مسلّم است، برای هیچ موجود دیگری ثابت نیست.

ما هیچ‌گاه در برابر تشکیلات الهی هیچ‌گونه مؤثّریّتی برای انسان، قائل نیستیم که با توحید منافات داشته باشد.

مثال: با قطع نظر از مسأله جبر و خالقیّت خداوند متعال به یک اعتبار، اعمال و افعال انسان بر دو گونه است:

الف: انجام دادن بعضی از کارهای ارادی، نیازی به واسطه، آلت و ابزار ندارد. به مجرّدی که اراده، تحقّق پیدا کرد و به مرحله شوق مؤکّد رسید، آن عمل ارادی، تحقّق پیدا می‌کند مانند «تحریک الید» که با اراده و شوق مؤکّد، جامه عمل می‌پوشد. و شما دست خود را حرکت می‌دهید.

ب: برای انجام دادن بعضی از افعال و اعمال ارادی، نیاز به وسیله و ابزار هست.

نعوذ باللّه چنانچه کسی بخواهد مرتکب قتل نفس شود، به مجرّد اراده و شوق مؤکّد نسبت به آن عمل، قتل، محقّق نمی‌شود و «ارادة القتل» مانند «تحریک الید» نیست بلکه باید آلت قتّاله‌ای مانند شمشیر وجود داشته باشد و اراده قاتل هم نسبت به قتل به مرحله شوق مؤکّد برسد[۴۲۵] تا قتل، محقّق شود بنابراین بعضی از اعمال اختیاری انسان بدون واسطه، امکان ندارد، تحقّق پیدا کند.

فرضا قتلی به وسیله شمشیر، محقّق شد و شخصی زید را کشت، اکنون پرسش ما این است که:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۵

آیا شمشیر، تأثیری در قتل زید داشته است یا نه؟

جواب: اگر بگوئید مؤثّر نبوده، می‌گوئیم پس چرا بدون شمشیر هر قدر، قاتل، اراده کرد، قتل به وقوع نپیوست؟

بلا اشکال و مسلّما «کان السّیف مؤثّرا فی القتل» و شاهدش هم این است که اوصافی را به عنوان سببیّت برای شمشیر ذکر کرده و می‌گویند «قطع السّیف یا السّیف القاطع».

بنابراین شمشیر در تحقّق قتل، مؤثّر بوده.

سؤال دیگر: آیا شمشیر به تنهائی در قتل زید، مؤثّر بوده یا اینکه اراده قاتل هم در آن مؤثّر بوده است؟

واضح است که قاتل هم در کشتن زید، مؤثّر بوده.

نتیجه: برداشتی که از مثال مذکور کرده و در نتیجه به جبریّه، پاسخ می‌دهیم، این است که:

شما در مثال واضح و وجدانی مذکور چگونه دو مؤثّر تصوّر می‌کنید؟

اگر بگوئید تنها قاتل در قتل، مؤثّر بوده و شمشیر، کوچک‌ترین تأثیری در آن نداشته، خلاف بداهت سخن گفته‌اید لذا از مثال مزبور، نتیجه می‌گیریم که:

هم شمشیر و هم قاتل در ایجاد «قتل» مؤثّر بوده‌اند امّا آن دو مؤثّر در طول یکدیگر هستند نه در عرض هم و منافاتی با یکدیگر ندارند و هرکدام دیگری را تأیید می‌کند و مؤثّریّت دوّم از شئون مؤثّریّت اوّل و در رتبه متأخّر از مؤثّریّت اوّل است یعنی:

زید، اراده قتل نموده به دنبال آن، آلت قتّاله و شمشیر مهیّا کرده و با استفاده از آن در خارج، «قتل» به وقوع پیوسته بنابراین با توجّه به مثال ساده و وجدانی مذکور، واضح شد که:

اجتماع مؤثّرین، مانعیّت و تضادّی با هم ندارند زیرا در عرض یکدیگر نمی‌باشند و اکنون که عدم منافات مؤثّرین در مثال مزبور، واضح شد به ادامه جواب از دلیل جبریّه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۶

می‌پردازیم که:

مؤثّر اوّل چه چیز بوده است؟

ارادة الفاعل

سپس می‌گوئیم قبل از اراده فاعل، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثّر بوده، و اگر فاعلی وجود نمی‌داشت و بقاء وجودی برای فاعل، تصوّر نمی‌شد، چگونه امکان داشت که اراده، تحقّق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر، قتل به وقوع پیوندد بنابراین، قبل از اراده فاعل، بقاء فاعل و وجود او در تحقّق قتل، مؤثّر بوده و هنگامی که بقاء وجود فاعل را ملاحظه می‌کنیم، متوجّه می‌شویم که فاعل، در بقاء وجودش، هیچ‌گونه اختیاری ندارد و این‌چنین نیست که بقایش مربوط به اراده خودش باشد بلکه بقاء فاعل، اثر علّت مؤثّره و مبقیه هست و بقایش افاضه‌ای است که از ناحیه علّت شده پس می‌توان گفت:

«علّتی» که بقاء را به فاعل، افاضه نموده و در نتیجه «او» اراده نموده و به واسطه «شمشیر» مرتکب قتل شده، تمام آنها مؤثّرات هستند منتها مؤثّرات غیر متضادّه و مؤثّراتی که امکان اجتماع دارند به شهادت اینکه می‌گویند در فاعل مختار، دو مؤثّر مطرح بوده و همان‌طور که نسبت به خود فاعل و عملش دو مؤثّر تصویر کردید، وقتی به ریشه، اساس بقاء و هستی فاعل، توجّه کنیم، متوجّه می‌شویم که مؤثّر اوّلیّه، در وجود و بقاء فاعل، مؤثّر است و نتیجه می‌گیریم که:

آن عمل خارجی درعین‌حال که فعل واحد هست، امّا مؤثّرات مختلف در آن تأثیر نموده و آنها هیچ‌گونه تضاد و مخالفتی با یکدیگر ندارند زیرا در یک صف و در یک ردیف نیستند بلکه در طول هم و در رتبه‌های مختلف واقع شده‌اند.

جمع‌بندی: جبریّون به قاعده مسلّمه «لا مؤثر فی الوجود الا اللّه» تمسّک نموده و از طرفی هم قائل به ضدّیت بین دو مؤثّر شدند ولی ما با یک مثال بدیهی و آشکار، اثبات کردیم که معنای عبارت مزبور، این است که غیر از خداوند متعال، مؤثّر استقلالی وجود

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۷

ندارد و اصلا ممکنات را مستقلّ در تأثیر نمی‌دانیم، همان‌طور که در جواب قائلین به تفویض گفتیم:

ممکنات، استقلال در تأثیر ندارند و فقط غنیّ بالذّات- که وجودش نیاز به علّت موجده و علّت مؤثّره ندارد- است که استقلال در تأثیر دارد و ممکنات در عین مؤثّریّت و در عین اینکه افعال، اعمال و آثاری با اراده آنها تحقّق پیدا می‌کند، استقلال در تأثیر ندارند.

خلاصه جواب: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاه سلطنت و قدرت الهی مؤثّریّت قائل می‌شدیم، دلیل اوّل جبریّه درست بود لکن ما در دائره و محدوده مؤثّریّت خداوند متعال، قائل به تأثیر و تأثّر هستیم و این مطلب نه تنها اقتضای شرک ندارد بلکه در مباحث آینده خواهیم گفت که این امر، خود دلالت بر کمال عظمت خالق می‌کند که او آن‌قدر بزرگ است که قوّه خلّاقیّت به مخلوقات خود، عنایت کرده که مخلوقاتش به عنایت و مشیّت الهی «اراده» خلق نمایند و مراد خود را لباس وجود بپوشانند امّا به‌هرحال پشتوانه آنها ذات اقدس احدیّت است و مخلوقاتش در هر لحظه، نیاز به افاضه وجود از ناحیه او دارند و هیچ‌گاه مؤثّریّت خداوند و مخلوقات در مقابل و در عرض یکدیگر نیستند و ...

تذکّر: جبریّه در دلیل اوّل به تأثیر و تأثّر عنایت داشتند و به «لا مؤثّر فی الوجود ...» توجّه داشتند لذا ما هم در جوابشان همان مسیر را طی کرده و پاسخشان را بیان کردیم.

دلیل دوّم جبریّه:

اشاره

قبل از بیان آن به ذکر یک مقدّمه طولانی می‌پردازیم:

مقدّمه: دلیل عقلی و نقلی دلالت بر «علم»[۴۲۶] و «قدرت»[۴۲۷] خداوند متعال می‌کند.

با قطع نظر از کتاب و سنّت، عقل هم دلالت می‌کند که واجب الوجود، کامل مطلق هست و باید دارای صفات کمالیّه باشد و علاوه برآن واجد مرتبه کامل صفات کمالیّه

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۸

باشد یعنی مرتبه‌ای که ما فوق آن، تصوّر نشود پس خداوند متعال هم باید دارای اصل قدرت باشد و هم قدرتش غیر محدود باشد- و همچنین در مورد علم او-

سؤال: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات- مانند اجتماع نقیضین- تعلّق گیرد یا نه؟

می‌دانید در نتایج تمام قضایا، براهین و قیاسات تا استحاله اجتماع نقیضین به آنها ضمیمه نشود، نمی‌توان از آنها نتیجه مطلوب را گرفت.

مثال: در شکل اوّل می‌گویند: «العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادث».

ممکن است گفته شود که شما از قضیّه مذکور «حدوث عالم» را نتیجه گرفتید، امّا چه مانعی دارد که جهان، هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟

در پاسخ می‌گوئیم آری نتیجه قیاس مذکور، حدوث عالم است امّا با ضمیمه شدن قضیّه عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- نتیجه مطلوب- حدوث عالم- گرفته می‌شود یعنی هنگامی که از شکل اوّل، نتیجه می‌گیریم که «فالعالم حادث» کانّ در دنبال آن، مطلب دیگری هم هست که: چون امکان ندارد هم عالم، حادث باشد و هم حادث نباشد[۴۲۸] پس جهان هستی فقط حادث است.

مثال دیگر: برای اثبات وجود صانع، ادلّه و براهین محکمی وجود دارد و ما ثابت می‌کنیم که «اللّه تبارک و تعالی» موجود است امّا اگر کسی بگوید چه مانعی دارد که هم خداوند، موجود باشد و هم وجود نداشته باشد، اینجا است که ما مجبور هستیم، قضیّه عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- را ارائه دهیم و ...

استحاله اجتماع نقیضین به نتیجه تمام قضایا ضمیمه می‌شود و ما نتیجه مطلوب را می‌گیریم.

آیا استحاله اجتماع نقیضین که به نتایج تمام قضایا راه پیدا می‌کند از محدوده قدرت

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۶۹

خداوند خارج است یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات- مانند اجتماع نقیضین- تعلّق بگیرد یا نه؟

جواب: دو فرض برای آن تصویر می‌کنیم تا مقدّمه‌ای شود برای جواب اشکال:

الف: اگر بگوئید از حیطه قدرت الهی خارج است، لازمه‌اش این است که قدرت او محدود باشد درحالی‌که ادلّه نقلی و عقلی دلالت بر عدم محدودیّت قدرت خداوند می‌کند.

ب: اگر بگوئید امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضین تعلّق گیرد و او می‌تواند محال را ممکن نماید، معنایش این است که قاعده عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- تخصیص‌بردار هست و عمومیّت ندارد و در نتیجه اگر قاعده عقلی مذکور، عمومیّت پیدا نکرد، شما اصلا نمی‌توانید نتیجه‌ای از قیاسات و قضایا بگیرید و معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور، این است که:

بشر نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید امّا خالق متعال که صاحب قدرت مطلقه هست، هیچ مانعی ندارد که بین آن دو جمع نماید و در نتیجه وقتی اجتماع نقیضین و لو از یک طرف- یعنی خداوند- بتواند تحقّق پیدا کند، هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان از قضایا و قیاسات گرفت یعنی با توجّه به دو مثال مذکور:

هم ممکن است عالم، حادث باشد و هم امکان دارد، حادث نباشد و فلان شیء هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد.

خلاصه اشکال: اگر اجتماع نقیضین از دائره قدرت الهی خارج باشد، لازمه‌اش محدودیّت قدرت خداوند متعال است و چنانچه بتواند متعلّق قدرت الهی قرار گیرد، نتایج حاصله از براهین، بدون فائده می‌شود زیرا قاعده عقلیّه- استحاله اجتماع نقیضین- قابل تخصیص می‌شود و ...

جواب: هم قدرت خداوند متعال، مطلق و غیر محدود است و هم مسأله اجتماع

إيضاح الكفاية، متن ج۱، ص: ۴۷۰

نقیضین از دائره قدرت او بیرون است.

توضیح ذلک: اجتماع نقیضین داخل دائره قدرت الهی نیست و اینکه گفتید لازمه‌اش محدودیّت قدرت پروردگار جهان است، غیر قابل قبول است و به اشکال مذکور، پاسخ می‌دهیم که:

شما- جبریّه- از چه طریقی ثابت می‌کنید که تمام امور، می‌توانند متعلّق قدرت خداوند، قرار گیرند؟

بعضی از امور به خاطر قصور ذاتی- که در خود آنها هست- اصلا از دائره قدرت خارج هستند و لذا بحث هم نمی‌شود که آیا قدرت پروردگار متعال به آنها تعلّق می‌گیرد یا نه.

به عبارت دیگر: اوّل باید آن شیء متعلّق قدرت را بررسی کرد که مشخّص شود آیا آن شیء با تعلّق قدرت، سنخیّت دارد یا نه- قدرت خداوند، محدودیّتی ندارد و نمی‌توان گفت قدرت او فرضا صددرجه هست یا اینکه کمتر است-

مسأله اجتماع نقیضین- و سایر ممتنعات- هم از این قبیل هست یکی از ممتنعات «شریک الباری» هست آیا شما نمی‌گوئید «شریک الباری ممتنع»؟

در ما نحن فیه هم اگر کسی سؤال کند که آیا خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد کند یا نه، اگر بگوئید قدرت ندارد، لازمه‌اش محدودیّت قدرت پروردگار است و چنانچه بگوئید قدرت دارد پس شریک الباری ممتنع نیست بلکه خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد نماید.

پاسخ سؤال، این است که: «شریک الباری» ممتنع است و قدرت خداوند هم به ایجاد شریک الباری تعلّق نمی‌گیرد و نمی‌تواند تعلّق بگیرد و عدم قدرت، مربوط به ضعف قدرت و محدودیّت قدرت خداوند نیست بلکه شریک الباری خصوصیّتی دارد که اصلا از دائره قدرت خارج است و هیچ‌گاه در مسیر تعلّق قدرت واقع نمی‌شود و الا اگر در مسیر تعلّق قدرت بود و مانند سایر ممکنات

می‌توانست در مسیر قدرت قرار گیرد

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۷۱

متعلّق قدرت می‌شد بنابراین:

بین محـدودیّت قدرت- که معنایش ضـعف و عدم کمال قدرت است- و بین اینکه اشـکالی ۴۲۹] در شـیء و در مفهومی باشد که نتواند متعلّق قدرت قرار گیرد، تفاوت هست لذا می‌گوئیم مقصود از آیه شـریفه- ... اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْ‌ءٍ[۴۳۰] قَدِیراً- چیز دیگر است که به آن اشاره کردیم.

خلاـصه: مـا همـان شقّ اوّل- الف- را انتخـاب می‌کنیم که هم قـدرت خداونـد، عمومیّت و اطلاـق دارد و هم قاعـده امتنـاع اجتماع نقیضین به قوّت خود باقی هست.

توضیح خارج از بحث و مقدّمه طولانی، پایان پذیرفت، اکنون به بیان دلیل دوّم جبریّه می‌پردازیم:

همان‌طور که قـدرت پروردگار جهان، عمومیّت و اطلاق دارد، علم او هم دارای اطلاق و عمومیّت هست همان‌طور که دلیل نقلی و عقلی دلالت بر مطلق بودن قدرت او می‌کرد، دلالت بر اطلاق علم او هم می‌کند و علم خداوند، یکی از صفات کمالیّه است که هم اصـل آن بایـد برای خداونـد، ثابت باشـد و هم مرتبه کامله‌اش، لـذا علم پروردگار، مطلق و غیر محـدود است و شامل تمام اشـیاء و معلومات می‌شود و جبریّه از این مطلب، نتیجه گرفته‌اند که:

از جمله: اشیائی که متعلّق علم الهی قرار گرفته اعمال به صورت، اختیاری و ارادی بندگان هست- مانند قیامها، قعودها، قتل‌ها و ...- و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آنها تعلّق پیدا کند.

و در نتیجه اگر علم پروردگار، متعلّق افعال عباد شـد پس چاره‌ای نیست که بایـد اعمال عباد، اضـطرارا تحقّق پیـدا کند و اگر تحقّق پیدا نکند، لازمه‌اش این است که علم خداوند، مطابق واقع نباشد و نعوذ باللّه علم او جهل باشد.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۷۲

به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شـما اکنون مشـغول قرائت و مطالعه این بحث- جبر و تفویض- می‌شوید پس حتما باید مطالعه شما تحقّق پیدا کند و الا لازمه‌اش این است که علم او مطابق واقع نباشد.

آری مجهولات ما نسـبت به معلوماتمان قابل قیاس نیست امّا درباره ذات اقـدس احـدیّت که جهل راه نـدارد، حتما و بالضّـروره باید شما مشغول مطالعه این بحث بشوید تا اینکه حقیقت علم خدا، محفوظ باشد و تبدّل به جهل پیدا نکند.

نقد و بررسی دلیل دوّم جبریّه

الف: جواب نقضی ۴۳۱]: سؤال: آیا خداونـد متعال فقط نسـبت به اعمال به صورت، اختیاری ما عالم است یا اینکه نسـبت به اعمال خودش هم عالم است؟

جواب: واضح است که او نسـبت به اعمال خودش هم عالم هست مثلا او می‌داند که فلان مؤمن، یک ماه دیگر، قبض روح می‌شود یا فلان حادثه در فلان زمان، رخ می‌دهد.

سؤال: اگر شما- جبریّه- می‌گوئید تعلّق علم، سلب اراده و اختیار می‌کند پس چرا درباره ذات اقدس حضرت حق، این کلام را قبول ندارید او که می‌داند در فلان دقیقه، فلان مؤمن، قبض روح خواهد شد، آیا علم خداوند از او سلب قدرت می‌کند یا نه؟

جواب: اگر از شما- جبریّه- سؤال کنند در کجا و در کدام مورد، فعل ارادی و اختیاری- به عنوان نمونه و مثال- وجود دارد، مسلّما خواهیـد گفت که افعال خداونـد، ارادی می‌باشد و این مطلب به او انحصار دارد. ما در این هنگام مادّه نقض خود را علیه شـما ارائه می‌دهیم که:

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۷۳

اگر علم پروردگار متعال متعلّق به اعمال به صورت ارادی ما باشد، از ما سلب اراده و اختیار می‌کند امّا اگر متعلّق به اعمال خودش باشد سلب اراده از او نمی‌کند؟

چه فرقی است بین اینکه: خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان مؤمن، قبض روح می‌شود و بین اینکه او بداند من- نعوذ باللّه- یک سیلی به صورت فلانی می‌زنم. چطور و چرا علم ۴۳۲] متعلّق به عمل من- از من- سلب اراده می‌کند امّا علم خداوند، نسبت به عمل خودش از او سلب اراده و اختیار نمی‌کند؟

جواب مذکور، پاسخ نقضی ۴۳۳] بود و اینک به بیان جواب حلّی می‌پردازیم:

ب: جواب ۴۳۴] حلّی: شما- جبریّه- بر چه اساسی علم خداوند متعال، نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلّفین و انسانها می‌دانید و نقطه حسّاس و اساسی کلام شما طبق کدام یک از این دو احتمال است؟

الف: ممکن است نظر شما- جبریّه- این باشد که چون علم خداوند، عین ذات او و متّحد با ذات او هست، آن علم، علّت تامّه اعمال- به ظاهر اختیاری- است که از عباد صادر می‌شود و من و شما هیچ‌گونه تأثیری در آن اعمال نداریم.

پاسخ آن، عبارت است از: احتمال مزبور با مختصری تفاوت، عین مدّعای شما می‌باشد زیرا:

مدّعای شما این بود که خداوند متعال، علّت تامّه افعال است امّا دلیلتان این است که علم، علّت تامّه اعمال بندگان هست و باید نسبت به دلیل و مدّعای خود، برهان اقامه نمائید و بلکه دلیل شما از مدّعایتان سست‌تر است زیرا شما در مدّعای خود گفتید پروردگار جهان علّت تامّه افعال است که به‌حسب ظاهر، حرف و کلامی هست امّا در

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۷۴

هنگام اقامه دلیل می‌خواهید بگوئید که چون علم خداوند با ذات او متّحد است پس علّت تامّه افعال عباد هست- در مدّعای خود ذات را علّت تامّه افعال عباد معرّفی کردید در اقامه دلیل می‌گوئید چون علم، متّحد با ذات است، علّت تامّه افعال به ظاهر اختیاری ما هست-

تذکّر: مطلب مذکور، صرف یک احتمال در کلام آنها بود و از باب ذکر تمام احتمالات آن را بیان کردیم البتّه آنها چنین حرفی نزده‌اند.

ب: چون همیشه علم خداوند متعال، صددرصد و به طور کامل، مطابق با واقع هست پس اگر او نسبت به عمل به ظاهر اختیاری شما- مانند مطالعه فعلی شما نسبت به این بحث- عالم شد حتما باید آن عمل تحقّق پیدا کند و اگر محقّق نشود، مستلزم این است که نعوذ باللّه علم خداوند، مطابق واقع نباشد بلکه جهل باشد بنابراین چون علم پروردگار جهان به مطالعه شما نسبت به این بحث باید مطابق با واقع باشد، مطالعه شما- و سایر اعمال به ظاهر اختیاری بندگان- را از دایره اختیار شما بیرون برده و نمی‌گذارد که محقّق نشود پس باید مطالعه، تحقّق پیدا کند تا علم خداوند صددرصد، مطابق با واقع باشد.

اگر اساس استدلال شما بر مبنای اخیر است پاسخ ما به شما- جبریّه- این است که:

مرحوم آقای آخوند در بحث «مشتق» هم متذکّر این مطلب شدند که: در تطبیق مشتق بر ذات، باید بین ذات و مبدأ، نوعی از تلبّس، ارتباط و اضافه تحقّق داشته باشد و گفتیم کلمه عالم- مشتق- را هم بر خداوند، حمل می‌کنیم- اللّه تعالی عالم- و هم آن را بر زید اطلاق می‌نمائیم- زید عالم- ولی پرسش ما این است که:

آیا لفظ عالم در دو مثال مذکور، دارای دو معنای متفاوت هست یا اینکه مفهومش در هر دو مثال یکی است؟

جواب: معنای «عالم» در هر دو مثال، متّحد است. همان معنائی را که از کلمه عالم در جمله «اللّه عالم» اراده می‌کنیم همان مفهوم را از لفظ عالم در عبارت «زید عالم»

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۵

استفاده می‌کنیم مرحوم آقای آخوند در بحث مشتق فرموده‌اند احتمال دیگر، این است که «نعوذ باللّه معنای قضیّه «اللّه عالم»، «من ینکشف لدیه الشّیء» نیست بلکه معنای «عالم»، «من لا ینکشف لدیه الشّیء» است- فتعالی عن ذلک علوّا کبیرا-

احتمال سوّم، این است که اصلا معنای عالم درباره خداوند برای ما مشخّص نیست و به عنوان لقلقه لسان می‌گوئیم «اللّه تعالی عالم».

سؤال: آیا وقتی به خداوند متعال، خطاب می‌کنیم «یا عالم، یا قادر» فقط لقلقه لسان است؟

واضح است که چنان نیست بلکه معنای کلمه «عالم» در هر دو قضیّه مذکور، متّحد است البتّه دو فرق خارجی دارند که ارتباطی به عالم مفهوم ندارد:

۱- علم پروردگار جهان، مطلق است و محدودیّتی ندارد امّا علم زید، محدود و نسبت به بعضی از اشیاء هست و نمی‌توان گفت «انّ زیدا بکلّ شیء علیم».

۲- زید برای تحصیل علم باید درس بخواند، زحمت بکشد و به محضر استاد برود و علم او عین ذاتش نیست به‌خلاف خداوند که علمش عین ذاتش هست.

مثال: خداوند متعال می‌داند که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و فرضا شما هم مطّلع هستید که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند، از نظر ماهیّت و حقیقت علم، نسبت به آن حادثه جزئی، هیچ فرقی بین علم خداوند متعال و علم زید نیست مگر این که زید، نسبت به چند قضیّه، مطّلع و آگاه می‌باشد امّا پروردگار جهان، نسبت به تمام قضایا عالم هست و علمش عین ذاتش هست به‌خلاف علم زید که با زحمت و مطالعه حاصل شده.

اکنون با توجّه به مثال ساده مذکور، لازم است تجزیه و تحلیلی بکنیم که:

اگر من عالم شدم که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و بعدا هم آن مسافرت تحقّق پیدا کرد، آیا علم من که صددرصد «مطابقت» با واقع دارد از زید سلب اراده و اختیار می‌کند و مسافرت او نمی‌تواند اختیاری باشد؟

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۷۶

به عبارت دیگر آیا علم، اطلاع و اعتقاد من به مطابقت با واقع چطور می‌تواند اراده و اختیار را از زید، سلب کند درحالی‌که زید، دو روز بعد که می‌خواهد مسافرت نماید خودش تصوّر کرده، مقدّمات اراده در او تحقّق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکّد برایش حاصل شده و به اختیار خودش مسافرت تحقّق پیدا کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلا «اطّلاع» پیدا کرده‌ام.

آیا با اینکه من در مقدّمات اراده او کمترین اثری را نداشته، او را ملاقات نکرده‌ام و همچنین او را نسبت به مسافرت تشویق ننموده‌ام، چگونه علم و اطّلاع من می‌تواند از او اراده و اختیار را سلب نماید؟

علم پروردگار جهان هم نسبت به آن واقعه جزئی- مسافرت زید- از نظر حقیقت و ماهیّت علم، هیچ فرقی با علم ما ندارد[۴۳۵] همان‌طور که من نسبت به مسافرت زید، عالم هستم و علم من مطابقت با واقع دارد، آن مطابقت با واقع از زید سلب اراده و اختیار نمی‌کند، علم پروردگار متعال هم همین‌طور است «اللّه تعالی عالم بان زیدا سیسافر» از نظر ماهیّت و حقیقت علم، هیچ فرقی بین آن دو علم نیست و علم خداوند نسبت به اعمال بندگان باعث سلب اراده از آنها نمی‌شود.

مثال: ائمّه «علیهم السّلام» نسبت به حوادثی که برایشان پیش می‌آمده مسلّما عالم بوده و آن قضایا را می‌دانستند مثلا امیر المؤمنین «علیه السّلام» می‌دانسته که در شب ۱۹ ماه رمضان، آن حادثه برایش رخ می‌دهد، پروردگار متعال هم نسبت به آن، عالم بوده و از نظر نفس تعلّق علم به وقوع حادثه مذکور، بین علم خداوند «متعال» و علی «علیه السّلام» فرقی نیست- البتّه علم امیر مؤمنان از ناحیه

خداوند، ناشی شده-

سؤال: چطور و چگونه علم خداوند از ابن ملجم، سلب اراده می‌کند امّا علم امیر مؤمنان از آن شقی، سلب اراده نمی‌کند؟

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۷۷

آیا می‌توان گفت که چون خداوند متعال نسبت به آن حادثه، عالم بوده پس ابن ملجم، دیگر، اختیاری در آن حادثه و جنایت نداشته؟

هیچ فرقی بین آن دو علم نیست ۴۳۶] و همان‌طور که علم علی «علیه السّلام» از ابن ملجم، سلب اراده نکرده، علم پروردگار جهان هم نسبت به آن حادثه اصلا سلب اراده و اختیار ننموده لذا تعلّق علم خداوند به اعمال بندگانش نمی‌تواند باعث سلب اراده و قدرت از آنها بشود.

تذکّر: جبریّه از طریق مطابقت علم خداوند با واقع خواستند غیر ارادی بودن اعمال عباد را اثبات کنند، ما اکنون به وسیله همان دلیل، علیه خودشان استدلال و تمسّک می‌کنیم که:[۴۳۷]

إيضاح الكفاية ؛ متن ج ۱ ؛ ص۴۷۷

ال: شما- جبریّه- از چه طریقی و از کجا می‌دانید که علم، مطابقت با واقع دارد و آیا نباید ابتداء، خصوصیّات آن واقع برای شما مشخّص باشد؟

فرضا الآن فردی نسبت به مطلبی اطّلاع و التفات پیدا می‌کند شما از چه طریقی متوجّه می‌شوید آن علم با واقع، مطابقت دارد یا نه، آیا راهی غیر از بررسی خصوصیّات واقع دارید؟

واضح است که ابتداء باید «واقع» را تجزیه و تحلیل کنید سپس ببینید آن علم، مطابق با واقع هست یا نه اگر مطابق با واقع بود، دارای عنوان علم و الا عنوانش جهل هست.

به عنوان مقدّمه به ذکر مثالی می‌پردازیم که: فرضا شما در هنگام خروج از منزل، شخصی را مشاهده می‌کنید که در حال نواختن سیلی بر چهره فردی است آیا در این صورت با مشاهده آن وضع می‌توانید واقعیّت قضیّه را متوجّه شوید و آیا به مجرّد

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۴۷۸

مشاهده آن حادثه می‌توانید تشخیص دهید که ضارب، یک فرد ظالمی است و شخص مضروب، مظلوم واقع شده؟

خیر! اگر نواختن سیلی به عنوان ایذاء و اهانت به آن فرد باشد، عنوان ظالم و مظلوم تحقّق دارد امّا اگر آن ضربت به عنوان تأدیب یا نهی از منکر باشد دیگر عنوان ظلم برآن عمل منطبق نیست بلکه عنوان تأدیب، تحقّق دارد. پس باید خصوصیّات واقعه، برای شما مشخّص شود تا عنوان علم و مطابقت با واقع برآن قضیّه، منطبق شود و به مجرّد تحقّق عنوان «ضرب» نمی‌توانید بگوئید من نسبت به آن قضیّه، عالم هستم.

اکنون مثال مذکور را در محلّ بحث، جریان می‌دهیم که: قبل از بحث درباره ادلّه جبریّه، موضوعی را به صورت یک مطلب مسلّم و وجدانی بیان کردیم که:

بین حرکتی که یک انسان سالم و مختار، نسبت به دست خود انجام می‌دهد- تحریک الید- و بین حرکتی که از یک انسان مبتلا به ارتعاش- نسبت به دست او- مشاهده می‌شود وجدانا تفاوت هست و آن فرق، قابل مناقشه نیست.

اکنون ما از طریق علم و مطابقت با واقع علیه جبریّه، استدلال می‌کنیم که:

همان‌طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری ید انسان سالم دارد، همان‌طور نسبت به حرکت دست انسان مرتعش، عالم است هم می‌داند که من دستم را حرکت می‌دهم و هم مطّلع است که دست انسان مبتلاـ به ارتعاش، حرکت می‌کند و آن دو علم

برای خداونـد متعـال تحقّق دارد و هر دو هم مطـابق بـا واقع هست- و معنـای مطـابقت بـا واقع را تجزیه و تحلیل کردیم- ما وجـدانا «واقع» را بررسی کردیم که انسان مبتلا به ارتعاش به صورت اضطرار و اجبار، دستش حرکت می‌کند امّا انسان مختار و سالم با اراده و اختیار دست خود را حرکت می‌دهد اینجا است که ما نتیجه می‌گیریم که:

اگر علم خداونـد، مطـابق بـا واقع هست، واقعیّت امر در آن دو، متفاوت هست شـما که می‌گوئیـد علم، سـلب اراده و اختیار و ایجاد اضطرار می‌کند و شما که می‌گوئید حرکت ید مرتعش با حرکت ارادی، در اثر «علم» یکی می‌شود ما به شما- جبریّه-

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۷۹

می‌گوئیم که: اگر علم، بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع بما هو واقع منکشف بشود ما وقتی واقع را تجزیه و تحلیل نمودیم تا مطابقت و عـدم مطابقت، بررسـی شود، دیـدیم بین آن دو، تفاوت هست، یعنی از نظر واقعیّت، بین حرکت ارادی و اختیـاری فاعل مختار و بین حرکت یـد مرتعش، تفاوت هست پس اگر علم در هر دو قضـیّه، بخواهـد مطابق با واقع باشـد، لازمه مطـابقت علـم بـا واقـع، ایـن است که علم متعلّق به حرکت یـد مرتعش، همـان واقع را ارائه دهـد که عبـارت است از اضـطراریّت و علم متعلّق به حرکت یـد عن اختیار، واقعش را نشان بدهـد که عبارت از حرکت اختیاری و ارادی ید هست و چنانچه بنا باشـد به اراده و اختیار، فاعل مختار توجّهی ننمائیم «هـذا لیس بعلم». علم اگر بخواهـد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلا واقع را بررسی کردیم، واضح شد که وجدانا- و کاملا- بین آن دو حرکت، تفاوت هست پس اگر علم بخواهد متعلّق به عمل اختیاری من باشد، باید تأیید و تثبیت اراده نماید و چنانچه بخواهد مانع اراده شود و عنوان «اضـطرار» را ایجاد نماید آن‌وقت «نعوذ باللّه» علم خداوند متعال، جهل می‌شود و علم، تحقّق پیدا نمی‌کند بنابراین:

مسأله علم از طریق مطابقت با واقع از مؤیّدات مسأله اختیاریّت و ارادیّت است نه اینکه ایجاد اضـطرار و سـلب اختیار بکند پس دلیل دوّم جبریّه نه تنها کلام آنها را ثابت نمی‌کند بلکه می‌تواند دلیل محکمی علیه جبریّه باشد.

خلاصه: ما از راه احاطه علمی خداونـد متعال و مطابقت علم او با واقع- به ضـمیمه بررسـی واقع، برای احراز مطابقت- نتیجه گرفتیم که آن دو حرکت باید فرق داشته باشد در حرکت ید مرتعش، اضطرار، حاکم است و اضطرار، ایجاد حرکت می‌کند امّا در حرکت دست انسان سالم و مختار اصلا اضطرار وجود ندارد بلکه اراده و اختیار در تحریک الید مؤثّر است بنابراین:

دلیل دوّم جبریّه، نتیجه معکوس داد و نه تنها آنها بهره‌ای از آن نگرفتند بلکه ما علیه

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۸۰

جبریّه به آن، تمسّک کردیم.

دلیل سوّم جبریّه:

ادلّه و شـبهات قبلی آنهـا به طور صریح، مخـالف با وجـدان و بـداهت عقل بود لـذا در دلیل سوّم تنزّل نموده و تا حـدّی مخالفت با وجدان را کنار نهاده و گفته‌اند که:

از شـما می‌پـذیریم که حرکت یـد فاعل مختار، مسـتند به اراده هست و نمی‌توان وجـدان را کنار گـذاشت بلکه بین آن دو حرکت، کمال تخالف و تغایر هست لکن سؤال ما از شما این است که:

- دلیل سوّم جبریّه- انسان و فاعل مختار، اراده می‌کند حرکت ید، محقّق می‌شود امّا شما بگوئید منشأ آن اراده چیست؟

اراده که یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم بوده از کجا ناشی شده؟

اگر بگوئیـد آن اراده، مسـتند به اراده دیگری بوده، نقل کلام در اراده دوّم می‌کنیم که از کجا پیـدا شده، خودبه‌خود که تحقّق پیدا نمی‌کنـد اگر اراده سوّمی را مطرح کنیـد مجدّدا نقل کلام در آن اراده کرده و می‌گوئیم منشأ اراده سوّم چه بوده الی أن یتسـلسل و

تسلسل محال و یا لا اقل بطلانش مسلم است.

راه حل چیست؟

می‌گویند فقط برای شما یکی از این دو راه باقی مانده است:

الف: اراده شما که به حرکت ید، تعلّق گرفته، نفس آن اراده، غیر اختیاری است یعنی ابتداء یک امر اضطراری به نام اراده، تحقّق پیدا می‌کند و به دنبالش هم مراد، محقّق می‌شود مانند حرکت دست مرتعش که غیر ارادی است و نتیجه‌اش این است که اگر اراده، اضطراری شد، دیگر فرقی نمی‌کند که شما «فعل» را غیر اختیاری بدانید یا «اراده» را که منشأ فعل است زیرا بالاخره آن عمل خارجی ذاتا یک امر اضطراری می‌شود.

ب: اراده من و شما دارای علل و ریشه‌هائی است وقتی ما آن علل را ملاحظه کنیم

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۱

به اراده ازلیّه حق تعالی منتهی می‌شود یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده حق تعالی است بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلیّه باشد واضح است که چنانچه ارادهٔ اللّه متعلّق به اراده ما بشود امکان تخلّف ندارد و نتیجه‌اش این می‌شود که اراده ما اضطراری است و به اختیار خودمان نیست و قائل به جبر می‌گوید شما هریک از دو شق مذکور را انتخاب کنید برای ما نتیجه‌بخش و مفید است. و شاید بهترین دلیل جبریّه همین دلیل سوّم باشد.

پاسخ‌هائی نسبت به دلیل یا شبهه سوّم داده شده که بعضی از آنها اصلا قابل قبول نیست که اینک به توضیح آن پاسخ‌ها خواهیم پرداخت و در پایان، جواب قابل قبول را بیان می‌کنیم.

جواب اوّل: به جبریّه پاسخ داده شده که وقتی شما می‌خواهید عمل خارجی و آن حرکتی که از فاعل مختار صادر شده، متّصف به اختیاریّت کنید می‌گوئید: لانّه مسبوق بالارادهٔ زیرا فرق آن حرکت با حرکت ید مرتعش این است که حرکت دست مرتعش، مسبوق به اراده نیست امّا دیگری با تأثیر اراده بوجود آمده پس:

«الحرکهٔ الاختیاریهٔ، اختیاریهٔ لانها مسبوقهٔ بالارادهٔ و الاختیار». سپس که به نفس «اراده» توجّه می‌کنیم شما نمی‌توانید بگوئید اختیاریّت اراده و ارادیّت اراده به چیست بلکه اختیاریّت اراده به خودش هست و منشأ این است که فعل خارجی، اتّصاف به اختیاریّت داشته باشد امّا برای اینکه خودش متّصف به اختیار شود نیازی به علّت ندارد: پس اختیاریّت عمل خارجی به‌سبب مسبوقیّت به اراده هست امّا اختیاریّت اراده، مربوط و به ذات و نفس اراده هست که برای آن مثال‌های عرفی و غیر عرفی وجود دارد مانند:

الف: شما می‌گوئید «تحقّق الماهیّهٔ انّما هو بالوجود» بنابراین، ثبوت و تحقّق ماهیّت به وجود است امّا تحقّق نفس وجود به چیست؟ وجود ذاتا محقّق است و اصالت برای خود وجود است و تحقّق وجود، ارتباط به

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۲

شیء دیگری ندارد پس الماهیّهٔ متحقّقهٔ بالوجود امّا الوجود متحقّق بنفسه.

ب: اگر بنا باشد ظلمت و تاریکی برطرف شود باید چراغ و یا خورشید و یا امثال آن وجود پیدا کند تا فضای ظلمانی، منوّر شود امّا سؤال ما این است که نورانیّت شمس و چراغ به چیست؟

نورانیّت آنها ذاتی است مثلا خورشید ذاتا نورانی هست و نور سایر اشیاء مربوط به ذات آنها می‌باشد.

ج: مثال ساده و معروفی که بین مردم هم رایج است: چربی هر چیز از روغن است امّا چربی روغن از چیست؟

چربی روغن به خاطر خودش و مربوط به ذات آن هست و این مزیّت، ارتباطی به غیر ندارد.

سؤال: آیا پاسخ مذکور، نسبت به شبهه یا دلیل سوّم جبریّه قانع‌کننده هست؟

جواب: خیر! بلکه مغالطه و خلطی صورت گرفته و آن جواب از مسیر دلیل، منحرف شده.

توضیح ذلک: بحث مستدل و نظر جبریّه در آن دلیل این نیست که ارادیّت اراده به چه چیز است تا اینکه گفته شود ارادیّت آن مربوط به خودش هست و ...

جبریّه گفته‌اند مسلّما و بلا تردید، اراده، یک امر حادث است و امر حادث نیازمند به علّت موجده هست و همین اراده که به قول شما ارادیّتش به خودش هست از کجا حادث شده و منشأ حدوثش چیست و در امثله مذکور هم مطلب چنین است که:

شما می‌گوئید ماهیّت، به وجود، متحقّق است و اگر کسی سؤال کند تحقّق وجود به چیست شما می‌گوئید به خودش هست امّا چنانچه کسی سؤال کند که آن وجود از کجا ناشی شده، آن وجود ممکن که یک امر حادث و مسبوق به عدم است از کجا تحقّق پیدا کرده، آیا سؤالش باطل و بیهوده است؟

در همان مثال معروف: شما می‌گوئید چربی روغن مربوط به ذات خودش هست،

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۳

کسی نگفته که چربی روغن به‌سبب غیر خودش هست سؤال، این است که: روغن از کجا آمده و آن امر حادث مسبوق به عدم از کجا و به چه طریقی تحقّق پیدا کرده و علّت موجده آن چیست؟

خلاصه: پاسخ اوّل از شبهه و دلیل سوّم جبریّه صحیح نیست.

جواب دوّم: مربوط به مرحوم آقای آخوند می‌باشد که ۴۳۸]:

اراده، بدون مقدّمه، حاصل نمی‌شود بلکه نیاز به مبادی و مقدّمات دارد، ابتداء باید شیء مراد، تصوّر شود و مورد التفات قرار گیرد سپس توجّه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت محقّق شود و بعد هم شوق مؤکّد به نام اراده حاصل شود.

این‌چنین نیست که تمام مقدّمات اراده به صورت اضطرار، تحقّق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در اختیار خود انسان هست.

مثلا- شما می‌توانید در دنبال تصوّر فلان شیء- که گاهی هم تصوّرش غیر اختیاری است- تصدیق به فایده آن بکنید یا اینکه تصدیق به فایده و خواص آن ننمائید.

مثلا وقتی فلان موضوع محرّم در ذهن شما تصوّر شد، شما می‌توانید در مقام تصدیق، جهات مختلف آن را ملاحظه کنید که از یک طرف، آن عمل، دارای لذات حیوانی و خوشی‌های زودگذر است و از طرف دیگر، ذهن خود را متوجّه عقوبات اخروی آن کنید[۴۳۹] و مثلا- به این آیه «فَمَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَیْراً یَرَهُ وَ مَنْ یَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَرَهُ»[۴۴۰] توجّه نمائید که ناظر به این است که اگر انسان، عمل نیک یا بدی را به اندازه سنگینی «ذرّه» انجام دهد، نفس آن عمل را می‌بینند.

پس تمام مبادی و مقدّمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۴

غیر اختیاری باشد بلکه اراده به لحاظ مدخلیّت فاعل مختار و تکمیل مبادی یا عدم تکمیل مبادی آن، یک امر اختیاری و ارادی هست و نیازی نیست که آن را مستند به امر اضطراری و غیر اختیاری کنیم.

پاسخ مرحوم آقای آخوند هم نسبت به دلیل یا شبهه سوّم جبریّه، پذیرفته نیست زیرا:

مصنّف «ره» فرموده‌اند این‌چنین نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری باشد بلکه انسان می‌تواند مبادی را تکمیل کند یا اینکه مثلا بعد از تصوّر، تصدیق به فایده ننماید.

مثلا- وقتی فلان فعل حرام تصوّر شد، انسان می‌تواند تصدیق به فایده بکند و سپس جانب فعل آن عمل را ترجیح بدهد و هم می‌تواند تصدیق ننماید و ...

اشکال ما این است که ریشه و منشأ توانستن و قدرت شما چیست به عبارت دیگر چه سبب شده که شما بتوانید با اراده خود، یک طرف را انتخاب کنید لذا دلیل و شبهه جبریّه، اینجا مطرح می‌شود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب شما می‌شود لذا می گوئیم جواب مصنّف هم نمی‌تواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریّه باشد.

جواب سوّم: پاسخی هم مرحوم صدر المتألّهین در کتاب اسفار بیان کرده‌اند که:

افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت هست و از دو نظر باید آنها را بررسی نمود و هیچ‌گاه نباید آن دو را با یکدیگر مخلوط نمود:

الف: جهت عقلائی: ما می‌بینیم که عقلاء و شارع مقدّس به افعال اختیاری، توجّه و عنایت داشته و برای آن قانون، مدح، ذم، ثواب و عقاب، در نظر گرفته‌اند و در برابر مخالفت و موافقت هر موضوع و عملی استحقاق عقوبت و مثوبت مطرح است و هیچ‌کس در این مطلب نمی‌تواند مناقشه کند- جهت مذکور، ارتباطی به جنبه فلسفی بحث ندارد و نباید آن دو جهت را با یکدیگر مخلوط نمود- چیزی را که باید مورد دقّت قرار داد، عبارت است از:

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۵

ب: جهت فلسفی: یعنی جهت واقع‌بینی و واقع‌شناسی که در این جهت توجّهی به مردم، عقلاء ثواب و عقاب نیست- بلکه باید دید که واقعیّت و خصوصیّت فعل ارادی چیست.

فعل اختیاری انسان، یک واقعیّت از واقعیّات جهان هستی بوده و فلسفه هم برای کشف واقعیّات و پی بردن به حقائق جهان هستی می‌باشد.

اراده‌ای که در افعال اختیاری تحقّق دارد مسلّما و بلا اشکال یک صفت نفسانی و واقعی است نه یک امر اعتباری و تخیّلی و دارای امثال و اشباهی هم هست قبل از تحقیق درباره اراده، پژوهشی درباره مشابهات آن می کنیم سپس بحث خود را مرتبط با اراده خواهیم کرد.

یکی از امثال و اقران «اراده» صفت «حب» است که خصوصیّتش این است که قائم به نفس انسان هست و درعین‌حال، ارتباطی با متعلّق خودش یعنی شیء محبوب دارد چنانچه اصلا شیء محبوبی در عالم نمی‌بود صفت «حب» تحقّق پیدا نمی کرد البتّه محبوب‌ها متفاوت است بعضی دنیوی- مانند ریاست، پول و مقام- و بعضی مانند بهشت، اخروی است با توجّه به تجزیه و تحلیل، نسبت به صفت نفسانی حب، متوجّه سه امر می‌شویم:

۱- «محب» یعنی شخصی که صفت حب، قائم به نفس او هست. ۲- صفت نفسانی «حب». ۳- محبوب که حب و دوستی به آن، تعلّق گرفته و غیر از عناوین ثلاثه مذکور، واقعیّت دیگری نداریم.

سؤال: آیا صحیح است کسی سؤال کند که «حبّ» شما هم محبوب شما هست یا نه؟

جواب: اصلا موردی و وجهی برای پرسش مذکور نیست زیرا شیء چهارمی نداریم و معنا ندارد که نفس «حب» هم محبوب انسان باشد.

یکی دیگر از امثال و اقران «اراده» صفت علم است که یک «واقعیّت نفسانی و قائم به نفس انسان است در این مورد هم با سه عنوان، مواجه هستیم: ۱- علم ۲- عالم ۳-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۶

معلوم و چنانچه هیچ معلومی در عالم نباشد، علم تحقّق پیدا نمی‌کند زیرا علم از اوصاف ذات الإضافة هست تا شیء معلومی نباشد، علم، تحقّق پیدا نمی کند.

سؤال: لم یکون هذا الشّخص عالما؟

پاسخ سؤال، این است که او دارای صفت نفسانی علم هست.

لم یکون هذا الشیء معلوما؟

چون علم به آن تعلّق گرفته است.

سؤال دیگر: آیا می‌توان پرسش نمود که نفس علم شما هم معلوم شما هست یا نه؟

به عبارت دیگر، علم، صفت نفسانی قائم به ذات شما هست، آیا علاوه بر اینکه عنوان علمی دارد، معلوم شما هم هست یا نه.

جواب: ایشان فرموده‌اند اصلا مجالی برای پرسش مذکور نیست و ما فقط با سه عنوان، مواجه بودیم- علم، معلوم و عالم- اکنون که مختصر تحقیقی درباره دو صفت «علم و حب» نمودیم، بحث را در رابطه با «اراده» ادامه می‌دهیم که:

تمام مطالبی را که در مورد دو صفت نفسانی «علم و حب» بیان کردیم، شما در مورد «اراده» هم جریان دهید که:

تردیدی نیست که اراده هم یک صفت نفسانی واقعی و از اوصاف ذات اضافه هست یعنی شما نمی‌توانید بگوئید من اراده کرده‌ام امّا مرادی ندارم زیرا اراده، بدون ارتباط به مراد، تصوّر نمی‌شود. در مورد کسی که تصمیم گرفته فرضا به زیارت مرقد علیّ ابن موسی الرضا «علیه السّلام» برود- رزقنی اللّه و ایاکم إن شاء الله کرارا- با سه عنوان مواجه هستیم ۱- شخص مرید ۲- اراده‌ای که قائم به ذات و نفس مرید است ۳- مراد که همان زیارت است. و از نظر واقعیّت و حقیقت مطلب، عنوان چهارمی نداریم که کسی بتواند سؤال کند. آیا همان‌طور که زیارت حضرت، مراد شما بوده، نفس اراده شما هم که یک صفت نفسانی است، متعلّق اراده شما بوده است؟

همان‌طور که در باب علم و حب، بیان کردیم، وجهی برای سؤال مذکور، نیست

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۷

زیرا عنوان چهارمی نداریم که در پاسخ آن بیان کنیم. در باب «اراده» هم مطلب به همین نحو است. به عبارت دیگر، بین «حب و علم» و «اراده» فرقی نیست.

نتیجه: از نظر فلسفی و جنبه واقع‌بینی امر در مورد اراده با سه عنوان «مرید، مراد و اراده» مواجه هستیم و کسی نمی‌تواند سؤال کند آیا به اراده شما هم اراده تعلّق گرفته یا نه.

اظهار نظر در مورد فرمایش صدر المتألّهین «ره»: ایشان تحقیق خوبی انجام داده و تقریبا شصت درصد پاسخ جبریّه را بیان کرده‌اند امّا فرمایش ایشان کامل نیست زیرا:

ممکن است قائلین به جبر چنین بگویند که: صحیح نیست که سؤال کنیم آیا اراده هم متعلّق اراده قرار گرفته یا نه امّا جای این پرسش هست که:

اراده، یک صفت نفسانی قائم به نفس مرید است و مسلّما یک امر حادثی است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت، یک صفت نفسانیّه ازلیّه نیست بلکه انسان بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت می‌گیرد امّا اساس، منشأ و ریشه اراده مذکور چیست؟

آیا منشأ اراده در محدوده اختیار شما بوده یا اینکه اضطراری بوده است؟

پس وجهی برای سؤال به‌نحوی‌که صدر المتألّهین «ره» مطرح کرده‌اند، نیست و امّا به نحو اخیر می‌توان پرسش نمود و اشکال جبریّه را سریان داد. لذا است که می‌گوئیم صدر المتألّهین تقریبا شصت درصد از مسیر پاسخ شبهه جبریّه را طی کرده‌اند امّا آن جواب، کامل نیست و اینک به بیان پاسخ چهارم نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریّه می‌پردازیم که جواب کامل و قانع‌کننده‌ای هست:

جواب چهارم: پاسخ مذکور، وجدانی و مبرهن است بدون اینکه تردیدی برای انسان باقی بگذارد که: انسان، دارای دو نوع، عمل می‌باشد.

الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان- و مربوط به اعضاء و جوارح- می‌باشد مانند اکثر افعال انسان از قبیل أکل، شرب، ضرب، قتل و امثال آنها مثلا هر قدر، اراده

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۸

قتل شود تا آلتی موجود نباشد قتل، محقّق نمی‌شود.

البتّه بعضی از اعمال مانند قتل به واسطه و ابزار نیاز دارند و برخی احتیاج به آلت ندارد مانند حرکت الید مثلا شما اراده می کنید و دست خود را حرکت می‌دهید بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشید.

همان‌طور که مکرّرا گفته‌ایم بین حرکت ید انسان گرفتار ارتعاش و حرکت دست شخص سالم تفاوت هست و فرقش در این است که حرکت دست شخص سالم، مسبوق به اراده او می‌باشد امّا حرکت دست مرتعش، اضطراری است و چه‌بسا او اراده عدم می کند و از خداوند متعال می‌خواهد که دستش چنان حرکتی نداشته باشد امّا در اختیار او نیست و آن دست رغما لانفه حرکت می کند امّا حرکت اختیاری انسان، صددرصد، مسبوق به اراده هست و به اختیار انسان، حرکت می کند.

ب: برخی از اعمال هم مربوط به دائره نفس انسان هست و در خارج، مظهری ندارد.

سؤال: آیا اعمال خارجی و نفسانی در یک ردیف هستند یا اینکه تفاوت دارند؟

مثال: یکی از اعمال نفسانی انسان «تصوّر» می‌باشد معنای تصوّر، التفات و توجّه ذهنی نسبت به شیء متصوّر هست. به مجرّد تصوّر «انسان» مفهوم انسان در ذهن شما متصوّر می‌شود.

آیا تصوّر شما ارتباطی به شما دارد یا نه؟ مسلّما تصوّر، مربوط به شما هست و با عمل شما عنوان «متصوّر» و «متصوّر»، تحقّق پیدا می کند امّا آن تصوّر، فعلی نیست که خارج از دائره نفس باشد.

آیا تصوّر شما- مانند تصوّر و فکر درباره فلان موضوع- که یکی از اعمال نفسانیّه هست اختیارا تحقّق پیدا می کند یا اضطرارا؟ مسلّما و بداهتا تصوّر هم مانند حرکت ید، اختیاری است.

سؤال: ملاک اختیاری بودن «تصوّر» چیست و آیا اختیاری بودن تصوّر، مانند اختیاری بودن حرکت ید است و آیا همان‌طور که اختیاریّت حرکت دست به این است

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۸۹

که مسبوق به اراده باشد، ارادیّت تصوّر هم به این است که مسبوق به اراده باشد؟

هنگامی که کسی «اراده» می کند که دستش حرکت کند چندین مقدّمه باید محقّق شود مانند تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکّد.

آیا در باب تصوّر هم ابتداء باید «تصوّر» را تصوّر نمود، سپس تصدیق به فائده تصوّر نمود، بعد، میل و رغبت، نسبت به تصوّر پیدا شود و ...

واضح است که جواب، منفی می‌باشد زیرا انسان به‌هیچ‌وجه قبلا «تصوّرش» را تصوّر نمی کند تا آن‌گاه کسی نقل کلام در تصوّر دوّم کند و در نتیجه به تصوّرات غیر متناهی کشیده شود و مستلزم تسلسل یا اضطرار گردد.

واقع مطلب، این است که وقتی انسان می‌خواهد چیزی را تصوّر کند معمولا در گوشه‌ای می‌نشیند و مشغول تصوّر می‌شود بدون اینکه نیازی به مقدّمات مذکور داشته باشد.

آیا اعمال اختیاری نفسانی مانند تصوّر با اعمال خارجی مانند حرکت دست فرد مختار تفاوت ندارد.

تفاوت بین آن دو به این است که اختیاریّت عمل خارجی فاعل مختار به این است که مسبوق به اراده می‌باشد وقتی شما اراده حرکت دست را می‌نمائید جوانب آن را می‌سنجید و بعد از مقدّمات چهار یا پنج گانه، اراده محقّق می‌شود و شیء مراد جامه عمل

می‌پوشد امّا هنگامی که انسان می‌خواهد نسبت به امری «تصوّر» و التفات ذهنی بکند نیازی به مقدّمات مذکور ندارد و اصلا لزومی ندارد که ابتداء «تصوّر» را تصوّر نماید سپس تصدیق به فایده آن کند و ...

وجدانا آن مراحل و مقدّماتی که در تحقّق عمل خارجی لازم است در اعمال نفسانی اصلا لازم نیست بلکه:

خداونـد متعال قـدرتی به انسان عنایت کرده که می‌توانـد آن عمل نفسانی را محقّق نمایـد یعنی دهنـده قـدرت، ذات اقدس احدیّت است امّا مقتدر شما هستید که ایجاد و

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۰

خلق تصوّر می‌کنید، بدون اینکه دیگر اراده و مقدّمات آن لازم باشد و در «تصدیق» به فایده هم مطلب همان‌طور است که:

«تصدیق» عبارت از اذعان نفس است و انسان در تحقّق آن صـفت نفسانی اصلا اضطرار ندارد و چنانچه کسی بگوید من در تصدیق به فائـده، مجبـور بـودم، کلامـش مسـموع و مقبول نیست همـان‌طور که انسـان در تصوّراتش مختـار هست در تصـدیقاتش هم آزاد می‌باشـد و تحقّق تصـدیق، نیازی به اراده و مقـدّمات چهار یا پنـج‌گانه نـدارد یعنی لزوم و معنائی نـدارد که انسان، ابتداء تصدیق به فایده را تصوّر کند، سپس تصدیق به فایده تصدیق نماید و به دنبالش هیجان و رغبت برایش پیدا شود و ...

نتیجه: در تحقّق اعمال اختیاریّه خارجیّه، «اراده» و مقـدّمات آن لازم است امّا در اعمال اختیاریّه نفسانی نیازی به اراده و مقدّمات آن نیست بلکه بنـا بر همـان قـدرت الهی و همـان قـدرتی که خـالق متعال به نفس انسان، عنایت کرده- و نفخت فیه من روحی- انسان، قدرت خالقیّت، ایجاد تصوّر، تصدیق و ایجاد اعمال اختیاریّه نفسانی را دارد.

بـا توجّه به بررسـی مـذکور درباره تصوّر، دو نتیجه می‌گیریم: ۱- بلاـ اشـکال، تصوّر، عمل اختیاری انسان است و او، اضـطراری به تصوّر ندارد ۲- درعین‌حـال که آن عمـل نفسانی اختیاری هست امّا معنای اختیاریّت، این نیست که مسـبوق به اراده و مقـدّمات آن باشد.

اکنون که حقیقت امر درباره اعمال نفسانی مانند تصوّر و تصدیق برای شما مشخّص شد به ادامه بحث درباره «اراده» می‌پردازیم که:

همان‌طور که «تصوّر و تصدیق» از امور نفسانی هستند، اراده هم یک عمل نفسانی اختیاری است.

اگر اراده، یـک امر اختیـاری هست پس بایـد آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشـد و قبل از آن، اراده‌ای محقّق شـده باشـد.- پس شبهه یا دلیل سوّم جبریّه صحیح و به‌جا هست-

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۱

جواب: همـان‌طور که اشاره کردیم «اراده» ماننـد «تصوّر و تصـدیق» هست و همگی در یک صف، واقع شـده و جزء اعمال اختیاری نفسانی است یعنی همان‌طور که لزومی نـداشت که «تصـدیق» مسبوق به اراده و مقـدّمات پنج‌گانه باشد، در باب اراده هم مطلب به همان کیفیّت است یعنی وقتی اراده و مبادی آن- تصوّر شـیء مراد، تصـدیق به فایده مراد، میل و هیجان و رغت به آن و ...- محقّق شـد، اراده، تحقّق پیـدا می‌کنـد و نفس انسانی به علّت موهبت الهی، خلق اراده می‌کنـد و لزومی نـدارد که قبل از آن، اراده دیگری باشد تا اشکال تسلسل یا اضطرار، لازم آید- به‌طوری‌که جبریّه می‌گفتند-

اشکال: هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد.

جواب: چه دلیلی بر کلّیّت قاعده مذکور دارید؟

اگر مقصودتان این است که تمام افعال اختیاری خارجیّه که مربوط به اعضاء و جوارح هست باید مسبوق به اراده باشد، ما هم قبول داریم و آن را بـا مثـال توضیـح دادیم و چنـانچه مقصودتـان این است که تمام افعال، اعمّ از خارجیّه و نفسانیّه بایـد مسبوق به اراده باشند باید نسبت به آن، دلیل اقامه کنید تا ما بپذیریم شما به مجرّد ملاحظه اعمال خارجیّه مانند قیام، قعود، أکل و شرب نمی‌توانید بگوئید که اعمال نفسانی هم مانند «تصوّر، تصدیق و اراده» باید مسبوق به اراده باشند.

اشکال اخیر، نظیر همان کلام مغلطه‌گونه مادّیون است که:

می‌گویند هر موجودی نیاز به علّت دارد امّا جای این هست که ما از آنها سؤال کنیم:

اینکه می‌گوئید تمام موجودات، نیاز به علّت دارند اگر مقصودتان «موجودات ممکنه» هست ما هم قبول داریم که «ممکنات» محتاج به علّت هستند و چنانچه مقصودتان این باشد که «واجب الوجود» هم محتاج به علّت هست باید دلیل معتبر برآن اقامه کنید زیرا مفهوم واجب الوجود این است که او نیازی به علّت ندارد و او مسبوق به علّت نیست.

نتیجه: اراده، یک امر اختیاری نفسانی است و لزومی ندارد که مسبوق به اراده باشد

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۲

که شما- جبریّه- نقل کلام در آن اراده کنید تا در نتیجه، تسلسل یا اضطرار، لازم بیاید.

چگونه نفس انسان، قدرت خلّاقیت اراده دارد؟

مثال: شما به مهندسی مراجعه می‌کنید و از او تقاضا می‌کنید که نقشه جدید و بی‌نظیری که ابتکاری باشد، برایتان طرح کند او بر اثر درس، زحمت و تجربه، نقشه‌ای برای شما آماده می‌کند که بی‌نظیر است و قبلا در ذهنش تصوّر نشده منتها قدرت خلّاقیّت نقشه، برای آن مهندس با زحمت و درس خواندن، حاصل شده. خداوند متعال هم قدرتی به انسان داده است که می‌تواند اعمال نفسانی مانند تصوّر، تصدیق و اراده را بدون نیاز به زحمت، ایجاد نماید بنابراین اراده، مربوط به کارگاه و کارخانه نفس انسان هست و منشأ آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است.

اینکه در جواب سوّم گفتیم صدر المتألّهین «ره» شصت در صد از جواب شبهه سوّم جبریّه را بیان کرده‌اند و به چهل درصد آن، توجّه ننموده‌اند برای شما واضح شده که:

اراده انسان از کجا ناشی شده؟

صدر المتألّهین، اشاره‌ای به آن ننموده‌اند ولی با توضیحات ما مشخّص شد که همان پروردگاری که جهان هستی را خلق نموده، قدرتی به انسان عنایت نموده که بتواند تصوّر، تصدیق و اراده، خلق نماید بدون اینکه اضطراری در میان باشد.

خلاصه: اراده، امر اختیاری نفسانی است و درعین‌حال، مسبوق به اراده نیست تا تسلسل یا اضطرار، لازم آید بلکه ریشه و اساس آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت نموده.

تذکّر: تاکنون کلام مفوّضه و جبریّه را با ادلّه آنها بیان و ثابت کردیم که آن دو قول- جبر و تفویض- محکوم به بطلان است و اینک باید به بیان قول سوّم بپردازیم تا ببینیم از نظر علمی و با قطع نظر از تعصّب و ارشادات ائمّه «صلوات اللّه علیهم اجمعین» واقعیّت امر چیست زیرا مسأله مورد بحث، یک امر تعبّدی نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۳

ما ثابت کردیم که قول به جبر و قول به تفویض محکوم به بطلان است و نتیجه، این می‌شود که:

لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین

اعمال اختیاری و اعمال خارجی انسان که احکامی بر آنها مترتّب هست در عین این که با اراده انسان، تحقّق پیدا می‌کند و آن اعمال مسبوق به اراده هست- همان‌طور که در پاسخ مفوّضه گفتیم- باعث استقلال برای انسان نمی‌شود- بلکه نفس انسان با عنایت خداوند متعال، دارای قدرت خلاقیّت اراده می‌باشد- و بشر، استقلال در تأثیر ندارد و معنای استقلال را بیان کردیم که:

انسان می‌تواند تمام راه‌هائی را که موجب عدم تحقّق «فعل» می‌شود کنترل کند و تمام موانع ایجاد را برطرف نماید و هر چیزی که بخواهد مانع تحقّق فعل شود، انسان بتواند آنها را از بین ببرد و درعین‌حال، این امر به طور کلّی و مطلق در «ممکن الوجود» تصوّر

نمی‌شود زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش حدوثا و بقاء نیازمند به علّت هست و در هر لحظه‌ای محتاج افاضه علّت هست چگونه می‌تواند ادّعای استقلال کند و مانند مفوّضه بگوید من در ایجاد فعل و اثر، صددرصد مستقل هستم.

یکی از طرق و چیزهائی که موجب عدم تحقّق فعل می‌شود، عبارت از نبودن نفس فاعل هست، انسان- فاعل- نمی‌تواند نبود و عدم خود را مانع شود وجود و عدم فاعل در اختیار خود فاعل نیست لذا انسان و فاعل مختار نمی‌تواند ادّعای استقلال در تأثیر و ایجاد داشته باشد.

تذکّر: هیچ‌گاه نباید «استقلال» در فعل و «اختیاریّت» آن را با هم مخلوط نمود ما هم ادّعا می‌کنیم که افعال انسان، صددرصد اختیاری و ناشی از اراده می‌باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان هست و هیچ‌گونه نقصی در آن تصوّر نمی‌شود امّا درعین‌حال، استقلال در تأثیر هم برای انسان، ثابت نیست.

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۴

مفوّضه، ادّعای استقلال در تأثیر می‌کردند ولی ما برای انسان، اثبات اختیاریّت نمودیم نه اثبات استقلال بلکه به تمام معنا نفی استقلال می‌کنیم.

سؤال: اگر شما برای انسان، نفی استقلال- در تأثیر- می‌کنید لابد برای او در اعمال خارجی ادّعای شرکت می‌کنید که مثلا فلان عمل که در خارج، محقّق شده، دارای دو فاعل، بالاشتراک هست؟

جواب: خیر! معنای اشتراک، این است که دو نفر و دو عامل در عرض و رتبه واحد در ایجاد یک اثر، مؤثّر باشند مثل اینکه دو نفر با هم سنگی را از زمین برمی‌دارند که آن دو در عرض هم در برداشتن سنگ از زمین، مؤثّر می‌باشند. ما در باب اعمال اختیاری، چنان مطلبی را قائل نبوده و اصلا مسأله شرکت را مطرح نمی‌کنیم بلکه می‌گوئیم دو عامل و دو نیروئی که در ایجاد یک عمل اختیاری مؤثّر بوده، در طول یکدیگر و در دو رتبه، مؤثّر هستند به این ترتیب که یکی علّت وجود و قدرت فاعل بوده و در نتیجه «فاعل» و «قدرت آن» در حصول فعل، مؤثّر هستند پس علّت اوّلیّه، مستقیما با فعل و عمل خارجی ارتباط ندارد بلکه او فاعل را ایجاد و ابقاء نموده و به او قدرت، عنایت کرده به‌نحوی‌که اگر فاعل نمی‌بود و قدرت نمی‌داشت و اگر نمی‌توانست خلق اراده نماید، آن عمل خارجی، تحقّق پیدا نمی‌کرد بنابراین فاعل عمل خارجی، خود انسان- بالمباشرة نه بالاشتراک- هست.

یک مثال ساده: فردی است که دارای تخصّص در صنعت نسّاجی هست امّا آن متخصّص و مهندس، هیچ‌گونه امکاناتی ندارد، اگر کسی تمام امکانات را در اختیار او بگذارد او فرضا روزی هزار توپ پارچه، تولید می‌کند، در این صورت، مسأله طولیّت بسیار روشن است که ما در آن نساجی و تولید پارچه، دو فاعل بالمباشرة نداریم بلکه فاعل بالمباشرة، همان مهندس هست که کارخانه را راه‌اندازی و اداره می‌کند امّا درعین‌حال آن فردی که امکانات را در اختیار مهندس قرار داده در آن عمل مؤثّر بوده و اگر او آن امکانات را فراهم نمی‌کرد، روزانه هزار توپ پارچه تولید نمی‌شد پس آن

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۵

فرد، اعطاء قدرت نموده و آن مهندس هم از قدرت، بهره‌برداری کرده.

در محلّ بحث، خداوند متعال به ما قدرتی عنایت کرده تا بتوانیم با قدرت خود، اعمال و افعالی را ایجاد نمائیم و ...

یکی از تعبیرات بسیار جالب و مطابق با واقع، همان است که در نماز هم می‌خوانیم «بحول اللّه و قوّته اقوم و اقعد» یعنی قیام و قعود را به خودمان نسبت می‌دهیم امّا درعین حال می‌گوئیم به‌سبب نیروی الهی می‌نشینم و برمی‌خیزم به عبارت دیگر، فاعل بالمباشرة خودمان هستیم و نمی‌گوئیم «بحول اللّه یتحقّق القیام» بلکه می‌گوئیم من قیام و قعود می‌نمایم و فاعل قیام و قعود من هستم لکن آن اعمال استناد به حول و قوّه الهی دارد.

نتیجه: دقیق‌ترین نظر فلسفی این معنا را تأیید می‌کند که ائمّه دین «صلوات اللّه علیهم اجمعین» هم در زمان خود فرموده‌اند که «لا

جبر و لا- تفویض بل امر بین امرین»[۴۴۱] یعنی نه استقلالی در تأثیر داریم که قائل به تفویض می‌گفت و نه صددرصد اعمال را اسناد به خداوند متعال می‌دهیم به‌نحوی که من و شما نقشی در آنها نداشته باشیم که جبریّه معتقد بودند پس ما از قول به تفویض «استقلال» را و از کلام جبریّه «اسناد» به خداوند- بدون ارتباط به خودمان- را حذف نمودیم و با حذف آن دو برای شما واضح

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۶

شد که: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

همان‌طور که مشاهده کردید در بعضی از روایات از قائل به جبر «کافر» و از قائل به تفویض «مشرک» تعبیر کرده‌اند.

سؤال: چرا از مفوّضه به مشرک تعبیر شده؟

جواب: چون او «ممکن الوجود» را مانند پروردگار متعال، مستقل در تأثیر فرض کرده درحالی‌که ما معتقدیم «واجب الوجود» استقلال در تأثیر دارد نه ممکن الوجود.

و اینکه مفوّضه «ممکن» را در بقاء، غیر محتاج به علّت دانسته و او را مستقل فرض کرده، کانّ نظرشان این است که ممکن در بقاء «واجب الوجود» و مستقل در تأثیر هست و اعمالش هیچ ارتباطی به خداوند ندارد لذا او در مسأله استقلال، برای خداوند کانّ شریکی قائل شده- و هو مشرک- «و جعل غیر اللّه مستقلا کما انّ اللّه تعالی یکون مستقلا».

سؤال: چرا از قائل به جبر «کافر» تعبیر شده؟

جواب: شاید علّتش این باشد که جبریّه، تمام اعمال را مستقیما به خداوند، اسناد می‌دهند و اراده انسانها را به هیچ نحو در اعمال، مؤثّر نمی‌دانند و حتّی بالاتر، آنها می‌گفتند اشیاء، هیچ‌گونه تأثیری در خواصّ‌شان ندارند خلاصه اینکه آنها مستقیما تمام اعمال را مرتبط به خداوند می‌دانند لذا جای این سؤال و اشکال، پیش می‌آید که:

«ظلم» از نظر عقل، یک فعل قبیحی می‌باشد حال اگر ظلم که یک عمل خارجی است، تحقّق پیدا کرد به نظر آنها و لازمه کلام آنها این است که اصلا آن ظلم، مستند به «ظالم» نیست و مستقیما استناد به پروردگار جهان پیدا می‌کند پس هنگامی که ظلم و ستمی تحقّق پیدا می‌کند نعوذ باللّه فاعل آن، پروردگار جهان است و ارتباطی به من و شما و انسانها ندارد و بدیهی است که اگر کسی چنان مطلبی را قائل شود، محکوم به کفر است.

در بعضی از روایات چنین آمده «التفویضی یهود هذه الامّة».

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۴۹۷

نکته‌ای را قرآن کریم درباره یهود، بیان نموده که قول به تفویض هم تقریبا به آن برگشت می‌کند چون خداوند متعال درباره یهود چنین فرموده است: «وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَیْدِیهِمْ ...»[۴۴۲].

تفویضی هم مشابه آن معنا را قائل است که می‌گوید خداوند، عالم را احداث کرد و امّا در بقاء جهان، نیازی به خداوند نداریم و کانّ او بی‌کار است و قدرتی در بقاء عالم ندارد.

پس همان مغلولیّت ید که قرآن کریم درباره یهود بیان کرده، تفویضی هم به مشابه همان امر، قائل است البتّه خداوند در ادامه آن آیه چنین فرموده است: «وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ ...»[۴۴۳].

در بعضی از روایات چنین آمده است: «الجبری مجوس هذه الامّة».

می‌دانید که مجوسی‌ها معتقد هستند به طور کلّی دو چیز در عالم، مؤثّر است یکی اهریمن و دیگری یزدان یعنی تمام اعمال خیر را مستقیما مربوط به خداوند و اعمال شر را مستند به اهریمن می‌دانند کانّ جبریّه به چنان مطلبی قائل هستند که انسانها را در اعمالشان مختار نمی‌دانند بلکه ...

آیا سعادت و شقاوت از ذاتیّات انسان هست

مرحوم مصنّف در جلد اوّل کتاب- و در جلد دوّم- به مناسبتی که بحث طلب و اراده را مطرح نموده‌اند مطلب دیگری را هم بیان کرده‌اند که اصلا با موازین، منطبق نیست که خلاصه بیان ایشان در دو جلد کتاب، عبارت است از:

ابتداء ارادهٔ المعصیهٔ و به دنبالش معصیت از شخص عاصی تحقّق پیدا می‌کند اگر انسان دقّت کند، متوجّه می‌شود که ریشه اصلی اراده معصیت، مربوط به سوء سریره و

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۹۸

شقاوت ذاتی عاصی است و او به علّت سوء سریره به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبالش از او گناه سر زده و بدیهی است که در دنبال معصیت هم استحقاق عذاب و عقوبت، تحقّق پیدا می‌کند و همچنین طاعتی که از فردی محقّق می‌شود، مسبوق به اراده هست امّا ریشه اراده و علّت اصلی آن عبارت از سعادت و حسن سریره‌ای است که در آن شخص موجود است و سعادت و حسن سریره، برای آن فرد، یک امر ذاتی می‌باشد.

خلاصه: کسی که دارای سوء سریره هست، تمایل به معصیت و شخصی که دارای حسن سریره می‌باشد، تمایل به اطاعت پروردگار پیدا می‌کند.

مصنّف سپس دفع دخلی نموده که ابتداء باید بیان ایشان روشن شود تا جواب آن‌هم واضح گردد:

کسی نباید سؤال کند «لم جعل السّعید سعیدا و الشّقی شقیّا» زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که پرسش کنیم «لم جعل الانسان انسانا» همان‌طور که سؤال از علّت درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد در محلّ بحث هم سؤال از «ذاتی» معنا ندارد و «الذّاتی لا یعلّل» یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست و نیازی به علّت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید می‌کند از جمله:

الف: «... الشّقی من شقی فی بطن امّه و السعید من سعد فی بطن أمه ...»[۴۴۴] یعنی کسی که سعید است از همان اوّل و قبل از اینکه پا به این جهان بگذارد سعادت، همراه او هست و کسی که شقی هست، در بطن مادر و قبل از ولادت، شقاوت همراه او می‌باشد.

ب: «... عن ابی عبد اللّه (علیه السّلام) قال: النّاس معادن کمعادن الذّهب و الفضّهٔ فمن کان له فی الجاهلیّهٔ اصل فله فی الاسلام [۴۴۵] اصل».

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۴۹۹

یعنی مردم به منزله معادن طلا- و نقره می‌مانند یعنی مایه و طلای اصلی در آنها وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه اعمال و افعال، ظاهر می‌شود مانند معدنی که به مرور زمان مایه‌های باطنی آن استخراج می‌شود.

نتیجه: به نظر مصنّف، سعادت و شقاوت از مسائل ذاتی است و سؤال از علّت هم در مورد آنها مفهومی ندارد.

مرحوم مصنّف در جلد دوّم مطلبی را اضافه کرده‌اند که: اگر کسی سؤال کند که روی مبنای شما- مصنّف- انزال کتب و ارسال رسل فایده‌اش چیست جواب خواهیم داد که:

انزال کتب و ارسال رسل، نسبت به کسانی که دارای سعادت ذاتی هستند، عنوان «تذکّر» دارد- وَ ذَکِّرْ فَإِنَّ الذِّکْری تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِینَ ۴۴۶]- و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می‌باشند، اتمام حجّت می‌باشد- ... لِیَهْلِکَ مَنْ هَلَکَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَمِیعٌ عَلِیمٌ ۴۴۷]-

تذکّر: باید درباره فرمایش مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف تحقیق نمود تا مشخّص شود بیان ایشان صحیح است یا نه. البتّه واضح است که مبنای طلبه، این نیست که به «انظر الی من قال» توجّهی کند بلکه باید متوجّه «انظر الی ما قال» باشد و چه‌بسا شخص بزرگی که همگان در برابرش

إیضاح الکفایهٔ، متن ج ۱، ص: ۵۰۰

خاضع هستند امّا نسبت به مطلبی اشتباه کرده باشد «و لیس المعصوم الا من عصمه اللّه تعالی» و آن‌هم از دایره چهارده نفر تجاوز نمی‌کند پس ممکن است فردی با کمال عظمت علمی، نسبت به یک مطلب، دچار اشتباه شده باشد.

تاکنون ثابت کرده‌ایم که افعال اختیاری انسان، مربوط به اراده او می‌باشد و اراده هم با خلّاقیّت و قدرت نفس، حاصل می‌شود و معنای قدرت «ان شاء فعل و ان شاء لم یفعل» می‌باشد و نسبت قدرت به طرفین، علی‌السویّه است و این‌چنین نیست که کسی در اراده کار و فعلی، مجبور باشد خواه آن عمل، معصیت باشد یا اطاعت و عبادت.

در حقیقت، قسمتی از پاسخ مصنّف را بیان کرده‌ایم امّا بعضی از نکات و جهات کلام ایشان را باید نقد و بررسی نمود که:

ایشان فرمودند که: ۱- سعادت و شقاوت، ذاتی هست ۲- دلیلش را «الذّاتی لا یعلّل» بیان کردند ۳- بعضی از روایات را هم ناظر به مطلب و عقیده خود دانستند لذا باید معنای سعادت، شقاوت و «الذّاتی لا یعلّل» را توضیح دهیم که در نتیجه معنای آن دو روایت مورد استناد هم واضح گردد.

آیه و روایتی برطبق قاعده «الذّاتی لا یعلّل» وارد نشده بلکه یک مطلب عقلی و مسلّم هست:

سؤال: مقصود از ذاتی چیست؟

«ذاتی» در اصطلاح منطق در دو مورد استعمال شده:

الف: گاهی عنوان ذاتی را در کلّیّات خمس، استعمال کرده‌اند، می‌دانید سه قسم از کلّیّات خمس- جنس، فصل و نوع- ذاتی و دو قسمش عرضی است و مقصود از ذاتی- در باب کلّیّات خمس- ماهیّت و اجزاء ماهیّت می‌باشد.- در مقابل عرضی که شیء خارج از ماهیّت است که آن‌هم بر دو قسم است یعنی عرض خاص و عرض عام-

مثلاـ حیوان و ناطق، ذاتی انسان می‌باشد مجموع «حیوان ناطق» که عبارت از نوع است، ذاتی انسان است بنابراین ماهیّت بتمامها و همین‌طور کلّ جزء من اجزاء

إیضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۵۰۱

الماهیّت، عبارت از ذاتی شیء هست پس در کلّیّات خمس که شما ذاتی را ذکر می‌کنید از دایره ماهیّت و اجزاء ماهیّت تجاوز نمی‌شود.

ب: وقتی کلمه و عنوان ذاتی در منطق در باب برهان استعمال شود معنای وسیع‌تری پیدا می‌کند و علاوه بر ماهیّت و اجزای ماهیّت، لوازم ماهیّت هم عنوان ذاتی پیدا می‌کند مانند زوجیّت، نسبت به اربعه.

شما که می‌گوئید زوجیّت، لازمه ماهیّت اربعه است، مفهومش این است که وقتی اربعه را تصوّر می‌کنید، زوجیّت هم به عنوان یک لازم لا ینفک، ملازم با اربعه هست امّا زوجیّت، ماهیّت اربعه نیست بلکه لازمه ماهیّت آن می‌باشد.

پس بر ماهیّت، اجزای ماهیّت و لوازم ماهیّت، عنوان ذاتی منطبق است.

سؤال: مفهوم و معنای «الذّاتی لا یعلّل» چیست به عبارت دیگر چرا ذاتی نیاز به علّت ندارد.

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتداء به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم که قبلا هم به نحو مشروح، آن را بیان نموده‌ایم که:

هر محمولی را که برای یک موضوع ثابت می‌کنند از سه صورت، خارج نیست:

۱- گاهی جانب ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد. ۲- گاهی جانب عدم محمول برای موضوع ضروری است. ۳- و گاهی نه جانب وجود ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی موضوع هم با وجود محمول، سازگار است و هم با عدم آن.

از سه صورت مذکور کدامش نیازمند به علّت است؟

اگر محمول برای موضوع ضروری الثّبوت باشد به‌نحوی که امکان انفکاک، بین آنها نباشد در این صورت، نیازی به علّت وجود ندارد و معنا ندارد که کسی سؤال کند چرا آن محمول برای آن موضوع ثابت است زیرا محمول، ضروری الثّبوت است شما وقتی

می گوئید «الانسان انسان» یا «الانسان حیوان» اگر از شما سؤال شود مادّه و هیئت قضیه مذکور چیست خواهید گفت آن قضیّه، ضروریّه است یعنی ثبوت حیوانیّت برای انسان

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۵۰۲

ضروری است لذا وجهی ندارد کسی سؤال کند «لم جعل الانسان حیوانا» انسانیّت، قابل انفکاک از حیوانیّت نیست تا کسی از علّت آن سؤال کند و همچنین در قضیّه الانسان ناطق- پس قضیّه ضروریّه موجبه از دایره علّت و سؤال از علّت خارج است و همچنین قضیّه سالبه، وقتی می گوئید «الانسان لیس بحجر بالضّرورة» در این صورت، سؤال از علّت درباره حجریّت یا عدم حجریّت، مفهومی ندارد و انسان همیشه ملازم با عدم حجریّت است و این مطلب تازه و جدیدی نیست که علّت، آن را بوجود آورده باشد.

امّا در قسم سوّم یعنی آن جائی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدمش ضرورت دارد چنانچه شما محمول را برای موضوع، ثابت کردید، در این صورت، جای سؤال از علّت هست که کسی پرسش کند جانب ثبوت و عدم ثبوت محمول برای موضوع، علی‌السّویه بود امّا چه شد که جانب ثبوت، رجحان پیدا کرد- و یا چه سبب شد که جانب عدم ثبوت، رجحان پیدا کرد- لذا در باب ماهیّات ممکن الوجود می‌توان از علّت سؤال نمود.

جمع‌بندی: ۱- در قضیّه «الذّاتی لا یعلّل» ملاک عدم نیاز تعلیل مشخّص و واضح شد که بی‌جهت نمی‌توان گفت «الذّاتی لا یعلّل» ۲- ملاک عدم نیاز به علّت، ضروری الثّبوت یا ضروری العدم بودن محمول است ۳- ملاک مذکور در چهار مورد وجود دارد[۴۴۸].

۱- مجموع الماهیّت ۲- جنس الماهیّت ۳- فصل الماهیّت ۴- لازم الماهیّت و در غیر از موارد مذکور که مسئله ضروری الثّبوت و ضروری العدم، مطرح نبوده می‌توان از علّت، سؤال نمود مثلا- نمی‌توان سؤال کرد که «لم جعل الانسان انسانا» امّا می‌توان گفت «لم وجد الانسان» چون انسانیّت برای انسان، ضروری است امّا وجود، برای او ضرورت ندارد، ماهیّت انسان، نسبت به وجود و عدم، متساوی است و این‌چنین نیست که یکی از طرفین برای او ضرورت داشته باشد.

إیضاح الکفایة، متن ج۱، ص: ۵۰۳

نتیجه: الف: مقصود از «ذاتی» مشخّص شد. ب: نکته عدم نیاز ذاتی به علّت هم بیان شد. اکنون زمان آن رسیده که به اصل مطلب بپردازیم:

۱- معنای سعادت و شقاوت چیست ۲- آیا سعادت و شقاوت جزء ذاتیّات لا یعلّل است یا اینکه ربطی به آن ندارد.

معنای سعادت و شقاوت

مفهوم سعادت و شقاوت در محیط عقلاء و در محیط شرع، متّحد است امّا چون اغراض، مختلف است، آن اهداف، معنا را ممتاز می کند.

توضیح ذلک: «سعید» کسی است که به آمال و مقاصد خود برسد و «شقی» کسی است که نتواند خواسته‌ها و اهداف خود را تأمین نماید.

مفهوم «سعید» از دید و نظر مردمی که تمام توجّهشان به امور مادّی می‌باشد این است که انسان به تمام مسائل و امور زندگی اعمّ از جاه، مقام، تمتّعات و لذّات نائل شود و از نظر عقلای مادّی به چنان فردی «سعید» گفته می‌شود و در محیط شرع به کسی سعید، اطلاق می‌شود که توانسته باشد برای عالم آخرت، زاد و توشه‌ای تهیّه کرده و راهی به سوی بهشت داشته باشد و «شقی» کسی است که نتوانسته برای خود راهی به بهشت فراهم کند بلکه مسیری را انتخاب کرده که به دوزخ، منتهی می‌شود و لذا در روایات و همچنین قرآن چنین آمده است: «یَوْمَ یَأْتِ لا تَکَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیدٌ فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا فَفِی النَّارِ لَهُمْ فِیها زَفِیرٌ وَ شَهِیقٌ

... وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ ...»[۴۴۹].

خلاصه: اصل مفهوم سعادت و شقاوت در محیط شرع و از نظر عقلاء، واحد است امّا چون اغراض، مختلف است، سعادت در محیط شرع، یک معنا- حصول به بهشت- و سعادت در محیط عقلاء، معنای دیگری دارد که بیان کردیم.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۵۰۴

سؤال: آیا با توضیح و توجّه به معنای سعادت و شقاوت می‌توان گفت آن دو، مربوط به ماهیّت انسان یا مربوط به لوازم ماهیّت انسان یا از اجزای ماهیّت انسان هست؟ یا اینکه از آثار وجودی انسان می‌باشد که انسان در اصل وجودش نیازمند به علّت هست تا چه رسد به آثار وجودی و اموری که به تبع وجود انسان، حاصل می‌شود.

آیا همان‌طور که شما وقتی اربعه را تصوّر می‌کنید، زوجیّت هم متصوّر می‌شود، هنگام تصوّر ماهیّت انسان، مسأله سعادت و شقاوت در ذهن، نقش می‌بندد؟

به عبارت دیگر: سعادت و شقاوت- به این معنا که نتیجه‌اش حصول به بهشت و همچنین ورود در دوزخ باشد- از ذاتیّات است؟ اگر کسی بگوید، ممکن است، لازم ماهیّت باشد، پاسخ می‌دهیم که:

۱- ویژگی و خصوصیّت لازمه ماهیّت، این است که وقتی انسان، ماهیّت را تصوّر می‌کند از انتقال به ماهیّت، انتقال به لازم آن پیدا کند، از تصوّر ماهیّت، انتقال به تصوّر لازم پیدا کند.

۲- اصلا لازم ماهیّت، مربوط به وجود ماهیّت نیست اگر چیزی لازم ماهیّت شد، و آن ماهیّت اصلا در عالم، وجود هم پیدا نکرد، آن لازم برای ماهیّت ثابت است شما که می‌گوئید زوجیّت، لازمه ماهیّت اربعه هست- اربعه، ملزوم زوجیّت هست- اگر فرضا اربعه در عالم، وجود هم پیدا نکند باز زوجیّت، لازمه آن است و ارتباطی به وجودش ندارد پس دو خصوصیّت در لازم ماهیّت تحقّق دارد: الف: از تصوّر ملزوم و انتقال به ملزوم، انتقال به لازم پیدا می‌شود. ب: اصلا لازم ماهیّت، ارتباطی به وجود ندارد. ملزوم، وجود خارجی یا ذهنی پیدا بکند یا نکند، آن، لازمه ماهیّت ملزوم است.

سؤال: آیا در مورد سعادت و شقاوت، نسبت به انسان می‌توان چنان مطلبی را قائل شد و آیا وقتی شما ماهیّت انسان را تصوّر کردید حتّی برای یک مرتبه- قبل از آنکه وارد بحث فعلی شوید- از تصوّر ماهیّت انسان به سعادت و شقاوت، انتقال پیدا کرده‌اید و آیا ماهیّت انسان، شما را به مسئله سعادت و شقاوت کشاند؟

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۵۰۵

خیر! پس معلوم می‌شود سعادت و شقاوت هیچ‌گونه ارتباطی به ماهیّت انسان ندارد و الا چگونه می‌شود که انسان فرضا یک سال یا بیشتر منطق و فلسفه بخواند و در ماهیّت انسان بحث کند، ولی حتّی یک مرتبه هم انتقال به سعادت و شقاوت پیدا نکند پس:

اوّلا، تصوّر ملزوم، شما را منتقل به تصوّر لازم نمی‌کند.

ثانیا: آیا مسئله سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیّت انسان است که اگر انسانی هم وجود پیدا نکرد و خداوند به او لباس هستی نپوشاند باز هم عاقبت بهشت و دوزخ مطرح است و آیا انسان غیر موجود و انسانی که خلق نشده و در دایره تکلیف قرار نگرفته، او هم مسئله بهشت و دوزخ برایش مطرح است.

پرواضح است که حصول به بهشت و ورود به دوزخ، عاقبت انسان‌های موجود است نه عاقبت ماهیّت انسان و اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ذات و ماهیّت انسان هست پس باید مسئله دوزخ و بهشت، تابع وجود انسان نباشد و ملیاردها انسانی که موجود نشده‌اند باید دارای سرنوشت بهشت و دوزخ باشند. بدیهی است که سعادت، شقاوت، حصول به بهشت و ورود به دوزخ، اثر انسان، وجود انسان و اعمال اختیاری اوست که در قرآن کریم در آیه دیگر که تقریبا مفسّر و شارح همان آیه است چنین آمده: «وَ أَمَّا مَنْ خافَ مَقامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوى [۴۵۰] اگر آیه اخیر را ضمیمه آیه قبل- وَ أَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا ...- کنید

متوجه می‌شوید که معنایش این است که: سعادت، عبارت از خوف از مقام رب وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی می‌باشد، و «خاف» فعل است و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در ارادیّت و اختیاریّت دارد یعنی هرکس که با اراده و اختیار نسبت به مقام رب، خوف پیدا کرد و نفس خود را از خواهش‌های نفسانی بازداشت سعادتمند است و خوف از مقام رب وَ نَهَی النَّفْسَ عَنِ الْهَوی دو عمل وجودی و دو فعل اختیاری تابع وجود انسان است آیا ماهیّت انسان هم

إیضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۵۰۶

«نهی النّفس عن الهوی» پیدا می‌کند. و در آیه «فَأَمَّا مَنْ طَغی وَ آثَرَ الْحَیاةَ الدُّنْیا فَإِنَّ الْجَحِیمَ هِیَ الْمَأْوی ۴۵۱]» شقاوت هم معنا شده: یعنی کسی که طغیان و نافرمانی خداوند متعال را نماید و در مقام انتخاب و اختیار، زندگی فرومایه دنیا را برگزیند «فَإِنَّ الْجَحِیمَ هِیَ الْمَأْوی .

وقتی آیه مذکور را ضمیمه آیه «فَأَمَّا الَّذِینَ شَقُوا ...» نمائیم نتیجه گرفته می‌شود که:

شقاوت، عبارت از طغیان و اختیار حیات دنیا بر آخرت است- یعنی طغیان اختیاری که عمل وجودی انسان است و انتخاب دنیا که عمل وجودی انسان می‌باشد-

جمع‌بندی: سعادت و شقاوت، دو امر اختیاری و ارادی است و ارتباطی به ماهیّت، ذات و لوازم انسان ندارد و نمی‌تواند ارتباطی به «الذّاتی لا یعلّل» داشته باشد بلکه از امور حادثه بوده و محتاج به علّت هستند پس نمی‌توان سعادت و شقاوت را با مسئله حیوانیّت و ناطقیّت، مقایسه نمود.

چگونه مرحوم آقای آخوند به صراحت فرموده‌اند که سؤال از «لم جعل السّعید سعیدا و لم جعل الشّقی شقیّا» مانند سؤال از «لم جعل الانسان انسانا و لم جعل الانسان حیوانا او ناطقا» هست.

بحث روائی: فرض می‌کنیم روایت معتبری با آن مضمون وارد شده- البتّه تحقیقی در روایت ننمودیم- آیا آنچه که ما تاکنون درباره سعادت و شقاوت گفتیم با روایات مذکور، سازگار است یا نه.

روایات مذکور مسئله ذاتی، ذاتیّات و لوازم ماهیّات را نفی می‌کند زیرا اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیّت انسان باشد چرا در روایت تعبیر به «فی بطن امّه» شده و نباید چنان تعبیری شود و آیا الانسان حیوان یا الانسان ناطق یا الاربعهٔ زوج، ارتباطی به عالم وجود دارد؟ قبلا بیان کردیم که پاسخ سؤال منفی است.

إیضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۵۰۷

اگر مسئله سعادت و شقاوت هم مربوط به ذات و ذاتیات بوده چرا روایت، مسئله بطن ام را که یکی از مراحل وجود است مطرح نموده بلکه باید می‌گفت «السّعید سعید فی عالم ماهیّته» گرچه اصلا قدم به بطن ام نگذارد مانند زوجیّت که لازمه اربعه است و اگر اربعه وجود هم پیدا نکند زوجیّت، لازمه آن هست.

نتیجه: روایت مذکور که مسئله وجود- فی بطن ام- را مطرح کرده شاهدی علیه مصنّف «ره» است زیرا اگر مسئله ذات و ذاتیّات مطرح بود اصلا ارتباطی به عالم وجود نمی‌داشت و می‌بایست آن ملازمه و ارتباط در تمام عوالم حتّی قبل از وجود، تحقّق داشته باشد، همان‌طور که زوجیّت، ملازم با اربعه می‌باشد. «هذا اوّلا».

و ثانیا: اصلا معنای عبارت، آن نیست که در بدو نظر به اذهان من و شما می‌آید بلکه معنای آن چنین است که: به کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به دوزخ است از هنگامی که در شکم مادر می‌باشد به لحاظ سرنوشت بد آینده‌اش می‌توان نسبت شقاوت داد.

مثالی نسبت به سعادت و شقاوت دنیوی: فرض کنید بچّه‌ای اکنون به مدرسه می‌رود و پدرش نسبت به آینده و سعادت و شقاوت او فکر می‌کند امّا مخبر صادقی به او خبر داد که فرزند شما بعد از بیست و پنج سال مثلا یک پزشک متخصّص خدمتگزار خواهد شد،

از اکنون رفتار آن پـدر- به لحاظ سـعادت آینـده- با فرزنـدش تغییر خواهد کرد و او را سـعادتمند می‌بیند با اینکه باید بیست و پنج سال بگـذرد تا آن فرزنـد به آن مقام برسـد و برعکس اگر مخبر صادقی بگویـد آن فرزنـد در آینـده برای اجتماع مفید نخواهد بود بلکه یک عنصـر مضـرّی برای جامعه خود می‌شود، در این صورت، انسان از اکنون به لحاظ آینـده، او را شـقی و بدبخت می‌داند و نحوه رفتـارش بـا او به طرز خاصّی است بـا اینکه بین آن دو مثـال و آن دو فرد از نظر فعلیّت، فرقی نیست هنـوز بیست و پنـج سـال نگذشـته و بچّه گناهی مرتکب نشده، مسـئله مخالفت، عدم مخالفت، تحصـیل و عدم تحصیل مطرح نیست امّا انسان به لحاظ عاقبت یعنی به اتّکاء مخبر صادق، الآن یکی از آن دو را

خوشبخت و دیگری را شقی و بدبخت می‌داند.

در جنبه‌هـای دنیوی و سـعادت و شـقاوت اخروی هم مطلب، چنین است که: اگر انسـان، احساس کنـد و مخبر صادقی برایش خبری بیاورد که فلانی جزء گروه «وَ أَمَّا الَّذِینَ سُـعِدُوا ...» هست، الآن ما او را سعادتمند می‌دانیم درحالی‌که از اکنون نباید سعادتمند باشد چون هنوز ورود به بهشت تحقّق پیدا نکرده امّا شما می‌گوئید «عاش سعیدا» یعنی فلانی دارای زندگی سعادتمندانه بود و این چیزی، جز به لحاظ عاقبت و سـرانجام کار نیست فرضا اگر شـما در همین دنیا سلمان را سعادتمند و افرادی را که در مقابل او قرار گرفته‌اند شقی می‌دانید و بین آن دو فرق می‌گذارید پس چه تفاوتی بین سـلمان در دنیا و سـلمان در شکم مادر هست- بطن ام، اوّلین مرحله وجودی سـلمان است- هنوز که ورود به بهشت محقّق نشده واضح است که به لحاظ عاقبت و سرانجام کار «الآن» می‌گوئیم سلمان، سعادتمند است و اگر در هنگامی که سـلمان در شـکم مادر بود، مادرش می‌دانست ۴۵۲] که عاقبت او چنین است می‌گفت فرزنـدم سعادتمند است.

نتیجه: سـعادت و شـقاوت مربوط به مـاهیّت انسـان نیست. مثـال دیگر در کتاب ارشاد مفیـد «ره» چنین آمـده که: سالها قبل از واقعه کربلاء روزی عمر سـعد در مـدینه، حضـرت امام حسـین (علیه السّـلام) را دیـد و به او عرض کرد که: مردم محلّ سـکونت ما- اهل عراق- افراد نادانی هستند و خیال کرده‌اند که من قاتل شما خواهم بود و روی این جهت، اکنون نسبت به من متنفّر هستند و آیا مگر امکان دارد قتل شما به وسیله من انجام پذیرد امام (علیه السّلام) طبق نقل به او فرمودند که:

آنهـا نـادان نیسـتند بلکه نسبت به واقع، آشـنا هسـتند و عقیـده ایشان مطابق با واقع هست یعنی به لحاظ جنایتی که بعدا تحقّق پیـدا می‌کند، حق دارند الآن تو را سرزنش کنند سپس امام (علیه السّلام) به او فرمودند زندگی تو بعد از قتل من بسیار کوتاه است و

نصیب کمی از گنـدم «ری» خواهی داشت. پس نتیجه می‌گیریم که این مطلب، یک مسأله عقلائی است وقتی جمعی معتقـد شـدند که در آینـده، جنایتی از فردی تحقّق پیـدا می‌کند الآن از او متنفّر هسـتند و آثار شـقاوت را بر او مترتّب می‌کنند و مسأله شـقاوت و سعـادت در بطن ام هم همین‌طـور است که عمر سـعد وقـتی در بطن مـادر بوده به لحـاظ این که در پایـان، چنین جنـایتی را مرتکب خواهـد شـد، دارای عنوان «شـقی» بوده است پس در سـعادت و شـقاوت، مسـأله مـاهیّت و لوازم ماهیّت مطرح نیست و مؤیّـد معنای مذکور، روایت دیگر است که:

«عن ابن ابی عمیر قـال سألت ابا الحسن موسـی بن جعفر «علیهما السّـلام» عن معنی قول رسول اللّه «صـلّی اللّه علیه و آله» الشّـقی من شقی فی بطن امّه و السّعید من سـعد فی بطن امّه، فقال الشّـقی من علم اللّه و هو فی بطن امّه انّه سـیعمل اعمال الاشقیاء و السعید من علم اللّه و هو فی بطن امّه انه سیعمل اعمال السّعداء»[۴۵۳].

شقی کسـی است که هنگامی که در شـکم مادر است، خداونـد متعال می‌دانـد که او در آینـده به اختیار خود، عمل اشـقیاء را انجام می‌دهد پس سعادت و شقاوت در بطن ام به لحاظ این است که فرد در آینده گرفتار عمل اشقیا و سعداء می‌شود و ارتباط به ماهیّت

و لوازم ماهیّت و اشباه آن ندارد.

امّا روایت: «النّاس معادن ...»: معنایش این است که در انسانها مایه‌هائی موجود است مانند معادن که ذخایری دارند و بعد هم استخراج می‌شوند.

معنای روایت مذکور، این نیست که اعمالی که از انسانها صادر می‌شود از آن مایه‌ها سرچشمه می گیرد و غیر اختیاری است. به عبارت دیگر، اعمال مردم، بیانگر طرز تفکّر آنها و کاشف از عقیده ایشان است.

از چه طریقی می‌فهمیم که طرز فکر فلانی صحیح و مطابق با واقع هست یا نه اعمال

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۵۱۰

انسان هست که نشان‌دهنده طرز تفکّر او هست و اعمال شخص شقی، بیان‌گر این است که طرز فکر او صحیح نیست.

تذکّر: اعمال انسان و رسیدن به سعادت و شقاوت درعین‌حال که صددرصد اختیاری است امّا بعضی از علل و عوامل، انسان را به سعادت نزدیک و بعضی از آنها انسان را از سعادت دور می کند.

امّا آن عواملی که انسان را به سعادت نزدیک می کند، نیل به سعادت را غیر اختیاری نمی کند و آن علل که انسان را تا حدّی از سعادت، دور می کند این‌چنین نیست که اضطرار و اجباری برای انسان، ایجاد کند.

مثال: کسی که نطفه‌اش از حلال و با رعایت تمام آداب و سنن شرعیّه، منعقد شده بعد هم در دامان یک پدر متدیّن، تربیت یافته به سعادت نزدیک‌تر است و فردی که نطفه‌اش از غذای حرام تشکیل شده و در انعقاد نطفه او آداب و سنن شرعی رعایت نشده باشد و بعد هم در یک خانواده غیر مذهبی پرورش یافته از نیل به سعادت، مقداری دور است امّا از هیچ‌کدام سلب اراده و اختیار نشده.

البتّه چه‌بسا آن کسی که با زحمت بیشتر به سعادت، نائل می‌شود ارزش بیشتری داشته باشد به خاطر همان ملاک «افضل الاعمال احمزها»[۴۵۴].

زیرا او فاصله زیاد و مشکلات فراوانی را پشت سر گذاشته تا به سعادت نائل شده امّا به‌هرحال هیچ‌کدام از آنها به امر غیر اختیاری منجر نمی‌شود و ارتباطی به ذات، ماهیّت و لوازم ماهیّت نمی‌تواند پیدا کند.

بحث ما درباره طلب، اراده، سعادت و شقاوت پایان پذیرفت.

«به تاریخ لیله بیست و یکم رمضان سنه ۱۴۱۴ هجری قمری».

و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین.

إیضاح الکفایهٔ، متن ج۱، ص: ۵۱۱

الفهرس الموضوعی

فهرست موضوعی کتاب

إیضاح الکفایة، فهرست‌ج ۱، ص: ۱

[سخن ناشر]

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم انتشارات نوح تقدیم می‌نماید:

همزمان با طبع جلد ششم کتاب ایضاح الکفایة، فهرست مجموع مجلدات، تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود.

چند تذکر:

۱- نحوه تنظیم و استفاده از فهرست: ابتدا عناوین اصلی مجلدات کتاب به ترتیب حروف الفبا مشخص شده سپس به ترتیب بیان شارح کتاب ۴۵۵]- به ترتیب صفحات- مطالب و عناوین غیر اصلی آن بحث، تحت همان عنوان با ذکر شماره و صفحه کتاب، درج شده. مثلا تحت عنوان کلمه «اجتماع»[۴۵۶] تمام مطالبی که به نحوی به آن بحث، مربوط است درج گردیده. به عنوان مثال «تضاد احکام خمسه» در بحث اجتماع امر و نهی، مشخص شده و درعین‌حال، آدرس بحث «تضاد احکام خمسه» را هم در عنوان «تضاد» و هم در عنوان «احکام» می‌توان یافت.

۲- در پایان مطالب و مسائل هر عنوان اصلی، آدرس اکثر مطالب مربوط به آن عنوان را که در غیر از مبحث مخصوص خودش مطرح شده به ترتیب بیان مصنف قدّس سرّه و شارح، ذکر کرده‌ایم مثلاـ مصنف رحمه اللّه در پایان بحث اصول عملیه- بعد از اصالت الاحتیاط- شرط جریان اصل برائت ۴۵۷] را بیان نموده‌اند که ما آدرس آن را هم در عنوان «اصالت الاحتیاط» و هم در پایان عنوان اصل «برائت» و هم تحت عنوان کلمه «شرط» ذکر کرده‌ایم.

إیضاح الکفایة، فهرست‌ج ۱، ص: ۲

۳- خلاصه، اینکه در تحت هر عنوان اصلی، مطالب مربوط به آن به ترتیب بیان شارح و صفحات کتاب ذکر شده ۴۵۸].

۴- رجاء واثق داریم که با انتقادات و پیشنهادات خوانندگان گرامی، فهرست مزبور در چاپ مجدد کتاب، تکمیل خواهد شد.***

انتشارات نوح

إیضاح الکفایة، فهرست‌ج ۱، ص: ۳

فهرست تفصیلی مجلدات ایضاح الکفایة

إيضاح الكفاية، فهرست ج ۱، ص: ۵

إیضاح الکفایة، فهرست‌ج۱، ص: ۱۸

إیضاح الکفایهٔ، فهرست‌ج۱، ص: ۲۰

إیضاح الکفایة، فهرست‌ج۱، ص: ۳۳

إیضاح الکفایة، فهرست‌ج۱، ص: ۳۴

إيضاح الكفاية، فهرست‌ج۱، ص: ۳۵

إیضاح الکفایة، فهرست‌ج‌۱، ص: ۵۳

یقین قاعده یقین یا شک ساری ۵/ ۲۹۴

در جریان استصحاب، یقین و شک فعلی، معتبر است ۵/ ۳۴۸

قاعده ید ۶/ ۱۱۶

[۴۶۲]

---

[۱] (۱)- شرح حال مصنّف، طیّ مقاله‌ای توسّط استاد عالی‌قدر حوزه، حضرت حجّة السلام و المسلمین جناب آقای استادی تحریر و در ابتدای جلد چهارم کتاب ایضاح الکفایة درج شده.

[۲] (۲)- شمه‌ای از زندگانی پرثمر معظم له ابتدای جلد چهارم درج شده.

[۳] (۳)- برای حدود هفت صد نفر از طلاب محترم تدریس کرده‌اند.

[۴] (۱)- لازم به تأکید است که بحث ما درباره عرض- که در مقابل جنس، فصل، ذات و ذاتیات هست- می‌باشد.

[۵] (۲)- که خود به سه قسم، تقسیم می‌شود.

[۶] (۳)- موضوع، همان چیزی است که از عوارضش بحث می‌شود.

[۷] (۴)- که جمعا به شش قسم، منقسم می گردد.

[۸] (۱)- که به چهار نوع، تقسیم می‌شود.

[۹] (۱)- مرحوم مصنّف در مقام دفع خلط و اشتباه برآمده‌اند که به زودی بیان خواهیم کرد.

[۱۰] (۱)- البته به نکته مذکور هم اشاره شده.

[۱۱] (۱)- البتّه در صورتی که موضوع، موضوع کلّی علم باشد.

[۱۲] (۱)- قول مزبور به مشهور، نسبت داده شده و محقّق قمی« ره» هم آن را اختیار نموده‌اند-

[۱۳] (۲)- قول مذکور، مختار صاحب فصول« ره» می‌باشد.

[۱۴] (۳)- تعلیل لنفی الامرین و هما: موضوعیة ذوات الادلة و بوصف دلیلیتها لعلم الاصول توضیحه: ان البحث عن-- حجیة الخبر لیس بحثا عن عوارض الکتاب و الاجماع و العقل کما هو واضح سواء کانت بذواتها موضوعا ام بوصف دلیلیتها، و کذا لیس بحثا عن عوارض السنة ان ارید بها ما هو المصطلح عندهم من نفس قول المعصوم« علیه السّلام» او فعله او تقریره، اذ لیس الخبر نفس السنة حتی تکون حجیته من عوارضها، بل الخبر حاک عنها، فلا یرجع حجیة الخبر الی عوارض السنة بمعناها المصطلح سواء کانت السنة بذاتها موضوعا ام بوصف دلیلیتها کما هو واضح غایته. ر. ك: منتهی الدّرایة ۱/ ۱۶.

[۱۵] (۱)- با توجّه به این که مصطلح و معروف در باب سنّت، فعل، قول و تقریر معصوم« علیه السّلام» است.

[۱۶] (۱)- ر. ك: فرائد الاصول ۶۷.

[۱۷] (۱)- آنها مربوط به اشکال اوّل بود که توضیح هم دادیم.

[۱۸] (۱)-[الف: و لعل وجه التعبیر بالاولویة ان امثال هذه التعاریف کما سیأتی من المصنّف مکررا تعاریف لفظیّة لمجرد حصول المیز فی الجملة من قبیل تعریف السعدانة بانها نبت فلا تجب أن تکون جامعة مانعة لها العکس و الطرد فلا ینبغی اطالة الکلام فیها بالنقض و الابرام بل التعاریف الحقیقیة لا یعرفها الا اللّه العالم بکنه الاشیاء و حقائقها کما ستأتی منه الاشارة ... ر. ك: عنایة الاصول ۱/ ۱۲ ب: هذه الاولویة تعیینیة کالاولویة فی قوله تعالی i« وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ\»*E لفساد تعریف المشهور عند

المصنّف من وجوه ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۲۱].

[۱۹] (۲)- حیث ان مسألهٔ حجیهٔ الظن علی الحکومهٔ و الاصول العملیهٔ المتکفلهٔ لاحکام العمل الخالی عن الدلیل-- یتکل الیها الفقیه بعد استفراغ الوسع فی مدرک الحکم و الیأس عن الظفر به بتطبیقها علیه من دون ان یؤخذ فی طریق استنباط حکم اصلا فتعریف المشهور قاصر عن أن یشمل حجیهٔ الظن علی الحکومهٔ و الاصول العملیهٔ فلا بدّ من المصیر الی الاستطراد بخلاف تعریف المصنف مضافا الی ان الظاهر من أسامی العلوم المدونهٔ کونها اسامی للصناعات و الملکات کما یظهر ذلک لمن تتبع محاوراتهم. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۹.

[۲۰] (۱)- همین امر، باعث امتیاز تعریف ایشان نسبت به تعریف مشهور شده.

[۲۱] (۱)- معنای حکومت، این است که عقل در شرائط خاصّی حکم می‌کند که مظنّه، حجّیّت دارد- همان‌طور که حکم می‌کند« قطع» به نحو اطلاق، دارای حجّیّت است-

[۲۲] (۱)- ... و کذا الحال فی مسائل الاصول العملیهٔ العقلیهٔ کالبراءهٔ و الاشتغال و التخییر فی الشبهات الحکمیهٔ فانه لا یتوصل بها الی حکم شرعی، بل و بعض الاصول الشرعیهٔ کحدیث الرفع بناء علی اقتضائه مجرّد نفی الالزام بلا جعل للاباحهٔ فان نفی الالزام و ان کان شرعیا الا انه لیس حکما شرعیا و الا کانت الاحکام عشرهٔ لا خمسهٔ الا ان یراد من الحکم هنا ما یعمه، و هذه کلها تدخل فی علم الاصول علی تعریف المصنّف« ره» لانها ینتهی الیها المکلف فی مقام العمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۷.

[۲۳] (۱)- ثمّ ان تعیین انّ الواضع هو اللّه تعالی کما نسب الی أبی الحسن الأشعری و جماعهٔ فعلم عباده علیها بالوحی او بخلق الأصوات و الحروف فی جسم و اسماع ذلک الجسم واحدا او جماعهٔ او بخلق علم ضروری فی واحد او جماعهٔ محتجین بقوله تعالی i وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها\E فانّ الأسماء المراد بها العلامات بعمومها یشمل الألفاظ لکونها علامهٔ لمعانیها و التّعلیم فرع الوضع، او انّه هو البشر واحدا کان او اکثر، او انّ التّعریف حصل بالإشارهٔ و التردید بالقرائن کما نسب الی اصحاب ابی هاشم مستدلین بقوله تعالی i وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ \i-E رَسُولٍ إِلَّا بِلِسانِ قَوْمِهِ E حیث دلّ علی سبق اللغهٔ علی الارسال فلو کان الواضع هو اللّه تعالی لتقدم الارسال علیها لتوقّف البیان علیه فتأمل، او انه فی البعض المحتاج الیه فی التنبیه علی الجعل و الاصطلاح هو اللّه تعالی و فی الباقی هو البشر کما نسب الی ابی اسحاق الاسفرائینی مستندا الی انّ الواضع فی البعض المحتاج الیه لو لم یکن هو اللّه تعالی بل کان کله هو البشر لدار او تسلسل لتوقفه علی اصطلاح آخر فتدبر، امر موکول الی عهدتهم و لیس لنا طریق الی تعیینه و انّما المحقق انّ الضرورهٔ و الاحتیاج الی الاعراب عما فی الضمیر صار داعیا الی المکالمهٔ و المحادثهٔ. ر. ک: شرح الکفایهٔ الأصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۰.

[۲۴] (۱)- الظاهر عدم الفرق فی مجیء الاقسام بین الوضع التعیینی و الوضع التعینی غایهٔ الامر لحاظ العام و الخاص یکون فی الثانی لاجل الاستعمال الّذی هو المصحح لاعتبار الوضع. ثمّ انّ لحاظ الموضوع له تارهٔ یکون تفصیلیا و اخری یکون اجمالیا ببعض وجوه الملحوظهٔ و المراد بوجه الشیء ما یکون لحاظه ممیزا للموجه عمّا عداه و یکون النظر الیه نظرا الیه فی الجملهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۰.

[۲۵] (۱)- مصنّف« ره» بعدا بیان می‌کنند که وضع، موضوع له و مستعمل فیه حروف عام است نه خاص- مثال مذکور را نمی‌پذیرند-

[۲۶] (۱)- در قسمی که وضع عام و موضوع له خاص است.

[۲۷] (۲)- در قسمی که وضع عام و موضوع له هم عام است.

[۲۸] (۳)- ر. ک کفایهٔ الاصول محشّی ۱/ ۱۲.

[۲۹] (۱)- المشابهٔ للحروف شباههٔ افتقاریّهٔ او وضعیهٔ او معنویهٔ کاسماء الاشارات و الموصولات و غیرهما. ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۲۸.

[۳۰] (۱)- و نیز ر. ک عنایة الاصول ۱/ ۲۱.

[۳۱] (۲)- فعلا بحث را درباره حروف ادامه می‌دهیم و در پایان همین مبحث راجع به اسماء اشاره و ضمائر هم بحث خواهیم کرد.

[۳۲] (۱)- تا تشخص پیدا نکند موجود نمی‌شود.

[۳۳] (۱)- یا در مقام اخبار از آینده بگوئید« اسیر من البصرة الی الکوفة».

[۳۴] (۱)- و هو المحقّق التقی صاحب الحاشیة علی ما قیل او صاحب الفصول علی ما قیل ایضا ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۴۰.

[۳۵] (۲)- لان مناط الکلیة و هو قابلیة الانطباق علی الکثیرین موجود فی الجزئی الاضافی، فیرجع الامر الی ما افاده المصنف من کون الحروف موضوعة بالوضع العام و الموضوع له العام. ر. ک منتهی الدرایة ۱/ ۴۰.

[۳۶] (۱)- اگر همان معنای ذهنی را مجددا تصور کنیم یک وجود ذهنی دیگر پیدا می‌شود و همان‌طور که اخیرا توضیح دادیم وجود ذهنی متقوم به تصور است و اگر لاحظ و متصوّر واحد، صد تصوّر، نسبت به آن نماید، صد وجود ذهنی مختلف تحقق پیدا می‌کند.

[۳۷] (۱)- اوّلا من جهة تحقّق الاستعمال للحروف فی معانیها بلحاظ واحد بلا عنایة اصلا و ثانیا بان اللحاظین إن کانا موجودین فی آن واحد لزم اجتماع المثلین- و هو ممتنع- و ان کانا موجودین فی آنین ففی آن اللحاظ الاستعمالی لا لحاظ للمعنی الحرفی بالنحو الممیز له عن الاسم ... ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۲۵.

[۳۸] (۱)- کان الاولی ان یقول: الجزئی الذّهنی، لان المعنی الحرفی فی نفسه لیس کلیا طبیعیا و لو کان لا یکون بقید وجوده الذهنی کلیا عقلیا لان الکلی العقلی هو الطبیعی المقید بوصف الکلیة و تقییده باللحاظ غیر وصف الکلیة فلاحظ. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۲۶.

[۳۹] (۲)- فی« ب»: القاء. ر. ک: کفایة الاصول، طبع مؤسسه آل البیت ۱۱.

[۴۰] (۱)- و همچنین کلمه« الی» و انتهاء و ...

[۴۱] (۱)- در توضیح قول مرحوم مصنّف- مع انّه لیس لحاظ المعنی ...-

[۴۲] (۲)- الخبر فی الاصطلاح هو الکلام الذی یکون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه.

[۴۳] (۳)- و الانشاء کلام لیس لنسبته خارج کذلک ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۲۷.

[۴۴] (۱)- در این باره قبلا- در امر ثانی- به نحو مشروح، توضیح داده‌ایم.

[۴۵] (۱)- الظّاهر انّ قوله« کضرب» سهو من القلم او من النّاسخ و الصحیح ان یقال کزید فی المثال، مشکینی ره ر. ک حاشیه کفایة الاصول ۱/ ۲۰.

[۴۶] (۲)- ثم إنّه لمّا کان البرهان علی صحته شهادة الوجدان بحسنه، فالاولی أن یقال:« و لا معنی لحسنه الا صحته» فتدبر. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۵۵.

[۴۷] (۱)- طبق ترتیب عبارت مصنّف، قسم مذکور در ردیف سوّم باید قرار گیرد نه دوّم.

[۴۸] (۱)- لاستلزامه خلاف الفرض و عدم صحّة تقسیم اللفظ الی المهمل و الموضوع لاشتراک جمیع الالفاظ فی هذه الدّلالة مضافا الی انّه یلزم کون جمیع الالفاظ الموضوعة مشترکة فافهم ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم رشتی ۱/ ۱۶.

[۴۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۰] (۱)- حاصله ان ما هو المحال و هو خلو القضیة عن الموضوع بحسب الواقع فلیس بلازم و ما هو اللازم و هو خلو القضیة عن الموضوع الصناعی و هو الحاکی عن الموضوع الواقعی فلیس بمحال فان واقع کل شیء انما هو بحسبه« منه دام ظله».

[۵۱] (۲)- کما فی القضایا المتعارفة المستعملة فی العلوم و الصّناعات ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین

رشتی ۱/ ۱۷- طبع نجف-.

[۵۲] (۱)- عبارت« و علی هذا لیس من باب استعمال اللفظ بشیء» اشاره به فرض مذکور دارد.

[۵۳] (۱)- در مورد این فرض مفصّلا بحث کردیم و کلام صاحب فصول« ره» را مورد بحث قرار دادیم.

[۵۴] (۲)- عبارت« نعم فیما اذا ارید به فرد آخر مثله کان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی» مربوط به فرض مذکور است.

[۵۵] (۱)- مصنّف« ره» کلام خود را در مورد نوع بیان نموده‌اند امّا واضح است که نوع، خصوصیّتی ندارد و این« نوع» در مقابل صنف نیست بلکه از باب مثال است و بیان ایشان در صنف هم جاری است.

[۵۶] (۱)- قوله« و ان اطلق لیحکم علیه بما هو فرد کلیه و مصداقه ...».

[۵۷] (۱)- لان اعتبار ما یحدث بنفس الاستعمال فی المستعمل فیه یستلزم تقدم الشیء علی نفسه ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹.

[۵۸] (۱)- هذا مربوط بقوله السّابق بداهة ان المحمول علی زید فی زید قائم و المسند الیه فی ضرب زید مثلا هو نفس القیام و الضّرب لا بما هما مرادان فیقول و هکذا الحال فی طرف الموضوع ای فیکون الموضوع هو نفس زید بما هو هو لا بما هو مراد للّافظ و الاولی کان ذکر ذلک ذیل الدّلیل الثّانی قبل ذکر الدّلیل الثّالث. ر. ک عنایة الاصول ۱/ ۳۹.

[۵۹] (۱)- قوله« مع انّه یلزم کون وضع عامة الالفاظ ... کما لا یخفی».

[۶۰] (۱)- امّا لکون المتبادر هی الارادات الحقیقیة القائمة بالمتکلمین، و امّا لاستلزامه کون الموضوع له عاما فی جمیع موارد عمومیّة الوضع و هو کما تری. ر. ک منتهی الدّرایة ۶۷/ ۲.

[۶۱] (۲)- قوله« من انّ قصد المعنی علی انحائه من مقوّمات الاستعمال ...» طبق ترتیب متن کتاب می‌بایست این دلیل را اوّل ذکر می کردیم.

[۶۲] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۶۰.

[۶۳] (۱)- قوله« هذا مضافا الی ضرورة صحة الحمل و الاسناد ... بما هما مرادان» طبق ترتیب متن کتاب می‌بایست این دلیل را دوّم ذکر می کردیم.

[۶۴] (۱)- الشیخ الرئیس ابو علی الحسین بن عبد اللّه بن سینا الحکیم المشهور، احد فلاسفة المسلمین ولد سنة ۳۷۰ ه بقریة من ضیاع بخاری، نادرة عصره فی علمه و ذکائه و تصانیفه لم یستکمل ثمانی عشرة سنة من عمره الا و قد فرغ من تحصیل العلوم باسرها صنف کتاب« الشّفاء» و« النّجاة» و« الاشارات» و« القانون» و غیر ذلک مما یقارب مائة مصنف، و له شعر، توفی بهمدان یوم الجمعة من شهر رمضان ۴۲۸ ه و دفن بها(وفیات الاعیان ۲/ ۱۵۷ رقم ۱۹۰).

[۶۵] (۲)- المحقق خواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی الحکیم الفیلسوف ولد فی طوس عام ۵۹۷ ه، درس فی صغره مختلف العلوم و اتقن علوم الریاضیات و کان لا یزال فی مطلع شبابه سافر الی نیشابور و قضی فیها فترة ظهر نبوغه و تفوقه، باشر انشاء مرشد مراغة و أسس مکتبة مراغة، حضر درس-- المحقق الحلی عند مازار الفیحاء بصحبة هولاکو، کتب ما یناهز ۱۸۴ مؤلفا فی فنون شتی توفی ۶۸۲ ه و دفن فی جوار الامام موسی الکاظم« علیه السّلام»(اعیان الشیعة ۹/ ۴۱۴] کفایة الاصول طبع مؤسسة آل البیت ۱/ ۱۶.

[۶۶] (۱)- کما اذا کان اخباره بسعر کتاب الکفایة بدینارین مثلا کنایة عن سعر کتاب الجواهر فانه ح اراد معنا اجنبیا عن مضمون کلامه بحیث لا یکون شیء من مضمونه مرادا له. ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۷۲.

[۶۷] (۱)- ای المرکّبات.

[۶۸] (۲)- ای مفردات المرکّبات.

[۶۹] (۱)- مقالیهٔ او حالیهٔ و لو کـانت مقـدّمات الحکمـهٔ(و منه) یظهر أن فهم الوجوب النفسـی العینی التعیینی من صـیغهٔ(افعل) لا یقتضی کونها حقیقهٔ فیه لان فهم ذلک بواسطهٔ مقدّمات الحکمهٔ کما سیأتی بیانه إن شاء الله تعالی ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۴۲.

[۷۰] (۱)- ر. ک: قوانین الاصول/ ۱۳.

[۷۱] (۱)- الف: متعلّق بقوله« مجازا» یعنی صـحّهٔ السـلب علامهٔ کونه مجازا فی الجملهٔ إما فی الکلمهٔ- کما هو المشهور- او فی غیره کما یراه السّـکاکی و یأتی تفصیله ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۴۴.-- ب: قوله« فی الجملهٔ» در مقابل عبارت چند سـطر بعد از آن است یعنی- قوله« و التّفصـیل»- مصـنّف، ابتـداء، مطلب را اجمالاـ بیـان نموده و سـپس تفصـیلا توضـیح داده است و اگر عبارت را به نحو مذکور بیان کنیم بهتر از سایر معانی است.

[۷۲] (۱)- فیما اذا کان المحمول و المحمول علیه کلیا و فردا لا فیما اذا کانا کلیین متساویین او غیرهما کما لا یخفی. منه قدس سره. ر. ک حاشیه کتاب کفایهٔ الاصول محشّی ۱/ ۲۸.

[۷۳] (۱)- یعنی در مواردی که بین موضوع و محمول اتّحاد مفهومی یا ماهوی باشد- به‌نحوی که بیان کردیم.

[۷۴] (۱)- به‌نحوی که در بحث« تبادر» توضیح دادیم.

[۷۵] (۱)- البته در مواردی که محمول و محمول علیه- موضوع- کلّی و فرد باشـندماننـد« هذا الجسم ابیض» نه در مواردی که مثلا هر دو کلّی باشـند فرضـا اگر مـا جسم کلّی را موضـوع قرار دهیم و بگـوئیم« الجسم ابیض» در این صورت نسـبت بین جسم و ابیض عموم و خصوص من وجه می‌باشـد و معنای قضـیّه مـذکور این نیست که جسم، مصداق حقیقی ابیض است زیرا ما اجسام غیر ابیض هم داریم بلکه مفهومش این است که بین آن دو می‌تواند اتّحادی برقرار باشد.

[۷۶] (۱)- لعلّه اشارهٔ الی عدم تمامیّهٔ هذین الجوابین، لا فی التّبادر و لا فی عدم صحّت السلب ... ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۸۶.

[۷۷] (۱)- و قـد تخلّص بعضـهم عن هـذا الاشـکال بزیادهٔ قیـد من غیر تأویل أو زیادهٔ قیـد علی وجه الحقیقهٔ فی تعریف الاطراد فان الاطراد المذکور فی المجاز انّما هو بالتأویل و الاعتماد علی القرینهٔ فح یصـیر الاطراد مخصوصا بالحقیقهٔ و لا یوجد فی المجاز اصلا و ضعّفه بعضـهم بانّه ح یستحیل ان یصیر علامهٔ الحقیقهٔ لاستلزامه الدّور فان العلم بالحقیقهٔ ح یکون مقدما علی الاطراد و موقوفا علیه له فلو کان الاطراد طریقا مؤدّیا الیه فلا محالـهٔ یکون مقـدما و هـذا هو الـدور و لا یمکن التفصـی عنه بمثل ما ذکرناه فی التبادر و صـحّهٔ السـلب من التّغایر بین الموقوف و الموقوف علیه بالاجمال و التفصـیل ضـرورهٔ انه مع العلم بکون الاسـتعمال علی نهج الحقیقهٔ یطمئن النفس و لاـ یبقی مجـال لاستعلام حـال الاسـتعمال بالاـطراد أو بغیره و هل هـذا الا اسـتعلام حال المعلوم و طلب الحاصل و الیه اشار الاستاذ المحقق بقوله« و زیادهٔ قید ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵.

[۷۸] (۲)- یعنی و ان کان حقیقهٔ فی الکلمهٔ فهو اشارهٔ الی مذهب السکاکی.

[۷۹] (۳)- یعنی فی الکلمهٔ فهو بلحاظ مذهب المشهور] ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۴۶.

[۸۰] (۴)- امّا علی الثّانی فواضـح و امّا علی الاوّل فلان الاطراد من غیر تأویل یسـتلزم الحقیقـهٔ فالاطّراد ح یتوقف علی معرفهٔ الحقیقهٔ بالالتزام و الفرض انها یتوقف علیه فیدور. منه دام ظله ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵.

[۸۱] (۵ و ۶)- ر. ک ایضاح الکفایهٔ بحث تبادر ۱/ ۱۰۳.

[۸۲] (۵ و ۶)- ر. ک ایضاح الکفایهٔ بحث تبادر ۱/ ۱۰۳.

[۸۳] (۱)- در تبادر، مسأله علم(ارتکازی و تفصیلی) و(عالم و مستعلم) مطرح بود به خلاف محل بحث فعلی.

[۸۴] (۱)- الف: در بعضـی از کتب اصولی از جمله« فصول» و« قوانین» بحث مذکور مفصّـلا مطرح شده امّا مصـنّف، آن را در چند سطر بیان کرده‌اند.

ب:« و نـدانستیم که بـا این لفـظ صـلاهٔ نقـل شـده است بسوی این معنی مراد که ارکـان مخصوصه باشـد یـا مجازا اسـتعمال شـده یا

مشترک لفظی است میان دعا و ارکان مخصوصه و همچنین باقی احتمالات». ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۲۸.

[۸۵] (۱)- ثالثها التّفصیل بین العبادات و المعاملات بالثّبوت فی الاولی و النفی فی الثانیة و رابعها التفصیل بین الالفاظ الکثیرة الدوران کالصلاة و الزکاة و الوضوء و الغسل و الصوم و نحوها و بین ما لیس بهذه المثابة بالثبوت فی الاولی عبادة کانت او معاملة و بالنفی فی الثانیة کذلک و خامسها التفصیل بین عصر النبی و بین عصر الصّادقین ع و ما بعده فی النفی فی الاول و الثبوت فی الثانی و سادسها التفصیل بین الالفاظ و الازمان فقیل بثبوتها فی الالفاظ الکثیرة الدوران فی عصر النبی ص و بعدمها فیما] و فیما عداها فی عصر الصادقین ع و من بعدهما و هو فی الحقیقة راجع الی القول الرابع کما ان القول الخامس مرجعه الی التفصیل فی الحقیقة المتشرعة و بیان مبدأ ثبوتها ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۹.

[۸۶] (۱)- و ذلک مثل ما اذا قال احد ناولونی ولدی زیدا اذا ولد له جدیدا و لم تعیّن له اسم یدعی به و هذا امر واضح کثیر-- الوقوع بلا نکیر من الطبع ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۹.

[۸۷] (۱)- و فیه اوّلا منع التّبادر فی محاوراته و القدر الیقینی هو تحقّق ذلک فی محاورات المتشرّعة و ثانیا انّه علی تقدیر تسلیمه اعم من ثبوت الوضع التّعیینی المنشأ بالاستعمال کما هو مراده و انما یدلّ علی ثبوت العلقة الوضعیّة فی الجملة» مشکینی قدس سره» ر. ک حاشیه کتاب کفایه الاصول محشّی ۱/ ۳۲.

[۸۸] (۲)- بمعنی ان الفاظ العبادات کالصلاة و الزکاة و الحج و نحوها و هکذا بعض الفاظ المعاملات کالطهارة و الفسق و العدالة و الخلع و المباراة و نحو ذلک ... ر. ک عنایة الاصول ۱/ ۵۲.

[۸۹] (۱)- ای الوضع التعیینی المتحقق بنفس الاستعمال.

[۹۰] (۱)- سوره بقره، ۱۸۳.

[۹۱] (۲)- ... و اختلف فی المخاطب به علی قولین احدهما انه ابراهیم(علیه السّلام) ... و الثانی ان المخاطب به نبینا محمد علیه افضل الصّلوات ... ر. ک مجمع البیان ۷/ ۸۰.

[۹۲] (۳)- سوره بقره، ۲۷.

[۹۳] (۱)- مربوط به حضرت عیسی(علیه السّلام) است.

[۹۴] (۲)- سوره مریم ۳۱.

[۹۵] (۳)- ر. ک حاشیه کتاب کفایة الاصول محشّی ۱/ ۳۳.

[۹۶] (۱)- یعنی ثبوت الوضع التعینی فی خصوص الالفاظ التی یستعملها هو ممنوع بعد البناء علی عدم الوضع التعیینی و کان قوله« فتأمل» اشارة الی اشکال فی المنع المذکور فان استعمال الشارع تلک الالفاظ فی تلک المعانی فی مدة تقارب عشرین سنة مما یؤدّی الی حصول الوضع التعینی. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۵۱.

[۹۷] (۱)- همانطور که قبلا- بیان کردیم فرض مسئله، این است که: اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شدیم و با استعمالی از استعمالات شارع برخورد نمودیم ولی تاریخ استعمال برای ما مجهول بود یعنی ندانستیم که خطاب« صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه بوده یا بعد از ثبوت، در این صورت، وظیفه چیست؟

[۹۸] (۱)- بحث فعلی ما فقط درباره الفاظ عبادات است مرحوم مصنّف، بحث معاملات را در پایان همین امر مطرح نموده‌اند.

[۹۹] (۱)- لاعتراف الاعمّی- لو ثبت لدیه ان الشّارع استعملها مجازا فی الاعم- بصحّة استعمالها مجازا فی الصّحیحة ایضا، و اعترف الصّحیحیّ- ایضا لو ثبت لدیه انّه استعملها مجازا فی الصّحیح- بصحّة الاستعمال المجازی فی الفاسدة ایضا، فلا یتصوّر ح بینهما نزاع و لکن مع ذلک قیل بامکان تصویره.

[۱۰۰] (۲)- ای: تصویر الخلاف، توضیحه: انّ المنسوب الی شیخنا الاعظم الانصاری« قدّس سرّه» فی تقریب النّزاع- بناء علی عدم ثبوت الحقیقهٔ الشّرعیّهٔ- هو انّ العلاقهٔ المجازیّهٔ هل اعتبرت ابتداء بین المعانی اللغویّهٔ و بین المعانی الشّرعیّهٔ الصّحیحهٔ، ثمّ استعملت الفاظ العبادات فیما یعم الفاسدهٔ بالتّبع و المناسبهٔ لیکون من قبیل سبک مجاز فی مجاز؟ ام اعتبرت ابتداء بینها و بین المعانی الشّرعیّهٔ الجامعهٔ بین الصّحیحهٔ و الفاسدهٔ؟

فعلی الاوّل تحمل الالفاظ مع القرینهٔ الصّارفهٔ عن المعانی اللغویّهٔ و عدم قرینهٔ معیّنهٔ لاحد المعنیین علی الصّحیحهٔ، و علی الثّانی تحمل کذلک علی الاعم.] ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۱۰۳.

[۱۰۱] (۱)- به زودی درباره مسلک او توضیحاتی خواهیم داد.

[۱۰۲] (۱)- و ممکن است اعمی باشد.

[۱۰۳] (۱)- هو القاضی ابو بکر محمد بن الطیب البصری البغدادی المالکی الاصولی المتکلم کان مشهورا بالمناظرهٔ و سرعهٔ الجواب توفی سنهٔ ۴۰۳ ه ببغداد،« الکنی و الالقاب: ۲/ ۵۵ ...) ر، ک: کفایهٔ الاصول طبع مؤسسه آل البیت(علیهم السّلام) ۲۳.

[۱۰۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۰۵] (۱)- قضاء اعمّ از اداء است

[۱۰۶] (۱)- و ذلک للقطع بعدم الاشتراک اللفظی بین الصحاح او بین الاعم منها و من الفواسد فلا بدّ من ملاحظهٔ قدر مشترک حتی یوضع اللفظ بازائه لیصیر من قبیل الوضع العام و الموضوع له العام او بازاء خصوصیّاته لیصیر من قبیل الوضع العام و الموضوع له الخاص. ر. ک شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۳.

[۱۰۷] (۲)- در بحث« نهی از عبادات و معاملات» به نحو مبسوط درباره صحّت و فساد توضیح خواهیم داد.

[۱۰۸] (۱)- و بسیار مناسب بود که آن مقدّمه را همین‌جا بیان می‌کردند.

[۱۰۹] (۲)- بنا بر مذهب مشهور.

[۱۱۰] (۳)- دلیلش را در صفحه ۱۷۲ بیان خواهیم کرد و اگر کسی موضوع له را هم خاص بداند، باید برای الفاظ عبادات، قدر جامعی تصوّر کند زیرا همان فرد هم« وضع» الفاظ را عام می‌داند لذا باید یک معنای کلّی تصوّر کند.

[۱۱۱] (۱)-[الف: هذا الاشکال مذکور فی تقریرات درس شیخنا الاعظم« قدّس سرّه» ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۵۶ ب:« الاشکال» مبتدا است و بعد از ده سطر، خبر آن- مدفوع- خواهد آمد.].

[۱۱۲] (۱)- یعنی سه اشکال بیان می‌کند.

[۱۱۳] (۱)- الف: ناهی از فحشاء و منکر ب: معراج مؤمن ج: قربان کلّ تقی.

[۱۱۴] (۱)- نظر دیگر، این است که غسل و وضوء مانند نماز، خودشان مأمور به هستند و مسأله طهارت باطنیّه و سبب و مسبّب مطرح نیست. البتّه در فقه باید این مطلب را تحقیق نمود.

[۱۱۵] (۱)- و حتّی عنوان صلات نزد اعمّی هم تحقّق ندارد گرچه او نماز فاسد را هم نماز می‌داند ولی نمازی که صورت صلاتی نداشته باشد نزد او هم عنوان صلات برآن منطبق نیست.

[۱۱۶] (۱)- لعلّه اشارهٔ الی انّ المجازیّهٔ انما تلزم بناء علی کون الارکان مقیدهٔ بعدم انضمام شیء معها هی المسماهٔ، و امّا اذا کانت لا بشرط، فتکون منطبقهٔ علی الصّلاهٔ المأمور بها، کانطباق المطلق علی المقید فتأمل. ر. ک منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۱۸.

[۱۱۷] (۱)- لانّ التّردد و الجهل خلاف حکمهٔ الوضع و هی افهام الاغراض، فانّ تعین الموضوع له و العلم به معتبر فی افهامها. ر. ک منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۲۰.

[۱۱۸] (۱)- مجاز در کلمه.

[۱۱۹] (۱)- نماز فاسدی که فاقد بعضی از اجزاء هست در صورت و شکل، شبیه نماز صحیح است.

[۱۲۰] (۲)- اثر نماز ده‌جزئی فرد حاضر با اثر نماز هفت جزئی شخص مسافر مشترک است.

[۱۲۱] (۳)- طبق کلام سکاکی.

[۱۲۲] (۴)- طبق بیان مصنّف فی قوله« بل یمکن دعوی صیرورته ...».

[۱۲۳] (۱)- ... بحقهٔ الاسلامبول- و هی مائتان و ثمانون مثقالا- ر. ک عروهٔ الوثقی: فصل فی المیاه.

[۱۲۴] (۲)- الوزنهٔ: المرّهٔ من وزن ... و عند اهالی لبنان ثلاثهٔ ارطال. ر. ک: المنجد.

[۱۲۵] (۱)- فرق اجمال و اهمال این است که در اجمال، غرض متکلّم به این تعلّق گرفته که مرادش را اجمالا- بگوید ولی در اهمال، مولا غرضی ندارد، نه غرضش متعلّق شده که بیان کند و نه غرضش متعلّق به عدم البیان است.

[۱۲۶] (۱)- البتّه فساد نمازش نباید نسبت به اجزاء و شرائطی باشد که در تسمیه نماز اعتبار دارد.

[۱۲۷] (۱)- و لعلّه اشارهٔ الی ان مرجع البرء و عدم البرء هو الی الحکم الشّرعی فمع البرء لا امر شرعا بالوفاء و مع عدمه یکون الامر به باقیا علی حاله الا- ان الانصاف انها مع ذلک لیست هی بثمرهٔ مهمهٔ علی نحو یعقد لاجلها مثل هذا المسألهٔ الجلیلهٔ ر. ک عنایهٔ الاصول ۱/ ۸۳.

[۱۲۸] (۱)- یعنی نمازی که به بعضی از اجزاء یا شرائط آن اخلال وارد شده، البتّه اخلال نباید نسبت به اجزاء یا شرائطی باشد که در تسمیه نماز اعتبار دارد فرضا اگر اخلال به رکن وارد شود بنا بر قول اعمّی هم صحّت سلب دارد.

[۱۲۹] (۱)- اشارهٔ الی ان الاخبار المثبتهٔ للآثار و ان کانت ظاهرهٔ فی ذلک لمکان اصالهٔ الحقیقهٔ و لازم ذلک کون الموضوع للاسماء هو الصحیح ضرورهٔ اختصاص تلک الآثار به الا انه لا ثبت باصالتها کما لا یخفی لاجرائها العقلاء فی اثبات المراد لا فی انه علی نحو الحقیقهٔ او المجاز فتأمل جیدا. من الماتن قدس سره ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۷۲.

[۱۳۰] (۱)- و لعله اشارهٔ الی ضعف قوله« الا انها قابلهٔ للمنع» فان المصنف اذا راجع وجدانه بعد ما تتبع اوضاع المرکبات العرفیهٔ و العادیهٔ و استقرأها و فرض نفسه واضع اللفظ لمعنی مخترع مرکب یجد من نفسه فی مقام الوضع عدم التخطی عن الوضع لما هو المرکب التام کما ذکر صاحب التقریرات و علیه فلا یبقی وجه لقوله« الا انها قابلهٔ للمنع». ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۹۰.

[۱۳۱] (۱)- صحیح نیست بگوئیم« الصّلاهٔ الفاسدهٔ کصلاهٔ الحائض لیست بصلاهٔ».

[۱۳۲] (۱)-« الکافی ۲/ ۱۸ باب دعائم الاسلام من کتاب الایمان و الکفر، الخصال: ۲۷۷/ ۲۱ باب الخمسهٔ، عوالی اللآلی ۱: ۸۲/ ۴، و لم نعثر علی حدیث فیه التّتمهٔ التی تلیه و توجد احادیث کثیرهٔ بمضمونها، راجع البحار ۲: ۲۰۷ باب انه لا تقبل الاعمال الا بالولایهٔ».

ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی- به حاشیه مشکینی« ره»-:

طبع: منشورات دار الحکمهٔ« قم» ۱/ ۱۹۰

[۱۳۳] (۱)- کافی ۳/ ۸۸- باب جامع فی الحائض و المستحاضهٔ-

[۱۳۴] (۱)- طبق مبنائی که توضیح دادیم گرچه آن مبنا از مسلمات نیست.

[۱۳۵] (۱)- ای بفعل الصلاهٔ.

[۱۳۶] (۲)- گرچه در آن نماز به اموری اخلال نماید که عرفا به عنوان صلات مضر نیست.

[۱۳۷] (۳)- لعله اشارهٔ الی: انه لا محذور فی الالتزام بالحرمهٔ الذاتیهٔ للعبادهٔ علی الحائض کما اختاره المصنّف علی ما هو ببالی فی کتابه شرح التبصرهٔ، فالعمدهٔ فی الجواب عن الاستدلال بهذه الروایهٔ هی: دعوی ظهور خطاب« دعی الصّلاهٔ ایام اقرائک» فی المانعیهٔ، کما ثبت ذلک فی امثال هذا النهی ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۴۹.

[۱۳۸] (۱)- در مباحث بعدی می‌خوانیم که مقصود از کراهت در عبادت، اقلّیّت ثواب است.

[۱۳۹] (۱)- ... و حاصل جواب المصنّف« قده» عن هذا الاستدلال هو: انّ تعلّق النذر بالصحیح و ان کان یستلزم الاشکالین المتقدمین لکن لیس مقتضاه وضع اللفظ شرعا للاعم کما هو المدعی، اذ لو فرض وضع اللفظ له و قصد النّاذر خصوص الصلاهٔ الصحیحهٔ لم ینعقد النذر ایضا فامتناع نذر الصلاهٔ الصحیحهٔ لا یکشف عن الوضع للصحیح اصلا و ان کان غرض المستدل اثبات الوضع للاعم لسبب الاستعمال فیه فی باب النذر استنادا الی کون الاصل فی الاستعمال الحقیقهٔ، ففیه ما مر مرارا من انّ الاستعمال اعم من الحقیقهٔ ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۵۱.

[۱۴۰] (۲)- یعنی خواندن نماز در حمّام، بعد از نذر.

[۱۴۱] (۱)- هذا جواب عن خصوص لزوم المحال و هو جواب متین(و محصله) ان النذر قد تعلّق بالصحیح لو لا النذر و من المعلوم ان الفساد الناشی من قبل النذر لا ینافی الصحیح لو لا النذر. بل یجتمعان فی شیء واحد و فی حال واحد فلا یلزم من فرض وجود الصحیح عدم الصحیح فان الصحیح الذی تعلق به النذر باق حتی بعد النذر.

[۱۴۲] (۲)- هذا جواب عن خصوص عدم الحنث علی الصحیح ای و مما ذکرنا فی جواب لزوم المحال ینقدح الجواب عن ذلک ایضا فان النذر قد تعلق بالصحیح لو لا النذر ای بصلاهٔ لو لا تعلق النذر بترکها فی ذلک المکان المکروه لکانت صحیحهٔ و الصحیح الکذائی امر میسور حتی بعد النذر لما عرفت من اجتماعه مع الفساد الناشی من قبل النذر فی شیء واحد و فی حال واحد فیحصل به الحنث ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۹۷.

[۱۴۳] (۳)- ای و لو مع النذر و لکن صحته کذلک مشکل لعدم کون الصلاهٔ معه صحیحهٔ مطلوبهٔ فتامل جیدا.« من الماتن قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۷۹.

[۱۴۴] (۱)- لعله اشارهٔ الی: ان الاختلاف فی المصداق مبنی علی ان یکون هناک مفهوم مبین عند الشرع و العرف و هذا-- غیر ظاهر، لقوّهٔ احتمال کون الاختلاف بینهما فی نفس المفهوم فلا مجال ح للتخطئهٔ فی المصداق فتدبر.

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۵۶.

[۱۴۵] (۱)- برای توضیح بیشتر به صفحه ۱۷۴ رجوع نمائید.

[۱۴۶] (۲)- و همچنین اگر در مورد شرطی تردید نمائیم که آیا برای مأمور به شرطیّت دارد یا نه.

[۱۴۷] (۱)- زیرا شرط تمسّک به اطلاق، این است که عنوان مطلق، محرز باشد و تردید ما در یک قید اضافی باشد مثلا اگر شک کنیم که در عتق، قید ایمان معتبر است یا نه می‌توان به اطلاق« اعتق رقبهٔ» تمسّک نمود و گفت قید ایمان در رقبه مدخلیت ندارد.

[۱۴۸] (۲)- که در صفحه ۱۷۵ بیان نمودیم.

[۱۴۹] (۱)- سوره بقره، آیه ۲۷۵.

[۱۵۰] (۲)- با توجّه به اینکه موضوع له الفاظ معاملات را خصوص صحیح می‌دانیم.

[۱۵۱] (۳)- در باب الفاظ معاملات، حقیقت شرعیّه، مطرح نیست به‌خلاف الفاظ عبادات مانند صوم و صلات که دارای حقیقت شرعیّه هستند.

[۱۵۲] (۱)- و تقریر الاصل یمکن بوجوه اخر اکثرها مقدم علی الاصل المذکور کما سیأتی فی دلالهٔ النهی علی الفساد و لعله لذا امر بالتأمّل مشکینی« ره» ر. ک: حاشیه کتاب کفایهٔ الاصول ۱/ ۵۰.

[۱۵۳] (۱)- ضمنا قسم پنجمی هم متصوّر است که مصنّف« ره» در پایان بحث، بیان نموده‌اند.

[۱۵۴] (۱)- المراد بالشیء هو المأمور به، یعنی کما اذا اخذ المأمور به مسبوقا.

[۱۵۵] (۲)- ای بالشیء الخارج عن ماهیهٔ المأمور به.

[۱۵۶] (۳)- یعنی کما اذا اخذ المأمور به مقارنا لذلک الشیء الخارج عن ماهیّة المأمور به ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۱۶۲.

[۱۵۷] (۴)- و همچنین سایر اجزاء عبادات.

[۱۵۸] (۵)- و همچنین در شرط.

[۱۵۹] (۶)- ... او عدمیا کالتروک المخصوصة فی الصوم. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۰۱.

[۱۶۰] (۱)- فی قوله« کما اذا اخذ شیء مسبوقا او ملحوقا به او مقارنا له متعلقا للامر».

[۱۶۱] (۲)- شق سوّم به دو قسم تقسیم می‌شود.

[۱۶۲] (۱)- و گاهی هیچ گونه مزیّت یا نقصی برای مأمور به ندارد مانند خواندن نماز در خانه.

[۱۶۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۶۴] (۱)- هذه صورة خامسة خارجة عن حیّز الجزء و الشرط، توضیحه: انه قد یکون شیء واجبا فی واجب کلبس ثوبی الاحرام و تروک الاحرام بناء علی کونهما واجبین نفسیین فی واجب و هو الاحرام، و کوجوب المتابعة فی صلاة الجماعة بناء علی کون وجوبها نفسیا کما نسب الی المشهور، لا شرطیا- کما نسب الی بعض- و لازم هذا الوجوب عدم بطلان الصلاة بالاخلال به و لو عمدا اذا المفروض کونه واجبا مستقلا و ان کان ظرفه الصّلاة. نعم الاخلال به یوجب الاثم، و لا یبطل الصلاة الا اذا استلزم بطلانها من جهة اخری، کما اذا قلنا باقتضاء الامر بالشیء للنهی عن ضده فان ترکه و الاشتغال بالصلاة یبطل ما یأتی به لکونه منهیا عنه فتبطل الصلاة من جهة النهی و قد یکون شیء مستحبا نفسیا فی واجب کالقنوت و تکریر الاذکار فی الصلوات الواجبة و قد یکون مستحبا فی مستحب کاستحباب القنوت فی الصلوات المندوبة.

[۱۶۵] (۲)- ... یعنی: ان للمأمور به دخلا ظرفا فی مطلوبیّة ذلک الشی کالمتابعة فی صلاة الجماعة فان وجوبها نفسی و للصلاة دخل ظرفی فی مطلوبیتها.

[۱۶۶] (۳)- ای نفسیا

[۱۶۷] (۴)- ای: الواجب و المستحب کالمضمضة و الاستنشاق قبل الوضوء الواجب و المستحب بناء علی عدم کونهما جزءا منه.

[۱۶۸] (۵)- یعنی: او بعد احدهما، و محصل غرض المصنف(قده): تشبیه المطلوب النفسی الذی جعل ظرفه واجبا او مستحبا بما وجب او استحب قبل واجب او مستحب او بعد احدهما فی عدم الارتباط، فکما لا ربط بین مطلوبیة الواجب النفسی او المستحب کذلک قبل واجب او مستحب او بعد احدهما، فکذلک لا ربط بین المطلوب النفسی و بین ظرفه الذی یکون هو ایضا مطلوبا نفسیا من واجب او مستحب.] ر. ک منتهی الدرایة ۱/ ۱۶۶.

[۱۶۹] (۱)- و این همان قسم پنجم است.

[۱۷۰] (۱)- که شیء مستحب نفسی ولی ظرف آن یک واجب یا مستحبّی بود و آن شیء هیچ ارتباطی با مأمور به نداشت مانند قنوت.

[۱۷۱] (۲)- ای فی ادلة القائلین بالصحیح حیث إنّه ذکر صحة سلب الصلاة مثلا عن الفاسدة بالاخلال ببعض اجزائها او شرائطها و الاخبار المثبتة لبعض الآثار الظاهرة فی کون الصحیح هو الجامع للاجزاء و الشرائط معا فلاحظ.

ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۱۶۹.

[۱۷۲] (۱)- الاشتراک المعنوی هو تعدّد افراد المعنی الحقیقی الواحد للفظ الواحد کلفظ الانسان الصادق علی کل افراده ر. ک اصول الاستنباط ۵۰.

[۱۷۳] (۱)- کلمة- ان- وصلیة و لم اظفر بمن احاله، و لیس المراد بالاستحالة هی الاستحالة الذاتیة کاجتماع النقیضین و ارتفاعهما بل المراد بها الاستحالة العرضیّة المانعة عن الامکان الوقوعی، کما یظهر من دلیل الاستحالة الآتی.

[۱۷۴] (۲)- ... سوق العبارة یقتضی أن تکون هکذا:« لکنه فاسد لمنع الاخلال اوّلا ... الخ»] ر. ک منتهی الدرایة ۱/ ۱۷۱.

[۱۷۵] (۳)- سوره بقره، آیه ۲۲۸.

[۱۷۶] (۴)- و همچنین بیش از دو معنا- در الفاظی که بیش از دو معنا دارند-

[۱۷۷] (۱)- مضافا الی انّ نفس التطویل قد یکون موافقا للغرض کما اذا کان المخاطب ممن یرغب فی التکلم معه« مشکینی ره» ر. ک کفایة الاصول محشی ۱/ ۵۳.

[۱۷۸] (۱)- کما لو قال للحائض هل تم قرئک.

[۱۷۹] (۲)- کقوله تعالی i« عَیْناً یَشْرَبُ بِها عِبادُ اللَّهِ\»E و قوله i« فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عَیْناً\»E فان المراد العین الجاریة بقرینة یشرب و انفجرت مع انهما اتی بهما لداع آخر.] ر. ک: الوصول الی کفایة الاصول ۱/ ۱۸۴.

[۱۸۰] (۳)- سوره آل عمران، آیه ۷.

[۱۸۱] (۱)- برای توضیح بیشتر در این زمینه رجوع کنید به ایضاح الکفایة ۱/ ۴۲.

[۱۸۲] (۱)- لعله اشارة الی دعوی عدم تیسر المناسبة المصحّحة للاستعمال فی جمیع المعانی، و اللّه سبحانه أعلم ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۸۸.

[۱۸۳] (۱)-(الاول) ما اختاره المصنّف و هو الامتناع العقلی و قد اضطرب کلماته الشریفة فی افادة ذلک و ابتلی بالاطالة خلاف دیدنه و عادته ...(القول الثانی) ما اختاره المحقّق القمی من عدم الجواز لا حقیقة و لا مجازا ...
(القول الثالث) ما اختاره صاحب المعالم من التفصیل فیجوز فی التثنیة و الجمع حقیقة و فی المفرد مجازا.
ر. ک عنایة الاصول: ۱/ ۱۱۰.

[۱۸۴] (۲)- و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۷۳ و ۷۲

[۱۸۵] (۱)- ر. ک معالم الدین ۳۲.

[۱۸۶] (۲)- ر. ک: قوانین الاصول ۱/ ۶۷.

[۱۸۷] (۱)- بیان صاحب معالم نسبت به تثنیه و جمع را همراه با اشکالات مصنّف، همراه با متن بعدی توضیح خواهیم داد.

[۱۸۸] (۱)- مسامحه‌ای که در کلام مصنّف هست: مرحوم آقای آخوند در عبارت« لو تنزلنا عن ذلک ...» پذیرفتند یعنی فرض قبول کردند که قید وحدت در موضوع مدخلیّت دارد امّا در قسمت بعد همان عبارت فرمودند« لوضوح ان الالفاظ لا تکون موضوعة الا لنفس المعانی بلا ملاحظة قید الوحدة ...» و مدخلیّت قید وحدت را در موضوع له انکار کردند خلاصه اینکه بعد از فرض قبول مفهومی ندارد که آن را انکار کنند.

[۱۸۹] (۱)- بعد از استعمال لفظ در اکثر از معنا.

[۱۹۰] (۲)- و استعمالش مجازی باشد.

[۱۹۱] (۱)- دلیل صاحب معالم در عبارت قبلی مصنّف آمده ولی ما اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

[۱۹۲] (۱)- البته آنها تحت عنوان کلّی« انسان» قرار دارند و به اعتبار مذکور می‌توان آنها را تثنیه و جمع بست.

[۱۹۳] (۱)- در مقام بیان اشکال، چنین نسبتی به صاحب معالم می‌دهیم- نگارنده-

[۱۹۴] (۱)-« فائدة»: حدث بعض الاعاظم دام تأییده- انه حضر یوما منزل الآخوند(ملا فتح علی قدّس سرّه) مع جماعة من الاعیان منهم السید اسماعیل الصدر« ره» و الحاج النوری صاحب المستدرک« ره» و السید حسن الصدر دام ظله فتلا- الآخوند« ره» قوله تعالی\:i« وَ اعْلَمُوا أَنَّ فِیکُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ یُطِیعُکُمْ فِی کَثِیرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَ لکِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَیْکُمُ الْإِیمانَ\ ...E الآیة» ثم شرع فی تفسیر قوله تعالی فیها\:i حَبَّبَ إِلَیْکُمُ\ ...E الآیة و بعد بیان طویل فسرها بمعنی لمّا سمعوه منه استوضحوه و استغربوا من عدم انتقالهم

الیه قبل بیانه لهم، فحضروا عنده فی الیوم الثانی ففسرها بمعنی آخر غیر الاول فاستوضحوه ایضا و تعجبوا من عدم انتقالهم الیه قبل بیانه، ثم حضروا عنده فی الیوم الثالث فکان مثل ما کان فی الیومین الاولین و لم یزالوا علی هذه الحال کلما حضروا عنده یوما ذکر لها معنی الی ما یقرب من ثلاثین یوما فذکر لها ما یقرب من ثلاثین معنی و کلما سمعوا منه معنی استوضحوه، و قد نقل الثقات لهذا المفسر کرامات قدس اللّه روحه، ر. ک:

حقائق الاصول ۱/ ۹۵.

[۱۹۵] (۱)- ای حال النسبهٔ

[۱۹۶] (۲)- ... انّما الخلاف فیما تلبس به و انقضی عنه المبدأ فی الحال فان قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس فی الحال فیکون مجازا فیه و ان قلنا بوضعه للاعم من المتلبّس فی الحال و ما انقضی عنه المبدأ ای لما تلبّس-- مطلقا سواء کان تلبّسه باقیا او زائلا فیکون حقیقهٔ فیه و هذا القولان مشهوران فی المسألهٔ علی ما صرح به المحقق القمی و فیها تفاصیل اخر عدیدهٔ ستأتی الاشارهٔ الی جملهٔ منها ان شاء اللّه تعالی قبیل الشروع فی ادلهٔ المختار و هو القول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس فی الحال. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۱۱۶.

[۱۹۷] (۱)- لم یظهر وجه لتغییر الاسلوب و الاتیان بکلمهٔ- بل- ... الا ان یقال: ان غرضه التغییر بالنسبهٔ الی خصوص صیغ المبالغهٔ لاحتمال اختصاص نزاع المشتق بما یتکفل مجرد التلبّس بالعرض دون کثرهٔ التلبّس به کما هو شأن صیغ المبالغهٔ حیث انها وضعت للدلالهٔ علی وقوع الفعل عن الفاعل کثیرا کما لا یخفی ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۹۸.

[۱۹۸] (۲)- ر. ک: اصطلاحات الاصول ۲۴۵.

[۱۹۹] (۱)- هو فی الاصطلاح کل لفظ اطلق علی الذات باعتبار اتصافها بمبدإ من المبادی، سواء کان مشتقا نحویا ام غیره و سواء ان اتّصاف الذات بتلک الصفهٔ باعتبار حلول الصفهٔ فیها او صدورها منها او انتزاعها عنها ر. ک: اصطلاحات الاصول ۱/ ۲۴۴.

[۲۰۰] (۱)- المراد به ظاهرا ما کان المبدأ فیه قائما بغیر الفاعل و ان کان صادرا منه مثل الکسر و القتل و المراد بالایجاد ما کان المبدأ فیه قائما بالفاعل مثل الجلوس و الأکل ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۹۶.

[۲۰۱] (۲)- در مورد اسم زمان اشکالی شده که در امر دوّم توضیح خواهیم داد.

[۲۰۲] (۳)- مثلا- وقتی می‌گوئیم« هذا المکان مسجد» مسجدیّت با آن مکان اتحاد دارد و هنگامی که می‌گوئیم« هذا الشیء مقراض» مقراضیّت با آن شیء اتحاد دارد.

[۲۰۳] (۴)- لا- طلاق لفظ المشتق فیها الشامل لکل مشتق یجری علی الذات و یکون عنوانا لها و ظهور عنواناتهم فی ذلک انّما هو بملاحظهٔ انطباق المشتق علی الذات و الا فظاهر لفظ المشتق یشمل جمیع صیغ المشتق النحوی و ان لم یجر علی الذات کالافعال.

[۲۰۴] (۵)- قال المحقق التقی« قده» فی حاشیته علی المعالم:« الثانیهٔ عشرهٔ: لا خلاف ظاهرا فی کون المشتقات من الصفات کاسم الفاعل و المفعول و الصفهٔ المشبهٔ و نحوها حقیقهٔ فی الحال» انتهی و قال فی البدائع:« قضیّهٔ-- ظاهر العنوانات و تصریح المحقق القمی« قده» عموم النّزاع لسائر المشتقات، لعدم صلاحیهٔ الامثلهٔ الممثل بها للتخصیص الا ان لبعضهم وسوسهٔ فی بعضها» انتهی ...] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۹۸.

[۲۰۵] (۱)- هو صاحب الفصول و استدل علیه بوجهین: الاول التمثیل باسم الفاعل فی تضاعیف الاحتجاجات الثانی:

احتجاج بعضهم علی الاعم باطلاق اسم الفاعل دون اطلاق بقیّهٔ الاسماء و یرد علی الاول ان التمثیل غیر صالح له لانه قد جری دیدنهم علی التمثیل ببعض المصادیق و علی الثانی ان الاحتجاج المذکور لا دلالهٔ له علی ذلک مضافا الی انه علی فرض الدلالهٔ لا حجیهٔ فی قول هذا البعض. مشکینی« ره» ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۵۸.

[۲۰۶] (۲)- المراد منه المصادر المستعملة بمعنی اسم الفاعل او باب النسبة کبغدادی او کلاهما مشکینی« ره» ر. ک: کفایة الاصول محشی ۱/ ۵۸

[۲۰۷] (۱)- الف: الظاهر انه تعریض آخر بالفصول فانه ذکر انه قد یطلق المشتق و یراد به المنصف بشأنیة المبدأ کما یقال: هذا الدواء نافع و قد یطلق و یراد به المنصف بملکة المبدأ و باتخاذه حرفة و صناعة. ثم قال: و یعتبر فی المقامین حصول الشأنیة و الملکیة و الاتخاذ حرفة فی الزمان الذی اطلق المشتق علی الذات باعتباره ...

الخ اذ قد یقتضی قوله: و یعتبر ... الخ الاتفاق علی اعتبار زمان الحال فتأمل، و یحتمل ارادة التعریض بما ذکره فی معنی اسم المفعول و التعریض بالتفتازانی. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۹۷.

ب: اشارة الی الشق الاول من الایراد و یحتمل کونه وجها لقوله کما تری فلا تعرض ح للایراد الثّانی الا انه بعید اذ المناسب ح ان یقال« اذ الاختلاف الخ». مشکینی« ره» ر. ک: کفایة الاصول محشی ۱/ ۵۹.

[۲۰۸] (۱)- مراده من الاول المبادی المتأصّلة کالبیاض و من الثانی المبادی الاعتباریة کالزوجیة و هذا بخلاف اصطلاح المنطقیین حیث انهم یطلقون الاول علی نفس المبدأ و الثانی علی المشتق. مشکینی« ره» ر. ک: کفایة الاصول محشی ۱/ ۵۹.

[۲۰۹] (۱)- به‌نحوی که بیان کردیم.

[۲۱۰] (۱)- مسالک ۱/ ۳۷۹، کتاب النکاح.

[۲۱۱] (۱)- به‌نحوی که در ابتدای امر اول توضیح دادیم.

[۲۱۲] (۱)- مانند جمله اسمیّه.

[۲۱۳] (۲)- نه هیئت و نه مادّه افعال، هیچ‌کدام دلالت بر ذات متلبّس به مبدأ نمی‌کند تا اینکه صحیح باشد جری آنها بر ذوات و مانند اسم فاعل، داخل بحث مشتق باشد.

[۲۱۴] (۳)- و گاهی غیر از این‌ها می‌باشد

[۲۱۵] (۱)- الواو للمعیة یعنی ان الدلالة انما تکون بشرطین احدهما اطلاق الکلام، و ثانیهما کون المسند الیه من الزمانیات المحتاجة فی وجودها الی الزمان لا مثل الزمان نفسه و نحوه من المجردات فلو ارتفع الاطلاق لم تکن دلالة علی الزمان کما سیأتی مثاله او کان المسند الیه من غیر الزمانی فکذلک. هذا و لکن یمکن منع الدلالة علی الزمان ح ایضا لامکان کون فهم الزمان لاجل ملازمته للخصوصیّة المفهومة من الفعلین کما سیأتی. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۱.

[۲۱۶] (۱)- و مقصود از زمانیّات چیزهائی است که زمان ظرف وجود آنها است مانند اکثر موجودات مثل زید و عمرو در مثال ضرب زید و جلس عمرو و مقابل زمانیّات، مجردات از زمان هست مانند ذات باری تعالی و نفس زمان.

[۲۱۷] (۱)- البتّه فعل امر و نهی دلالتی بر زمان ندارد.

[۲۱۸] (۲)- خصوصیّتی غیر از زمان.

[۲۱۹] (۳)- تحقّق نسبت بین فعل و فاعل و عنوان مذکور، بر زمان ماضی منطبق می‌شود.

[۲۲۰] (۴)- ترقّب نسبت، بین فعل و فاعل و خصوصیّت مذکور، ملازم با زمان حال یا استقبال است- در اسناد به زمانیّات-

[۲۲۱] (۱)- وجه التأیید انه لا معنی لاشتراکه معنویا بینهما الا أن یکون للمضارع معنی قد صح انطباقه علی کل منهما لا انه موضوع لزمان جامع بینهما اذ لا زمان یجمع بینهما(و الظاهر) ان وجه عدم جعل ذلک دلیلا برأسه انه لم یعلم ان اشتراک المضارع معنویا بین الحال و الاستقبال امر متسالم علیه بین النحاة کی یستدل به و لعل فی المسألة من یدعی الاشتراک اللفظی کما حکی ذلک عن بعضهم بان وضع المضارع للحال تارة و للاستقبال اخری و لکن مع ذلک کله حیث یکون الاشتراک المعنوی امرا مشهورا بین النحاة فهو مما لا یخلو عن تأیید. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۲۶.

[۲۲۲] (۱)- مصداقا نه مفهوما- نگارنده-

[۲۲۳] (۱)- بل فیه کمال البأس لما فیه من تضییع العمر و اتلاف الوقت بعد ما تقدّم الکلام فی الحروف فی ذیل بحث الوضع مفصلا ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۲۷.

[۲۲۴] (۲)- یمکن ان یکون اشارة الی ضعف التأیید لامکان دعوی کون المراد من الزمان الماضی الذی یدل علیه الفعل الماضی ما کان ماضیا بالاضافة الی غیره لکن اطلاقه یقتضی کونه بالاضافة الی زمان النطق و قد تقوم قرینة علی خلافه و کیف کان فالمدلول هو الزمان الماضی فی الحالین و کذا الکلام فی المضارع فتلخص ان کلا من الفعل الماضی و المضارع دال بمادته علی المبدأ و بهیئته علی نسبة خاصة اعنی القائمة بمبدإ خارج من العدم الی الوجود او یخرج و ان تلک الخصوصیّة هی منشأ فهم الزمان منه و الامر سهل.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۳.

[۲۲۵] (۱)- الاسم کلمة تدل علی معنا فی نفسه غیر مقترنة باحد الازمنة الثلاثة.

[۲۲۶] (۱)- یعنی لفظ« الابتداء» را در معنای آلی یا کلمه من را در معنای استقلالی استعمال کنیم.

[۲۲۷] (۱)- توضیحه منوط بتقدیم امرین: الاوّل: ان الشیء ما لم یتشخص لم یوجد سواء کان وجودا ذهنیّا ام خارجیّا.

الثانی: ان الوجود الذهنی لمّا کان نفس لحاظ النفس و تصوّرها لا غیره فلا محالة یکون تشخص اللحاظ بتشخص النفس لکونه من عوارضها و لا- یکون ح منافاة بین کون الشیء جزئیا ذهنیا و بین کونه کلیا فی نفسه لا بمعنی الصدق و الانطباق علی ما فی الخارج لوضوح عدم صدق ما فی الذهن علیه بل بمعنی الحکایة عن الکثیرین فی الخارج. اذا عرفت هذین الامرین یظهر لک: عدم المنافاة بین کون المعنی کلیا و بین کونه جزئیا ذهنیا اذ کلیته بمعنی حکایته علی الکثیرین فی الخارج و جزئیته باعتبار کونه ملحوظا للنفس و قائما بها، و الوجود الذهنی لیس الا لحاظ النفس. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۲۴۷.

[۲۲۸] (۲)- یعنی کلمه« الابتداء» و« من» هر دو برای کلّی ابتداء وضع شده‌اند منتها مستعملین و متکلّمین در حین استعمال، از معنای حرف، آلیّت و از معنای اسم، استقلالیّت، قصد می‌کنند مانند سرت من البصرة الی الکوفة که کلمه من را برای ارتباط بین سیر، بصره و کوفه استعمال نموده‌اند و ...

[۲۲۹] (۱)- ای لتقید السیر و البصرة و الکوفة بالابتداء او الانتهاء المعتبر فیه القصد ای اللحاظ فکما ان المقید باللحاظ لا موطن له الا فی الذهن فکذلک المقید بما قید باللحاظ لا موطن له الا فی الذهن ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۲۸.

[۲۳۰] (۲)- الکلی العقلی اصطلاحا هو مجموع العارض و المعروض کما قیل:« مفهوم الکلی یسمی کلیا منطقیا و معروضه طبیعیا و المجموع عقلیا» و تسمیته بالکلیة انما هی بلحاظ جزئه و هو العارض، و قد یطلق الکلی العقلی علی معنی کلی مقید بامر ذهنی غیر الکلیة المذکورة و هذه التسمیة انما تکون بعلاقة المشابهة بینه و بین الکلی العقلی المصطلح فی کون موطن کل منهما العقل و اطلاق المصنّف« قده» الکلی العقلی علی المعانی الکلیة المقیدة باللحاظ الاستقلالی- کما فی المعنی الاسمی- و باللحاظ الآلی- کما فی المعنی الحرفی- یکون من هذا الباب. ر. ک: منتهی الدّرایة ۱/ ۲۴۶.

[۲۳۱] (۱)- در جمله« سرت من البصرة الی الکوفة».

[۲۳۲] (۱)- ثم إنّه قد انقدح بما ذکرنا ان المعنی بما هو معنی اسمی و ملحوظ استقلالی او بما هو معنی حرفی و ملحوظ آلی کلی عقلی فی غیر الاعلام الشّخصیة و فیها جزئی کذلک و بما هو هو ای بلا احد اللحاظین کلی طبیعی او جزئی خارجی و به(نسخه بدل). ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۶.

[۲۳۳] (۲)- المقصود من عقد هذا الامر هو الرد علی تفصیل بعض الاصحاب بین ما اذا کان الاتصاف اکثر یا بحیث کان عدم التلبّس مضمحلا فی جنب التلبّس فلا یعتبر فیه التلبّس فی الحال فی صدق المشتق حقیقة کما فی النجار و البناء و العالم و بین ما لم

یکن الاتصاف اکثریا فیشترط فیه التلبّس فی الحال فی صدق المشتق حقیقهٔ کما فی الضارب و القائم و القاعد الی غیر ذلک و قد تعرّض لهذا التفصیل المحقق القمی اعلی اللّه مقامه بل صرح فی البدائع ان هذا التفصیل هو للفاضل التونی رحمه اللّه ... ر. ک عنایهٔ الاصول ۱/ ۱۲۹.

[۲۳۴] (۱)- بحث ما این است که آیا هیئت مشتق برای خصوص متلبّس بالمبدا وضع شده یا اعمّ از متلبّس و منقضی.

[۲۳۵] (۱)- خواه از مبدأ، ملکه اراده شود یا فعلیّت، یا حرفه و صنعت.

[۲۳۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۳۷] (۱)- بدون نیاز به تصرّف و تأویل.

[۲۳۸] (۱)- ای کون الجری حقیقهٔ فی المثالین بالاعتبار المذکور.

[۲۳۹] (۱، ۲)- و بلا خلاف.

[۲۴۰] (۱، ۲)- و بلا خلاف.

[۲۴۱] (۱)- یعنی استعمال مشتق، حقیقی است نه مجازی.

[۲۴۲] (۲)- ابتدای امر پنجم فرمودند مراد از کلمه« حال» حال تلبّس است و دلیلشان این بود که« ضرورهٔ ان مثل کان زید ضاربا امس او سیکون غدا ضاربا حقیقهٔ ...».

[۲۴۳] (۱)- مثلا ضارب در صورتی مفعول می‌گیرد و به مفعول، نصب می‌دهد که به معنای حال یا استقبال باشد.

[۲۴۴] (۲)- یعنی: کیف لا- یکون مرادهم بدلالهٔ اسمی الفاعل و المفعول علی احد الزمانین دلالتهما علیه بالقرینهٔ؟ مع انهم اتّفقوا علی کون المشتق مجازا فی المستقبل، فلو کان الزمان داخلا فی مفهوم المشتق لم یکن للاتّفاق علی المجازیهٔ مجال لمنافاته له. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۲۶۱.

[۲۴۵] (۱)- تبادر اطلاقی که مستند به کثرت استعمال است نه تبادر الحاقی که مستند به وضع است.

[۲۴۶] (۱)- که وظیفه شخص شاک را تعیین می‌کند.

[۲۴۷] (۱)- مثلا« خمر» موضوع، برای حرمت و« دم» موضوع برای نجاست است.

[۲۴۸] (۲)- الاشتراک المعنوی هو تعدد افراد المعنی الحقیقی الواحد للفظ الواحد کلفظ الانسان الصادق علی کل افراده.

ر. ک اصول الاستنباط ۵۰.

[۲۴۹] (۱)- مراده من الاصل العملی فی المقام هو خصوص الحکمی کالبراءهٔ عن وجوب اکرام من انقضی عنه المبدأ اذا قال اکرم کل عالم و کان الانقضاء قبل الایجاب و کاستصحاب وجوب اکرام من انقضی عنه المبدأ اذا کان الانقضاء بعد الایجاب(و اما الاصل الموضوعی) الذی یدرج المشکوک فی المتلبّس فی الحال او فیما انقضی عنه المبدأ فلا اشکال فی تقدمه علی الاصل الحکمی فاذا کان زید عالما و شک فی زوال تلبّسه عنه فیستصحب التلبّس و یجب اکرامه کما انه اذا کان ممن انقضی عنه المبدأ و شک فی تلبسه به ثانیا فیستصحب عدمه و لا یجب اکرامه علی القول بکون المشتق للمتلبّس فی الحال. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۱۳۵.

[۲۵۰] (۲)- مما یکون الشک فیه فی حدوث التکلیف ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۲۶۶.

[۲۵۱] (۱)- زید« بما انه عالم» وجوب اکرام داشت اکنون که علمش به‌سبب عروض نسیان، زائل شده در وجوب اکرام او تردید داریم، همان وجوب اکرام را استصحاب می‌نمائیم.

[۲۵۲] (۱)- ای حال النّسبهٔ

[۲۵۳] (۱)- پنج قول به اعتبار مبادی مشتق و یک قول به اعتبار حالاتی که بر مشتق عارض می‌شود.

[۲۵۴] (۱)- بدون قید و قرینه.

[۲۵۵] (۲)- ای بلا قید یوجب صرفه عن معناه کتقیید المشتق بالامس و الغد و غیرهما ... ر. ک منتهی الدّرایة ۱/ ۲۶۹.

و قد اشار بقوله« مطلقا» الی بطلان جمیع التفاصیل التی اشیر الیها آنفا بمعنی ان ما انقضی عنه المبدأ هو مما صحّ سلب المشتق عنه مطلقا سواء کان الاتصاف اکثریا ام لا کان المشتق لازما او متعدیا متلبّسا بضد المبدأ ام لا کان محکوما علیه او محکوما به.] ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۳۷.

[۲۵۶] (۱)- هذا هو الوجه الثالث الذی استدل به للمختار و اصله من العضدی کما ذکره البدائع(و حاصله) انه لا ریب فی مضادة الصفات المتقابلة کالعالم و الجاهل و المسلم و الکافر و القائم و القاعد الی غیر ذلک من الصفات المأخوذة من المبادی المتقابلة بعضها مع بعض فلو لم یکن المشتق موضوعا لخصوص المتلبّس فی الحال لما کان بین مثل العالم و الجاهل او المسلم و الکافر او القائم و القاعد مضادة بل کانا صادقین فی حال واحد احدهما بلحاظ التلبّس الفعلی و الآخر بلحاظ التلبّس السابق نظیر صدق العنوانین المتخالفین فی آن واحد کالشجاع الاسمر و الجبان الابیض و نحوهما. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۳۸.

[۲۵۷] (۲)- فعلا قاعد هست.

[۲۵۸] (۱)- همان‌طورکه بیاض و سواد متضادّند، بین اسود و ابیض هم تضاد هست.

[۲۵۹] (۱)- المراد من بعض الاجلة هو صاحب البدائع و قد اورد علی ما ذکره العضدی من الوجه الثالث للمختار بقوله و هذا الاستدلال فی غایة السقوط و نهایة الفساد(و حاصل ما افاده) فی وجه ذلک انه لا تضاد علی القول بعدم الاشتراط ای عدم اشتراط بقاء المبدأ فی صدق المشتق و ان شئت قلت ان التضاد مبنی علی القول بالاشتراط فلو کان القول بالاشتراط مبنیا علی التضاد بمقتضی الاستدلال به لدار(و حاصل الجواب) عن الایراد ان التضاد بین الصفات المتقابلة لیس مبنیا علی قول دون قول و مذهب دون مذهب بل هو امر مرکوز فی الاذهان محرز بالوجدان متسالم علیه عند الکل لا مجال لانکاره اصلا کالتضاد بین نفس المبادی المتقابلة عینا(و علیه) فمن ارتکاز التضاد یعرف الاشتراط(و من هنا یظهر) الجواب عن الدّور ایضا فان ارتکاز التضاد مستند الی الاشتراط ثبوتا و الاشتراط اثباتا یستند الی ارتکاز التضاد فیختلف الموقوف علیه التضاد و هو الاشتراط ثبوتا مع الموقوف علی التضاد و هو الاشتراط اثباتا فلا دور. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۳۹.

[۲۶۰] (۲)- الشیخ المیرزا حبیب اللّه بن المیرزا محمّد علی خان القوچانی الرشتی، ولد عام ۱۲۳۴ ه. حضر بحث صاحب الجواهر و الشیخ الانصاری، کان من اکابر علماء عصره اعرض عن الرئاسة و لم یرض أن یقلده احد لشدة تورعه فی الفتوی و لم یتصد للوجوه، له تصانیف کثیرة منها« بدائع الاصول» و« شرح الشرائع» و« کاشف الظلام فی علم الکلام» و غیرها توفی لیلة الخمیس ۱۴/ ج ۲ عام ۱۳۱۲ ه و دفن فی النجف الاشرف.(طبقات اعلام الشیعة، نقباء البشر ۱/ ۳۵۷ رقم ۷۱۹) و نیز ر. ک: کفایة الاصول طبع مؤسسه آل البیت(علیه السّلام) ۴۶.

[۲۶۱] (۱)- ای لا لاجل کون التلبّس شرطا فی صدق المشتق بحسب الوضع و بالجملة فملخص الاشکال ان ارتکاز المضادة لعل من الانسباق الاطلاقی لا من حاق اللفظ. ر. ک: شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۶۶.

[۲۶۲] (۲)- یعنی در صدق عنوان مشتق، بقاء مبدأ شرط نیست- خواه تلبّس باقی باشد یا منقضی شده باشد-

[۲۶۳] (۱)- تضاد بین« قائم و قاعد» و« اسود و ابیض».

[۲۶۴] (۱)- در صورت کثرت استعمال.

[۲۶۵] (۲)- در صورت اکثریت استعمال مشتق در موارد انقضاء ...

[۲۶۶] (۳)- و لعله اشارة الی انه لو سلم انه قد یتفق ان یکون استعمال اللفظ فی معنی مجازی خاص اکثر من استعماله فی معناه الحقیقی لکثرة الحاجة الی التعبیر عنه فلیکن المقام من هذا القبیل فیکون استعمال المشتق فی موارد الانقضاء کثیرا او اکثر لاجل ذلک فلا بعد و لا عدم الملاءمة مع حکمة الوضع. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۴۱.

[۲۶۷] (۱)- المشار الیه هو غلبهٔ المجاز الناشئهٔ عن استعماله فی المنقضی عنه المبدأ.

[۲۶۸] (۲)- ای لا- حین المجیء بحیث یکون زمان المجیء ظرفا للجری و النسبهٔ مع فرض انقضاء المبدأ عنه، اذ لو کان کذلک لکان مجازا، لمغایرهٔ زمانی الجری و التلبّس ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۲۷۸.

[۲۶۹] (۳)- ای حال الانقضاء.

[۲۷۰] (۴)- و جاء الشارب.

[۲۷۱] (۱)- تعلیل لقوله« تمنع عن دعوی انسباق ...».

[۲۷۲] (۲)- در مورد مشترک معنوی بحثی هست که اگر لفظی که برای یک معنای عام، وضع شده در خصوص یک فرد، استعمال کنید، آن استعمال مجازی است و باید مسأله انسباق مطرح باشد یعنی لفظ را در عام استعمال کنید بعدا آن را تطبیق بر مورد دهید مانند کلمه انسان، اگر شما لفظ مذکور را در زید به خصوصیّت زید بودن استعمال نمائید، مجاز است امّا اگر انسان در موضوع له خودش استعمال شود ولی بعدا بر زید منطبق شود، استعمالش حقیقی است.

[۲۷۳] (۱)-[الف: و لعله اشارهٔ الی ضعف قوله« فلا وجه لاستعماله و جریه علی الذات مجازا و بالعنایهٔ ...» فان امر الاستعمال بید المستعمل فان شاء لاحظ حال التلبّس فیکون الاستعمال حقیقیا و ان شاء لاحظ هذا الحال الحاضر و هو حال الانقضاء فیکون مجازیا و لیس الاستعمال المجازی مع التمکن من الحقیقی امرا ممنوعا عنه کی یقال انه لا وجه لاستعماله و جریه علی الذات مجازا و بالعنایهٔ بل هو امر مرخوص فیه شایع متعارف عند اهل المحاورهٔ حتی قیل باب المجاز واسع او ان اکثر المحاورات مجازات کما تقدم. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۱/ ۱۴۳.- ب: لعله اشارهٔ الی: ان لحاظ حال التلبّس فی موارد الانقضاء یخرج الاستعمال فیها عن الاستعمال المجازی لکونه ح مستعملا فی المعنی الموضوع له. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۲۸۳].

[۲۷۴] (۱)- قوله« صحت السلب مطلقا عما انقضی عنه کالمتلبّس به فی الاستقبال ...».

[۲۷۵] (۲)- ای زید لیس بضارب فی شیء من الازمنهٔ.

[۲۷۶] (۱)- لعدم الدلیل علی رجوع القید الیه حتی یلزم الاشکال علی کون صحهٔ السلب علامهٔ المجازیهٔ.

[۲۷۷] (۲)- ای سلب المشتق مطلقا فی جمیع الازمنهٔ(*)

(*) هذا فی غایهٔ الغموض، اذ لا یتصور صحهٔ سلب الضاربیهٔ فی جمیع الازمنهٔ عن ذات متصفهٔ فی الامس مثلا بالضرب مع وضوح صحهٔ حمل الضارب علیه بلحاظ الامس فلا بد ان یکون سلبه عنها مقیدا لا مطلقا و مثل هذا السلب لا یکون علامهٔ کما مر آنفا فتأمل.

[۲۷۸] (۱)- ای حال الانقضاء المأخوذ قیدا فی الموضوع لا فی السلب و لا فی المسلوب.] ر. ک: منتهی الدّرایهٔ ۱/ ۲۸۷.

[۲۷۹] (۱)- نسبت به زمان مستقبل، قبلا توضیح دادیم که حقیقت است یا مجاز.

[۲۸۰] (۱)- بتوهم ان اللازم لکونه لازما یلزمه التلبّس فی مقام الحقیقهٔ فلو انقضی یصح سلبه فیکون مجازا و اما المتعدی فلما کان من شأنه التعدی و عدم اللزوم فملاک الحقیقهٔ فیه هو ایصاله الی المفعول فلا یصح سلبه عن الفاعل و لو انقضی عنه المبدأ لتحقق الملاک و ذلک توهم فاسد. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۶۸.

[۲۸۱] (۱)- گاهی از کسانی که مشتق را در« اعم» حقیقت می‌دانند چنین تعبیر می‌کنند« قائلین به عدم اشتراط» و علّتش این است که آنها بقاء تلبّس به مبدأ را در مشتق، شرط نمی‌دانند و چنانچه ذاتی، یک لحظه، متلبّس به مبدأ شود، برای همیشه، عنوان مشتق بر او صادق است.

[۲۸۲] (۱)- بالتصرف فی المبدأ بجعله عبارهٔ عن معنی یکون التلبّس به باقیا فی حال النطق و هذا التصرف لا یستلزم التصرف فی معنی الهیئهٔ الذی هو محل البحث، قال فی البدائع:« و لک ان توجه عدم صحهٔ السلب فی موارده بان المراد بالمبدا امر باق و لو مجازا

کما فی الصناعات، فیخرج عن موارده حینئذ، لان المنقضی انما هو المعنی الحدثی لا الملکة». ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۲۹۲.

[۲۸۳] (۱)- مانند هیئت فاعل، هیئت مفعول، هیئت صیغه مبالغه و ...

[۲۸۴] (۱)- و قد قرر الامام الرازی هذا الاستدلال فی تفسیره بوجوه ثلاثة: احدها ان أبا بکر و عمر کانا کافرین فیقال کانا حال کفرهما ظالمین فوجب ان یصدق علیهما فی تلک الحالة انهما لا ینالان الامامة البتة و لا فی شیء من الاوقات فثبت انهما لا یصلحان للامامة الثانی: ان من کان مذنبا فی الباطن کان من الظالمین فإذن ما لم نعرف انهما کانا من غیر الظالمین المذنبین ظاهرا و باطنا وجب ان لا نحکم بامامتهما و ذلک انما یثبت فیمن ثبت عصمته و لما لم یکونا معصومین بالاتفاق وجب ان لا تتحقق إمامتهما البتة. الثالث: انهم کانوا مشرکین و کل مشرک ظالم و الظالم لا ینال عهد الامامة فوجب أن لا ینالوا عهد الامامة اما الاول فبالاتفاق و اما الثانی فلقوله تعالی\:i إِنَّ الشِّرْکَ لَظُلْمٌ عَظِیمٌ\ ...E ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی- طبع نجف- ۱/ ۶۹.

[۲۸۵] (۱)- سوره بقره، ۱۲۴.

[۲۸۶] (۲)- ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۲۹۴.

[۲۸۷] (۱)- تفسیر نمونه ۱/ ۴۳۵.

[۲۸۸] (۲)- سوره لقمان، ۱۳.

[۲۸۹] (۱)- ... عن المفضل بن عمر، ان ابا عبد اللّه(علیه السّلام) قال للفیض بن المختار فی حدیث: فاذا اردت حدیثنا فعلیک« بهذا الجالس» و أومی الی رجل من اصحابه، فسألت اصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعین. ر. ک:

وسائل الشیعة ۱۸/ باب ۱۱ ابواب صفات قاضی ۱۰۴.

[۲۹۰] (۱)- ای فلا یتم الاستدلال بالا آیة الشریفة علی وضع المشتق للاعم.

[۲۹۱] (۲)- سوره مائده، ۳۸.

[۲۹۲] (۱)- المذکور فی الجواب و هو النحو الثالث فی المقدمة.

[۲۹۳] (۲)- مانند آیه i« السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما\ ...»E.

[۲۹۴] (۱)- هذا دفع الاشکال، و یستفاد من کلامه وجهان فی الجواب عنه: الاوّل انه یمکن منع ابتناء استدلال الامام علیه الصلاة و السلام علی الظهور الوضعی لکفایة الظهور العرفی المعتد به عند العقلاء و لو کان بمعونة القرینة کما فی المقام لان الآیة بعد کونها مسوقة لبیان علو منصب الامامة ظاهرة فی علّیّة الظلم و لو بعد انقضائه لعدم نیل من تلبّس به للامامة ابدا و یصح الاستدلال بهذا الظهور العرفی، و ان کان مجازا، فلا یتوقف الاستدلال بالآیة علی وضع المشتق للاعم. الثانی: انه بعد تسلیم کون الاستدلال مبنیا علی الظهور الوضعی نقول: ان جری المشتق علی النحو الثانی- و هو علّیّة المبدأ للحکم مستمرا و ان انقضی عن الذات- لا یستلزم مجازا اصلا لما مرّ غیر مرة من کون جریه علی نحو الحقیقة ان کان بلحاظ حال التلبّس و مجازا ان لم یکن بلحاظه فلا یتوقف الاستدلال علی وضع المشتق للاعم و لا علی ارتکاب مجاز بناء علی الوضع لخصوص المتلبّس بالمبدا، فمعنی الآیة علی هذا الوجه هو عدم لیاقة المتلبّس بالظلم و لو فی آن لمنصب الامامة الی الابد من دون توقفه علی وضع المشتق للاعم حتی یلزم من عدم البناء علیه مجاز، و یرد علیه: انه خلاف ظاهر الاستدلال، لکون ظاهره بناءه علی الظهور الوضعی حتی نلتجئ الی وضعه للاعم ر. ک منتهی الدرایة ۱/ ۳۰۰.

[۲۹۵] (۱)- سوره مائده، ۳۸

[۲۹۶] (۲)- سوره نور، ۲

[۲۹۷] (۱)- و بعبارة اخری عنوان من عناوین الذات متحد معها فی الوجود الخارجی و لیس الذات مأخوذا فی مفهومه بحسب الوضع

و لکن لما کان ذلک العنوان غیر منفک عن الذات فی الوجود الخارجی فقد یتوهم کونها مأخوذا فیه و لیس کذلک ضرورة ان کون شیء عنوانا لشیء لا یقتضی کون المعنون داخلا فی مفهوم العنوان لاستلزامه کون المعنون دائما اما جزء الذات او عینها و هو باطل لجواز ان یکون امرا خارجا عنها کما اذا جعل الکاتب او الضاحک او الماشی عنوانا للانسان غایة الامر عدم انفکاک العنوان عنها و ذلک لا یستلزم کون هذه العناوین داخلا فی موضوع له الانسان« منه دام ظله» ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۷۱.

[۲۹۸] (۲)-« ثانیا آنچه از این آیات استفاده می‌شود، مجرّد استعمال در ما انقضی عنه المبدأ است و مجرّد استعمال، دلیل بر حقیقت نیست و استعمال، اعمّ از حقیقت و مجاز است و کسی منکر استعمال نیست». ر. ک شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۷۹.

[۲۹۹] (۱)- المیر سید علی بن محمد بن علی الحسینی الاسترابادی، ولد المحقق الشریف سنة ۷۴۰ ه بجرجان و کان متکلما بارعا، باهرا فی الحکمة و العربیة، روی عن جماعة منهم العلامة قطب الدین الرازی، و اخذ منه العلامة المذکور، له شرح المطالع و شرح علی مواقف القاضی عضد الایجی فی علم اصول الکلام، عدّه القاضی نور اللّه من حکماء الشیعة و علمائها و توفی فی شیراز سنة ۸۱۶ ه.(الکنی و الالقاب ۲/ ۳۵۸) و نیز ر. ک: کفایة الاصول طبع مؤسسه آل البیت ۵۱.

[۳۰۰] (۱)- الاشکال لا یختص بالناطق بل هو جار فی جمیع المشتقات التی لا یتمیّز الفصل منها عن الخاصة و لا الجنس عن العرض العام فیرجع الاشکال لا علی التفصیل بل علی الاجمال فتأمل. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۲۱.

[۳۰۱] (۱)- که مفهوم شیء در معنای مشتق- ناطق- اخذ شود.

[۳۰۲] (۱)- محقّق شریف فرمودند: اگر مفهوم شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم عرض عام، داخل در فصل می‌شود و چنانچه مصداق شیء را در مفهوم مشتق مأخوذ بدانیم قضیّه ممکنه« الانسان ضاحک» به قضیّه ضروریّه، منقلب می‌شود لذا می‌گوئیم مفهوم مشتق، بسیط است نه مرکّب.

صاحب فصول فرمودند: امکان دارد که مفهوم شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم و هیچ تالی فاسدی پیش نیاید که آن را مشروحا بیان کردیم در عبارت مذکور- متن کتاب- فرموده‌اند: امکان دارد مصداق شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم و هیچ‌گونه انقلابی صورت نگیرد.

[۳۰۳] (۲)- اگر معنای ضاحک« انسان» به تنهائی باشد در این صورت، قضیّه« الانسان ضاحک» که ممکنه خاصّه است منقلب به قضیّه ضروریه« الانسان انسان» می‌شود.

[۳۰۴] (۱)- اصلا مورد شقّ ثانی جائی است که قید، ضروری نباشد مانند ضاحک و کاتب که ثبوتشان برای انسان، ضرورت ندارد.

[۳۰۵] (۱)- ای بداهة.

[۳۰۶] (۲)- مثال محقّق شریف در فرض دوّم- اخذ مصداق شیء در معنای مشتق-« الانسان ضاحک» و امثال آن بود نه« الانسان ناطق» امّا مرحوم آقای آخوند توجّهی به مثال ننمودند و بحث را روی مثال اخیر ادامه داده‌اند درحالی‌که قضیّه« الانسان ناطق» ضروریّه است- خواه مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کنند یا مفهوم شیء را-

[۳۰۷] (۳)- اگر محمول، شیء غیر مقیّدی باشد، ارتباطی به بحث ما ندارد.

[۳۰۸] (۱)- در فرض مزبور مثال محقّق شریف قضیّه« الانسان ضاحک یا کاتب» بود نه« الانسان ناطق»

[۳۰۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۱۰] (۱)- مختصری از احوال او را در امر پنجم از مقدّمات کتاب، بیان کردیم.

[۳۱۱] (۲)- ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الحکیم المشهور، صاحب التصانیف فی الفلسفهٔ و المنطق و الموسیقی و غیرها من العلوم، اقام ببغداد برههٔ ثم ارتحل الی مدینهٔ حرّان ثم رجع الی بغداد ثم سافر الی- دمشق ثم الی مصر ثم عاد الی دمشق و اقام بها و سلطانها یومئذ سیف الدولهٔ بن حمدان، و یحکی ان الآلهٔ المسماهٔ« القانون» من وضعه و کان منفردا بنفسه لا یجالس الناس، أکثر تصانیفه فصول و تعالیق، توفی عام ۳۳۹ بدمشق و قد ناهز ثمانین سنهٔ و صلی علیه سیف الدولهٔ و دفن بظاهر دمشق.(وفیات الاعیان ۵/ ۱۵۳ رقم ۷۰۱).

[۳۱۲] (۱)- لعله اشارهٔ الی متانهٔ کلام الفصول من ان عدم ضروریهٔ القید مانع عن انقلاب الممکنهٔ الی الضروریهٔ، و ضعف ما افاده المصنّف فی ردّه من صحهٔ دعوی الانقلاب، تقریب ذلک: ان دعوی الانحلال الی قضیهٔ ضروریهٔ و هی قولنا:« الانسان انسان» مدفوعهٔ، ضرورهٔ ان المحمول هو الانسان المقید بالکتابهٔ لا الانسان المطلق، و من المعلوم: ان مقتضی تبعیهٔ النتیجهٔ لاخس المقدمتین هو کون القضیّهٔ ممکنهٔ، لعدم ضروریهٔ القید کالکتابهٔ، و هذا موجب لصیرورهٔ القضیّهٔ ممکنهٔ، کما ان انحلال عقد الوضع الی قضیّهٔ مطلقهٔ عامهٔ او ممکنهٔ عامهٔ اجنبی عن المقام، و لا ینبغی تنظیره به، لان الانحلال هناک انما یکون الی مرکب ناقص تقییدی، و هنا علی تقدیره انما یکون الی مرکب تام خبری کما هو واضح فدعوی الفصول لعدم الانقلاب نظرا الی امکان القید فی محلها. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۳۱۲.

[۳۱۳] (۱)-« ثم قال یمکن أن یختار الوجه الثانی ایضا و یجاب ...».

[۳۱۴] (۲)- همان‌طور که توضیح دادیم مثال محقّق شریف« الانسان ضاحک» بود- ثبوت وصف ضحک برای انسان ضرورت ندارد-

[۳۱۵] (۱)- که قبلا به نحو مشروح آن را بیان کردیم. البتّه مصنّف، کلام صاحب فصول را مخدوش نمودند- فی قوله« و یمکن أن یقال ان عدم کون ثبوت القید ضروریّا ...»-

[۳۱۶] (۲)- ضمنا متن کتاب فصول را در صفحه ۳۵۳ همین کتاب آورده‌ایم.

[۳۱۷] (۱)- که مصداق شیء و ذات در معنای مشتق اخذ شده باشد.

[۳۱۸] (۱)- یعنی در صورتی که مصداق شیء و ذات را در معنای مشتق اخذ کنیم.

[۳۱۹] (۱)- و شاهدش این است که کلمه ذات در عبارت مذکور، دنباله عبارت قبل است که مقصود از کلمه« ذات» در هر دو عبارت، همان ذاتی است که در مشتق- ضاحک- مأخوذ و محل نزاع هست که عین عبارت مذکور را از کتاب فصول هم بزودی نقل خواهیم کرد. و مصنّف هم آن را در متن قبلی آورده‌اند: الف: ثم قال یمکن أن یختار الوجه الثانی ایضا و یجاب بان المحمول لیس مصداق الشیء و« الذات» مطلقا ... ب: و در دنبال آن چنین آورده‌اند: لکنه قدس سرّه تنظر فیما افاده بقوله و فیه نظر لان« الذات» المأخوذهٔ مقیّدهٔ بالوصف ...-

[۳۲۰] (۲)- البتّه فرمایش ایشان صحیح یا نادرست است، بحث دیگری است ولی این‌چنین نیست که مانند برداشت مصنّف« ره» واضح الفساد باشد.

[۳۲۱] (۱)- یکی از اشکالاتی که طبق تفسیر مصنّف بر کلام صاحب فصول وارد می‌باشد، این است که: چرا صاحب فصول بحثی از شق سوّم- ج- ننموده‌اند امّا طبق تفسیر ما از کلام ایشان اصلا شق سوّمی تصوّر نمی‌شود بلکه فقط دو صورت متصوّر است که تحت عنوان« ۱ و ۲» بیان کردیم.

[۳۲۲] (۱)- و یمکن أن یختار الوجه الثانی ایضا و یجاب بان المحمول لیس مصداق الشیء و الذات مطلقا بل مقیدا بالوصف و لیس ثبوته ح للموضوع بالضرورهٔ لجواز أن لا یکون ثبوت القید ضروریا« و فیه نظر» لان الذات المأخوذهٔ مقیدهٔ بالوصف قوهٔ او فعلا ان کانت مقیدهٔ به واقعا صدق الایجاب بالضرورهٔ و الا صدق السلب بالضرورهٔ مثلا لا یصدق زید کاتب بالضرورهٔ لکن یصدق« زید

الکاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة» و لا یذهب علیک انه یمکن التمسک بالبیان المذکور علی ابطال الوجه الاوّل ایضا لان لحوق مفهوم الذات او الشیء لمصادیقهما ایضا ضروری و لا وجه لتخصیصه بالوجه الثانی ... ر. ک فصول ۶۳.

[۳۲۳] (۱)- ای غیر مأخوذین مع قید من القیود.

[۳۲۴] (۲)- و فی جمیع الاحوال.

[۳۲۵] (۳)- بقید خاص کالنطق و الضحک و المشی و غیر ذلک من المصادر فاذا قلنا زید کاتب و اردنا شیء له الکتابة فانما الضروری ثبوته لزید هو الشیئة المطلقة لا الشیئة المقیدة بالکتابة لعدم ضروریة القید و هو واضح ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی. طبع نجف ۱/ ۷۶.

[۳۲۶] (۴)- متن عبارت کتاب فصول را در صفحه ۳۵۳ درج نموده‌ایم.

[۳۲۷] (۱)- اخذ مفهوم شیء و ذات در معنای مشتق.

[۳۲۸] (۱)- بدون تقیّد به وجود محمول یا عدم آن.

[۳۲۹] (۱)- در قضیّه« الانسان ناطق».

[۳۳۰] (۲)- در قضیّه« الانسان ضاحک».

[۳۳۱] (۳)- لذا مفهوم مشتق بسیط است نه مرکب.

[۳۳۲] (۱)- چون فصل حقیقی اشیاء برای ما مشخّص نیست و خداوند متعال، فصل حقیقی اشیاء را می‌داند.

[۳۳۳] (۱)- البتّه به صورت قضیّه خبریّه و یک جمله نمی‌باشد.

[۳۳۴] (۱)- ای للاتحاد الذی یکون علیه المبدأ و ما تلبّس به، فضمیر- هما- راجع الی المبدأ و ما تلبّس به، و ضمیر- علیه- راجع الی- ما- الموصولة المراد بها الاتحاد، فقوله:« لما» تعلیل لعدم اباء المشتق عن الحمل علی المتلبّس بالمبدا، لوجود شرط صحة الحمل و هو الاتحاد. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۳۲۵.

[۳۳۵] (۲)- مانند صدوری، حلولی، انتزاعی و امثال آن.

[۳۳۶] (۱)- هو الشیخ محمد حسین بن محمد رحیم الطهرانی الحائری، ولد فی« ایوان کیف»، اخذ مقدمات العلوم فی طهران ثم اکتسب من شقیقه الحجة محمد تقی الاصفهانی صاحب« هدایة المسترشدین» فی اصفهان، ثم هاجر الی العراق فسکن کربلاء کان مرجعا عاما فی التدریس و التقلید، و قد تخرّج من معهده جمع من کبار العلماء اجاب داعی ربه سنة ۱۲۵۴ ه و له آثار اشهرها« الفصول الغرویة» فی الاصول(طبقات اعلام الشیعة الکرام البررة ۱/ ۳۹۰ رقم ۷۹۵).

[۳۳۷] (۱)- فی العبارة اغتشاش اذ لم یدّع احد اعتبارها، نعم ادعی فی« الفصول» کفایتها فی متغایری الوجود، کما یأتی نقل کلامه، فحق العبارة هکذا:« و لا یکفی ملاحظة الترکیب ...» الی آخره.

[۳۳۸] (۲)- فیها- ایضا- اغتشاش و حقها هکذا« نحو من الاتحاد»] مشکینی« ره» ر. ک: کفایة الاصول محشی ۱/ ۸۴.

[۳۳۹] (۱)-« و تحقیق المقام: ان حمل الشیء علی الشیء یستدعی ان یکون بینهما مغایرة باعتبار الذهن فی لحاظ الحمل، و اتحاد باعتبار الظرف الذی یعتبر الحمل بالقیاس الیه من ذهن او خارج، ثم التغایر قد یکون اعتباریا و الاتحاد حقیقیا کقولک:- هذا زید- و- الناطق حساس- و قد یکون التغایر حقیقیا و الاتحاد اعتباریا، و ذلک بتنزیل الاشیاء المتغایرة منزلة شیء واحد و ملاحظتها من حیث المجموع. و بالجملة فیلحقه بذلک الاعتبار وحدة اعتباریة، فیصح حمل کل جزء من اجزائه المأخوذة لا بشرط علیه، و حمل کل واحد منها علی الآخر بالقیاس الیه نظرا الی اتحادهما فیه کقولک:- الانسان جسم أو ناطق- فان الانسان مرکب فی الخارج حقیقة من بدن و نفس، لکن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حیث کونه شیئا واحدا و لو بالاعتبار، فان اخذ الجزءان بشرط لا- کما هو مفاد لفظ البدن و النفس- امتنع حمل احدهما علی الآخر و حملهما علی الانسان، لانتفاء الاتحاد بینهما و ان اخذ اللابشرط- کما هو

مفاد الجسم و الناطق- صح حمل احدهما على الآخر و حملهما على الانسان، لتحقق الاتحاد المصحّح للحمل. فقد تحقق مما قررنا ان حمل احد المتغايرين بالوجود على الآخر بالقياس الى ظرف التغاير لا يصح الا بشروط ثلاثة: اخذ المجموع من حيث المجموع، و اخذ الاجزاء لا بشرط و اعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع، اذا تبين عندك هذا فنقول: اخذ العرض لا بشرط لا يصحح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئا واحدا، و يعتبر الحمل بالقياس اليه، و لا خفاء فى انّا اذا قلنا:- زيد عالم او متحرك- لم نرد بزيد المركب من الذات و صفة العلم او الحركة، و انما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم و الحركة عليه و ان اعتبر لا بشرط. بل التحقيق: ان مفاد الهيئة مفاد ذو، و لا فرق بين قولنا: ذو بياض و قولنا: ذو مال، فكما انّ المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه كذلك البياض». ر. ک فصول ۶۲.

[۳۴۰] (۱)- لا يخفى ان صفات الجلال هى الصفات السلبيّة و هى ليست عين الذات فالظاهر انه تفسير للكمال و ليس المراد منه ما هو المصطلح. مشكينى« ره» ر. ک: كفاية الاصول محشّى ۱/ ۸۵.

[۳۴۱] (۲)- لعل(احدها) جعله الناطق و الحساس من قبيل المتغايرين اعتبارا المتحدين حقيقة مع ان التغاير بينهما بحسب المفهوم فتأمل(و ثانيها) جعله حمل كل واحد من الاجزاء على الكل من الحمل بين المتغايرين-- حقيقة المتحدين اعتبارا مع انهما من المتحدين حقيقة ايضا بالتقريب الذى ذكره(و ثالثها) دعواه كون الانسان مركبا من البدن و النفس و قد قيل إنّه لم يتوهمه احد فتأمل(و رابعها) ما يظهر من كلامه من عدم الفرق بين الجسم و البدن و بين النفس و الناطق، الا باعتبار لا بشرط، و بشرط لا مع ان الاوليين اعم من الآخر مفهوما فتامل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۳۵.

[۳۴۲] (۱)- بحث قبلى ما- در امر ثانى- درباره تفاوت مشتق و مبدأ- ضارب و ضرب- بود و اكنون بحث ما درباره ذات و مبدأ است.

[۳۴۳] (۱)- نهج البلاغة، خطبه اوّل.

[۳۴۴] (۱)-(اقول) ان غرضه من الالتزام بوقوع النقل فى تلك الالفاظ ان هيئة العالم و القادر و نحوهما من المشتقات فى غير اللّه تعالى حقيقة فى الذات المغايرة مع المبدأ و فى اللّه تعالى نقل منها الى الذّات المتحدة مع المبدأ و من المعلوم ان العالم و القادر بهذا المعنى مما لا يصدق فى حق غيره فاذا يختلف معنى الهيئة فى المشتقات بالنسبة الى البارى جل و علا و غيره. ر. ک: عناية الاصول ۱/ ۱۶۸.

[۳۴۵] (۲)- و الظاهر ان لفظ« فساد» ساقط من القلم قبل كلمة« ما» مشكينى« ره» ر. ک: كفاية الاصول محشّى ۱/ ۸۵.

[۳۴۶] (۳)- ليس فى كلام الفصول من التجوز عين و لا اثر فاسناد التجوّز اليه مما لا حقيقة له. ر. ک عناية الاصول ۱/ ۱۶۹.

[۳۴۷] (۱)- التامر: الكثير التمر او الذى عنده تمر.

[۳۴۸] (۲)- اللابن(فا) لابنة، ج لابنات و لو ابن: ذو اللبن. ر. ک: المنجد].

[۳۴۹] (۱)- اى الضرب صدر من الضّارب.

[۳۵۰] (۲)- اى الضّرب وقع على المضروب.

[۳۵۱] (۱)- قد حكى بعض اجلة تلامذة المصنّف(قدهما) انه قال الماتن فى درسه الشريف:« ان المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتبارى كزوجية و نحوها، و بالمحمول بالضّميمة: العارض المتأصل كالسواد-- و البياض، و وجه تسمية الاوّل بالخارج المحمول هو كونه خارجا عن الشىء و محمولا عليه، و الثانى بالمحمول بالضميمة لكونه محمولا بضم ضميمة على شىء كحمل السواد على غيره فانه لا يحمل عليه الا بضم ضميمة فيقال: الجسم ذو سواد». ر. ک: منتهى الدّراية ۱/ ۳۴۶.

[۳۵۲] (۱)- لا يخفى انه ليس من صفات الذات، فلا يكون عينا لها و« الفصول» ملتزم باحد الامرين فى هذه الصفات دون صفات الفعل. مشكينى« ره» ر. ک كفاية الاصول محشى ۱/ ۸۷.

[۳۵۳] (۱)- یعنی لوضوح انها تصدق فی حق غیره ایضا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۳۸.

[۳۵۴] (۲)- البتّه مصنّف، آن را بیان نکرده‌اند.

[۳۵۵] (۱)- من اعتبار قیام المبدأ بالذات باحد انحائه فی صدق المشتق علی نحو الحقیقهٔ.

[۳۵۶] (۲)- ای المثبتین لاعتبار قیام المبدأ بالذات من دون واسطهٔ فی العروض فی صدق المشتق علی نحو الحقیقهٔ، و النافین لذلک، و قد ظهر خلل ادلهٔ الطرفین من التحقیق الذی افاده المصنف بقوله:« و التحقیق انه لا ینبغی ان یرتاب من کان اولی الالباب ... الخ».

[۳۵۷] (۳)- معطوف علی- الخلل- تقریب المحاکمهٔ بنحو یکون النزاع لفظیا ...] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۳۵۱.

[۳۵۸] (۱)- دارای دو صورت است: الف: اصلا واسطه‌ای در میان نباشد ب: اگر واسطه هست، واسطه در ثبوت باشد.

[۳۵۹] (۱)- واضح است که توصیف هم متضمّن اسناد است.

[۳۶۰] (۱)-(و اما الامر الثانی) فمحصله: انه قیل بترتب الثمرهٔ علی بحث المشتق فی موارد:

احدها: کراههٔ البول تحت الشجرهٔ التی لا- ثمرهٔ لها فعلا مع کونها ذات ثمرهٔ قبل ذلک، فانه بناء علی وضع المشتق للاعم مکروه و علی القول بوضعه للاخص غیر مکروه ...

ثانیها: کراههٔ الوضوء و الغسل بالماء المشمس بعد برده و کراههٔ غسل المیت بالماء المسخن بعد برودته، فان الحکم بالکراههٔ بعد ارتفاع السخونهٔ مبنی علی وضع المشتق للاعم و عدم اشتراط بقاء المبدأ فی صدق المشتق.

ثالثها: ما اذا جعل عنوان خاص موقوفا علیه کسکان بلدهٔ کذا او طلاب مدرسهٔ کذا، و اعرضوا عن تلک البلدهٔ او المدرسهٔ، فان جواز اعطائهم ح من عوائد الموقوفهٔ و عدمه مبنی علی بحث المشتق.

رابعها: عنوان الجلال العارض للحیوان المأکول اللحم، فانه اذا زال عنه عنوان الجلل یمکن النزاع فی بقاء حکمه بناء علی وضع المشتق للاعم، و عدمه بناء علی وضعه للاخص لکن ثبت بالنص و الاجماع کون استبراء الحیوان الجلال فی المدهٔ المضبوطهٔ فی کل حیوان موجبا لزوال حکم الجلل عنه، و عود الاحکام الثابتهٔ له قبل جلله فهذا المثال فرضی. و ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۳۵۸.

[۳۶۱] (۱)- سوره هود: ۹۷.

[۳۶۲] (۲)- سوره هود: ۸۲.

[۳۶۳] (۳)- سوره هود: ۴۰.

[۳۶۴] (۴)- ر. ک: تفسیر نمونه: ۹/ ۹۶.

[۳۶۵] (۱)- یمکن ان یکون اشارهٔ الی ان اللام قد تدخل علی نفس المصداق و قد تدخل علی نفس المفهوم المضاف الی مصداقه کما تقول جئتک لغرض کذا فالامر فی المقام مستعمل استعمال لفظ الغرض بقرینهٔ اضافته الی(کذا) نعم قولک: جئتک لامر، مستعمل فی المصداق فتأمل. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۴۱.

[۳۶۶] (۱)- یعنی المخصوص بالخصوصیّات المبحوث عنها فی الجهات الآتیهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۲.

[۳۶۷] (۲)- أمر، مأمور و مأمور به از آن مشتق می‌شود.

[۳۶۸] (۱)- اگر ثابت شود که لفظ امر از معنای لغوی و عرفی به قول مخصوص- صیغه افعل- نقل داده شده، امر سهل است و مشکلی نداریم.

[۳۶۹] (۱)- سوره هود: ۹۷.

[۳۷۰] (۲)- سوره هود: ۸۲.

[۳۷۱] (۳)- سوره نور: ۶۳.

[۳۷۲] (۱)- صفهٔ للسّافل.

[۳۷۳] (۱)- اعمّ از وجوب و استحباب.

[۳۷۴] (۱)- جعل المصنّف المذکورات مؤیدات لا ادلهٔ لعله من جههٔ عدم صلاحیتها للاثبات اذ لیس الا استعمال الامر فی الوجوب و الاستعمال اعم من الحقیقهٔ، و لعل فهمه فی الاوّل مستند الی مادهٔ الحذر و الثانی، الی المشقهٔ، و فی الثالث الی مقابلته بالشفاعهٔ. فتأمل. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۴۴.

[۳۷۵] (۲)- سوره نور: ۶۳.

[۳۷۶] (۱)- مستدرک الوسائل ج ۱۵ کتاب النکاح باب ۳۶ از ابواب نکاح العبید و الاماء ح ۳- و عوالی اللآلی ج ۳ ص ۳۴۹ ح ۲۸۴.

[۳۷۷] (۱)- الف: الظاهر بمقتضی السیاق کونه معطوفا علی قوله:- قوله تعالی i فَلْیَحْذَرِ\E- فیکون کغیره من المؤیّدات، و یحتمل ان یکون معطوفا علی قوله:« انسباقه» لیکون دلیلا لا مؤیدا ... ر. ک منتهی الدرایهٔ ۱/ ۳۷۴. ب:

معطوف علی الانسباق. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۴۴.

[۳۷۸] (۲)- سوره اعراف: ۱۲ و ۱۱.

[۳۷۹] (۱)- الف، میم و راء.

[۳۸۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۸۱] (۱)- کان الاولی أن یقول: المعبر عنه بلفظ الطلب مطلقا مقابل الطلب الاعتباری المعبر عنه بلفظ الطلب الانشائی لما عرفت من ان لفظ الطلب مشترک بین نحوی الطلب فالطلب الحقیقی عین الطلب لا- انه یحمل علیه بالحمل الشائع و انما الذی یحمل علیه الطلب بالحمل الشائع هو الطلب الخارجی الحقیقی و هکذا الحال فی قوله« الذی لا یکون ... الخ» اذ الفرق بین الطلب الحقیقی و الانشائی الاعتباری هو الفرق بین الماء المطلق و المضاف، لکن ظاهر العبارهٔ کون لفظ الطلب موضوعا للجامع بین النحوین فیکون مشترکا معنویا لا- لفظیا و هو غیر ظاهر. هذا بناء علی کون الطلب الانشائی نحوا آخر من انحاء الطلب فی قبال الطلب الحقیقی اما لو کان هو الطلب الحقیقی انشاء ادعاء فلفظ الطلب لیس موضوعا الا- للطلب الحقیقی لا غیر اذ لیس هناک نحو آخر للطلب سواه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۵.

[۳۸۲] (۱)- بدیهی است که وجود، دارای اقسامی هست از جمله وجود خارجی، انشائی، ذهنی و امثال آنها.

[۳۸۳] (۱)- الذی ملاکه ما ثبت فی محله الاتحاد الوجودی و التغایر المفهومی ... ر. ک منتهی الدرایهٔ ۱/ ۳۷۹.

[۳۸۴] (۱)- از این جهت، مانند اوست که اگر یک قضیّه حملیّه تشکیل دهیم، حملش شایع صناعی هست؟

[۳۸۵] (۱)- ای کما ان الشأن و الحال.

[۳۸۶] (۲)- ابتدای همین بحث، بیان کردیم که به نظر مصنّف: ظاهر این است که آن طلبی که به حسب لغت، معنای« امر» است، همان طلب انشائی است نه طلب حقیقی.

[۳۸۷] (۳)- مانند جمل خبریّه‌ای که در مقام طلب گفته می‌شود.

[۳۸۸] (۱)- ابتدای همین بحث- جهت چهارم- طلب انشائی و حقیقی را توضیح دادیم.

[۳۸۹] (۲)- مقدّمات اراده از مرحله تصوّر مراد شروع می‌شود. ابتداء، انسان، چیزی را تصوّر سپس نتیجه‌اش را بررسی می‌کند که آیا فائده و مصلحتی دارد یا نه بعد از تصدیق به فائده، نسبت به آن تمایل پیدا می‌کند و به دنبال آن، هیجانی در نفس او پیدا شده که تصمیم می‌گیرد شرائطش را ایجاد و موانع آن را برطرف کند و در پایان، حالت نفسانیّه‌ای به نام اراده برای انسان، تحقّق پیدا می‌کند که از آن« شوق مؤکّد» تعبیر نموده‌اند یعنی آن اشتیاق کاملی که انسان را راحت نمی‌گذارد بلکه به دنبال و همراه شوق مؤکّد، مراد را-- در خارج ایجاد می‌کند- در صورتی که بخواهد بالمباشره آن را تحقق بخشد- و چنانچه بخواهد به وسیله عبید،

مرادش تحقق پیدا کند، امریه‌ای نسبت به کارگزاران خود صادر می‌کند تا آنها مراد و مطلوب را اتیان نمایند لازم به تذکر است که از شوق مؤکّد و آن حالت نفسانی گاهی به طلب و گاهی به اراده تعبیر می‌شود.

البتّه مصنّف در عبارت کتاب فقط مقدّمه آخر اراده را ذکر نموده و سایر مقدّمات- مانند تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل و هیجان- را مقدّمهٔ المقدّمه فرض نموده و از آخرین مقدّمه که انسان را برمی‌انگیزد تا موانع را برطرف و شرائط را موجود کند به« جزم» تعبیر کرده‌اند.

[۳۹۰] (۱)-« انسان» دارای وجود« حقیقی و ذهنی» هست امّا« طلب و اراده» دارای وجود« حقیقی، ذهنی و انشائی» می‌باشد.

[۳۹۱] (۱)- تذکّر: هیچ‌گاه نباید وجود انشائی را با وجود حقیقی یا ذهنی مقایسه کرد مثلا انسان به وسیله صیغه افعل و اشباه آن، قصد می‌کند که طلب وجود پیدا کند و در نتیجه، وجود انشائی- طلب انشائی- محقّق می‌شود و از نظر شارع و عقلاء، دارای آثاری هم هست به عنوان مثال در باب اوامر، وقتی طلب انشائی تحقّق پیدا کرد عقلاء می‌گویند باید با آن متابعت نمود و یا در باب معاملات- مانند بیع- وقتی انشائی با شرائط مربوطه صورت گرفت مبیع، ملک مشتری و ثمن برای بایع می‌شود و همچنین وقتی با شرائط و الفاظ مخصوص، زوجیّت، انشاء شد، علقه زوجیّت حاصل و بینونت قبلی زائل می‌شود- البتّه این‌ها از امور اعتباری هستند-

[۳۹۲] (۱)- در عنوان بقی امور ...« الخامس».

[۳۹۳] (۱)- القائل هو الاخطل الشاعر کما فی الشوارق فی مبحث تکلمه تعالی شأنه ... ر. ک منتهی: ۱/ ۳۸۸.

[۳۹۴] (۲)- مانند امر به ذبح حضرت اسماعیل« علیه السّلام».

[۳۹۵] (۱)- و مایل هم نیست که مأمور به اتیان شود.

[۳۹۶] (۱)- لعله اشارهٔ الی امتناع کون النزاع لفظیا و توضیحه: انه لا خلاف ظاهرا فی انه سبحانه متکلم و انما الخلاف فی المراد من کلامه و فی انه حادث او قدیم فالمحکی عن المعتزلهٔ و الحنابلهٔ و الکرامیهٔ ان کلامه اصوات و حروف و ان اختلفوا فی انه قائم بغیره لا بذاته کما یقول المعتزلهٔ او بذاته کما یقول الحنابلهٔ و الکرامیهٔ و عن الاشاعرهٔ ان کلامه لیس من جنس الاصوات و الحروف بل معنی قائم بذاته یسمی الکلام النفسی ثم المحکیّ عن المعتزلهٔ و الکرامیهٔ انه حادث و عن الاشاعرهٔ و الحنابلهٔ انه قدیم فمذهب الاشاعرهٔ فی الکلام انه معنی قائم بذاته تعالی قدیم و حیث تعذر علیهم تفسیره بالعلم و الارادهٔ و الکراههٔ و نحوها ضرورهٔ انها لیست کلاما اضطروا الی تفسیره فی الخبر بالنسبهٔ و فی الانشاء بالطلب و المنع و نحوهما فالطلب عندهم صفهٔ قائمهٔ بذاته سبحانه قدیم فلا مجال لان یریدوا به الطلب الانشائی اذ لیس هو من صفات النفس و لا هو قدیم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۹.

[۳۹۷] (۲)- المتوهم هو القوشجی، راجع شرح التّجرید العقائد للقوشجی/ ۲۴۶، عند البحث عن المسموعات. ر. ک:-- کفایهٔ الاصول، طبع مؤسسه آل البیت ۶۶.

[۳۹۸] (۱)- تعلیقهٔ المصنّف علی الفرائد، کتاب الفوائد/ ۲۸۵ ر. ک: کفایهٔ الاصول، طبع مؤسّسه آل البیت ۶۶.

[۳۹۹] (۲)- و کذا فی باب الاوامر و النواهی.« مشکینی ره» ر. ک کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۹۸.

[۴۰۰] (۱)- مکررا بیان کرده‌ایم که« وجود» دارای اقسامی هست از جمله، وجود انشائی، ذهنی، حقیقی و خارجی و ... که هرکدام را در همین بحث توضیح داده‌ایم.

[۴۰۱] (۱)- لا وجه للحصر المذکور، لان الجملهٔ الخبریهٔ- ایضا- دالهٔ بالالتزام علی حصول العلم لقائلها.

[۴۰۲] (۲)- و ظاهره التّردد بین کونها قیدا للوضع و بین الانصراف و ظاهره فی مبحث الحرف کون الآلیّهٔ و الاستقلالیهٔ قیدا و الظّاهر عدم الفرق بین المقامین، فتأمل- مشکینی ره-] ر. ک کفایهٔ الاصول محشی ۱/ ۹۸.

[۴۰۳] (۳)- لاجل وضعها.

[۴۰۴] (۴)- للانصراف.

[۴۰۵] (۱)- و قرینه‌ای همراه آن نباشد.

[۴۰۶] (۱)- مباحث مذکور، مطالبی است که استاد معظم تقریبا طیّ سیزده جلسه درس، بیان نموده‌اند.

[۴۰۷] (۱)- سوره نساء: ۵۹.

[۴۰۸] (۲)- سوره یس: ۸۲.

[۴۰۹] (۱)-« اما دفع این توهم پس محصّل دفع، آنکه اراده بر دو قسم است تکوینی و تشریعی و اما تکوینی پس آن عبارت است از علم به نظام علی النّحو الکامل التام و امّا تشریعی پس او عبارت است از علم به مصلحت در فعل مکلف و آنچه تکلیف از او خالی نمی‌تواند بود، آن اراده تشریعی است که او علّت اشیاء نیست و آنچه تخلف از مراد ننماید، آن اراده تکوینی است پس اراده تکوینی تخلّف ندارد ولی لازم نیست در تکالیف که اراده تکوینی شده باشد برطبق تکالیف و آنچه در تکالیف لازم است اراده تشریعی است که آن تخلف از مراد دارد پس اگر اراده تکوینی با اراده تشریعی توافق نمود در امری و عبادتی لابد است از وصول و وجود زیرا که اراده تکوینی معلوم شد که تخلّف ندارد از معلول و مراد و اگر تخالف نمودند یعنی اراده تکوینی متعلّق شد به عصیان و کفر و اراده تشریعی متعلّق شد به اطاعت و ایمان پس لابد اختیار می‌کند عبد آنچه را که متعلّق اراده تکوینی است و منافات ندارد با عصیان بودن و مستحق عقاب بودن و لو به ملاحظه اراده تکوینی است که علّت وجود معلول است» ر. ك: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۰۴.

[۴۱۰] (۱)- ر. ك عیون الاخبار الرضا ۱/ ۱۲۴- متن کامل حدیث را به زودی بیان خواهیم کرد-

[۴۱۱] (۱)- به نحو حقیقت نه مجاز.

[۴۱۲] (۲)- سوره انبیاء ۶۹.

[۴۱۳] (۱)- فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیها: کل مفهوم اذا قیس الی الوجود فاما ان یجب له فهو الواجب او یمتنع و هو الممتنع او لا یجب له و لا یمتنع و هو الممکن فانه اما ان یکون الوجود له ضروریا و هو الاوّل او یکون العدم له ضروریّا و هو الثّانی و امّا ان لا یکون شیء منهما له ضروریّا و هو الثالث.

و امّا احتمال کون الوجود و العدم کلیهما ضروریین فمرتفع بادنی التفات ... ر. ك: بدایة الحکمة ۴۱.

[۴۱۴] (۲)- تذکّر: بحث فعلی ما درباره اثبات صانع نیست.

[۴۱۵] (۳)- وجود فرضی.

[۴۱۶] (۱)- واجب الوجود و ممتنع الوجود.

[۴۱۷] (۱)- سوره فاطر: ۱۵.

[۴۱۸] (۲)- مفوّضه تنظیری نموده‌اند که نسبت جهان هستی با خالق متعال، مانند ارتباط عمارت با بنّاء هست.

[۴۱۹] (۳)- جواب نقضی.

[۴۲۰] (۱)- اخیرا توضیح دادیم که: مفوّضه معتقدند که بین موجودات و آثار و خواصشان نه تنها ارتباط و« تأثیر و تأثّر» هست بلکه موجودات جهان« استقلال» در تأثیر دارند.

[۴۲۱] (۲)- ممکن الوجود.

[۴۲۲] (۱)- محصل کلام جبریّه این بود که: خداوند متعال مستقیما ایجاد اراده می‌کند و در دنبال اراده- بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد- خودش مراد را ایجاد کرده و لباس وجود به آن می‌پوشاند بنابراین نه ارتباطی بین اراده و مراد هست و نه ارتباطی بین انسان و اصل اراده، تحقّق دارد. و این مطلب، یک قاعده کلی و در تمام موجودات، اعم از انسان، حیوان، گیاه و جماد جاری می‌باشد- و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصله از آنها جریان دارد که قبلا به نحو مشروح بیان کردیم-

خلاصه: بین موجودات و آثار خواصشان هیچ گونه ارتباط، تأثیر و تأثّری نیست اصلا نباید کلمه« آثار» و خواص را استعمال کرد چون لفظ« آثار» دلالت بر ارتباط، سنخیّت، تأثیر و تأثّر دارد مثلا- بین نار و حرارت فقط یک تقارن وجودی مطرح است امّا هیچ گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند همان‌طور که خداوند متعال، آتش را ایجاد می کند، حرارت را هم مستقیما ایجاد می‌نماید منتها عادت پروردگار جهان بر این جاری شده که در دنبال نار، حرارت را ایجاد می کند و چنانچه بگوئیم« النار حارة» اسنادش مجازی است نه حقیقی. گفتیم ثمره مهم بحث مذکور، در افعال ارادی انسان ظاهر می‌شود.

[۴۲۳] (۱)- زیرا جبریّه می گویند خداوند متعال، ایجاد اراده می کند، بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد.

[۴۲۴] (۱)- سوره فاطر ۱۵.

[۴۲۵] (۱)- و موانع، مفقود باشد.

[۴۲۶] (\۱)-i ... وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ یُعَلِّمُکُمُ اللَّهُ وَ اللَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ\.E« بقره» ۲۸۲.

[۴۲۷] (\۲)-i ... وَ کانَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیراً\E« احزاب» ۲۷.

[۴۲۸] (۱)- زیرا اجتماع نقیضین محال است.

[۴۲۹] (۱)- یعنی استحاله ذاتی.

[۴۳۰] (۲)- ای شیء یمکن ان یتعلّق به القدرة، شیء واقع فی مسیر القدرة.

[۴۳۱] (۱)-[الف: فعلا در صدد بررسی و تحقیقی این مطلب نیستیم که آیا تعلّق علم خداوند به شیء، سلب اراده می کند یا نه. ب: جواب نقضی، پاسخی است که خصم نمی‌تواند و نباید انکار کند].

[۴۳۲] (۱)- یعنی علم خداوند متعال نسبت به اعمال ما.

[۴۳۳] (۱)- یعنی علم خداوند متعال نسبت به اعمال ما.

[۴۳۴] (۲)- خلاصه دلیل دوّم جبریّه: خداوند متعال، نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما- مانند جلوس و قیام- عالم هست و علم او باید با واقع، مطابق باشد پس لا محاله باید آن اعمال، اضطرارا تحقّق پیدا کند و الا لازمه‌اش این است که علم پروردگار جهان، مطابق با واقع نباشد- مستلزم جهل است-

[۴۳۵] (۱)- البته علم پروردگار متعال محدود نیست ولی علم ما محدود است، علم خداوند، عین ذات او می‌باشد ولی علم ما زائد بر ذات ما هست و ...

[۴۳۶] (۱)- مجددا تکرار می کنیم که علم خداوند عین ذاتش هست به‌خلاف علم حضرت علی، علم پروردگار، اطلاق دارد امّا علم امیر مؤمنان به آن معنا مطلق نیست، علم خداوند اکتسابی نیست امّا منشأ علم علی« علیه السّلام» خداوند متعال است و ...

[۴۳۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۳۸] (۱)- ر. ک: کفایة الاصول ج ۲، مقصد ششم، امر ثانی و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۴/ ۶۳.

[۴۳۹] (۲)- و می‌توانید تصدیق نسبت به خواص و اثرات آن ننمائید.

[۴۴۰] (۳)- سوره زلزال: ۸ و ۷.

[۴۴۱] (۱)- ... قال دخلت علی علی بن موسی الرضا بمرو، فقلت له یا بن رسول اللّه روی لنا عن الصادق جعفر بن محمّد« علیهما السّلام» قال:« انه لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» فما معناه؟ قال: من زعم ان اللّه یفعل افعالنا ثم یعذبنا علیها، فقد قال بالجبر، و من زعم ان اللّه عز و جل فوض امر الخلق و الرزق الی حججه« علیهم السّلام» فقد قال بالتفویض،« و القائل بالجبر کافر و القائل بالتفویض مشرک لاشراکه مع اللّه فی الربوبیّة و هو ضرب من التفویض و له ضروب آخر کالتعطیل مثلا] فقلت له: یا ابن رسول اللّه فما امر بین امرین؟ فقال: وجود السبیل الی اتیان ما امروا به، و ترک ما نهوا عنه، فقلت له: فهل للّه عزّ و جل مشیة و ارادة فی ذلک؟

فقال: فاما الطاعات فارادة اللّه و مشیته فیها الامر بها و الرضا لها و المعاونة علیها و ارادته و مشیته فی المعاصی النهی عنها و السخط لها و الخذلان علیها، قلت: فهل للّه فیها القضاء؟ قال نعم ما من فعل یفعله العباد من خیر او شر الا و للّه فیه قضاء، قلت ما معنی هذا القضاء؟ قال: الحکم علیهم بما یستحقونه علی افعالهم من الثواب و العقاب فی الدنیا و الآخرة. ر. ک: عیون اخبار الرضا، ج ۱ ص ۱۲۴.

[۴۴۲] (۱)- سوره مائده: ۶۴.

[۴۴۳] (۲)- سوره مائده: ۶۴.

[۴۴۴] (۱)- ر. ک بحار، ج ۳، باب سعادت و شقاوت- متن کامل حدیث مذکور را به زودی نقل خواهیم کرد.

[۴۴۵] (۲)- روی العامة هذا الخبر عن النبی« صلّی اللّه علیه و آله» هکذا« الناس معادن کمعادن الذهب و الفضة خیارهم فی الجاهلیة خیارهم فی الاسلام اذا تفقهوا» و یحتمل وجهین احدهما ان یکون المراد ان الناس مختلفون-- بحسب استعداداتهم و قابلیاتهم و اخلاقهم و عقولهم کاختلاف المعادن فان بعضها ذهب و بعضها فضة فمن کان فی الجاهلیة خیّرا حسن الخلق عاقلا فهما ففی الاسلام ایضا یسرع الی قبول الحق و یتصف بمعالی الاخلاق و یجتنب مساوی الاعمال بعد العلم بها و الثانی ان یکون المراد ان الناس مختلفون فی شرافة النسب و الحسب کاختلاف المعادن فمن کان فی الجاهلیة من اهل بیت شرف و رفعة فهو فی الاسلام ایضا یصیر من اهل الشرف بمتابعة الدین و انقیاد الحق و الاتصاف بمکارم الاخلاق فشبههم« علیه السّلام» عند کونهم فی الجاهلیة بما یکون فی المعدن قبل استخراجه و عند دخولهم فی الاسلام بما یظهر من کمال ما یخرج من المعدن و نقصه بعد العمل فیه(آت). ر. ک: روضه کافی ۱۷۷.

[۴۴۶] (۱)- سوره ذاریات: ۵۵.

[۴۴۷] (۲)- سوره انفال: ۴۲.

[۴۴۸] (۱)- و ما در آن موارد، تعبیر به ذاتی می‌کنیم.

[۴۴۹] (۱)- سوره هود: ۱۰۸ و ۱۰۶.

[۴۵۰] (۱)- سوره نازعات: ۴۱ و ۴۰.

[۴۵۱] (۱)- سوره نازعات: ۳۹ و ۳۸ و ۳۷.

[۴۵۲] (۱)- به لحاظ اخبار مخبر صادق.

[۴۵۳] (۱)- ر. ک بحار ج ۳، باب سعادت و شقاوت.

[۴۵۴] (۱)- فی حدیث ابن عباس« افضل الاعمال احمزها» ای اشقها و أمتنها و اقواها. ر. ک: مجمع البحرین ۴/ ۱۶.

[۴۵۵] (۱)- نه به ترتیب حروف الفبا.

[۴۵۶] (۲)- اجتماع امر و نهی.

[۴۵۷] (۳)- و اصالت الاحتیاط.

[۴۵۸] (۱)- مگر در چند مورد محدود که ضرورتا به ترتیب حروف الفبا مشخص شده.

[۴۵۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۶۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۶۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۶۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

جلد دوم

مقدّمه:

اشاره

بـا سپاس بی‌کران به درگـاه ایزد منّان و درود فراوان به روان تابنـاک خاتم پیامبران و اهل بیت معصومینش «علیهم صـلوات الملک المنّان» که بر این حقیر، منّت نهاد به دنبال تقدیم جلد اوّل، چهارم و پنجم کتاب ایضاح الکفایهٔ، جلد دوّم آن را هم در آستانه میلاد مسعود حضرت ختمی مرتبت «صلّی اللّه علیه و آله» به شاگردان مکتب حضرت بقیّهٔ اللّه «ارواح العالمین له الفداء» عرضه نمایم امید است که این اثر نـاچیز برای دست یـافتن به مطـالب کتـاب کفایـهٔ الاصول استـاد اعظم و محقّق کبیر، مرحوم آخونـد خراسانی «علیه رضوان البـاری» مؤثّر و مفیـد واقع شود و این حقیر از این راه بتوانـد در شـمار شـاگردان مکتب آن حضـرت «عجّل اللّه تعالی فرجه الشّریف» قرار گیرد.

چند تذکّر:

۱- همـان‌طور که قبلاـ متـذکّر شـدم، محتـوای کتـاب، تـدریس و تحقیـق متن کفایـهٔ الاـصول هست که در ششـمین دوره از سلسـله بحث‌های کفایه، توسّط حضرت آیت اللّه العظمی فاضل لنکرانی «مدّظلّه العالی» انجام شده.

همان‌طور که از متن کتاب برمی‌آید، مطالب به شیوه گفتاری بیان شده که سعی نموده‌ام آن را در حدّ توان به صورت نوشتار عرضه نمایم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۸

۲- پـوزش و درخـواست: از آنجـا که امکـان مصون مانـدن هر اثری از اشـتباه، بسیار کم است به‌ویژه از این حقیر لـذا امیـد می‌رود چنانچه به اشتباهی برخورد نمودید بر نویسنده، منّت گذاشته و تذکّر دهید تا در چاپ‌های بعد، اصلاح گردد.

۳- از بـاب «من لم یشـکر المخلوق لم یشـکر الخـالق» بر خود، لاـزم می‌دانم از زحمـات عزیزانی که به طرق مختلف در این جلـد از کتاب با اینجانب، همکاری صمیمانه داشته‌اند تشکّر نمایم.

الف: صدیق معظّم و دوست باوفا حضرت حجّهٔ الاسلام، جناب آقای حاج شیخ غلامحسین بشردوست «دامت افاضاته.»

ب: برادر مهربان، حضرت حجّهٔ الاسلام جناب آقای سیّد علی حسینی «دامت افاضاته.»

ج: سرور معظّم و متّقی، جناب آقای مهندس راشدی «دامت توفیقاته.»

د: صدیق معظّم جناب آقای موحّدیان «دامت تأییداته» که پیوسته در این امر، با حقیر، همکاری نموده‌اند.

امید است که در هنگام مطالعه و مظانّ استجابت، حقیر و سایر عزیزان را از دعای خیر فراموش نفرمائید.

و لا حول و لا قوّهٔ الا باللّه العلیّ العظیم و السّلام علی عباد اللّه الصّالحین

سیّد محمّد حسینی قمی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۹

الفصل الثّانی

فیما یتعلّق بصـیغهٔ الأمر و فیه مباحث: الأوّل: إنّه ربما یذکر للصّیغهٔ معان قد استعملت فیها، و قد عدّ منها: التّرجی، و التّمنی، و التّهدید، و الإنذار، و الإهانهٔ، و الاحتقار، و التّعجیز، و التّسخیر، إلی غیر ذلک، و هذا کما تری، ضـرورهٔ أنّ الصّیغهٔ ما استعملت فی واحد منها، بـل لم تسـتعمل إلاـ فی إنشـاء الطّلب، إلاـ أنّ الـدّاعی إلی ذلک، کما یکون تارهٔ هو البعث و التحریک نحو المطلوب الواقعی، یکون

أخری أحد هذه الأمور، کما لا یخفی [۱].

[تتمه مقصد اوّل «در اوامر»]

فصل دوّم «در صیغه امر – هیئت افعل –»

اشاره

[۱]- بحث ما، در فصل اوّل، راجع به مادّه امر- الف، میم و راء- بود امّا در فصل دوّم درباره صیغه امر- هیئت افعل- از جهات متعدّدی بحث می کنیم.

مبحث اوّل معانی صیغه امر – هیئت افعل –

اشاره

بدیهی است که هیئت ماضی و مضارع، هرکدام دارای معنا و «وضعی» مخصوص به خود هستند و همچنین هیئت امر، دارای معنای مخصوص به خود می‌باشد.

سؤال: آیا هیئت افعل، دارای معنای واحدی است یا اینکه معانی متعدّد دارد و برفرض

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۰

آنکه دارای معانی متکثّری باشد، آیا تمام آن‌ها موضوع له صیغه امر هستند به نحوی که استعمال هیئت امر در آن معانی به نحو حقیقت است؟

در کلمات اصولیّین، معانی متعدّدی برای صیغه امر دیده می‌شود به نحوی که در حاشیه کتاب معالم، پانزده معنا برای آن ذکر شده.

بعضی از معانی صیغه امر عبارتند از:

۱– تمنّی:

مانند «الا ایّها اللیل الطّویل الا انجلی» در مثال مذکور، هیئت امر در تمنّی استعمال شده و شاعر تمنّی می کند که تاریکی شب از بین برود.

۲– تهدید:

مانند قول خداوند متعال در آیه چهلم سوره فصّلت که فرموده است:

«... اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ إِنَّهُ بِما تَعْمَلُونَ بَصِیرٌ.»

در زبان فارسی هم گاهی انسان در مقام تهدید به کسی می گوید «هر کاری می‌خواهی بکن.»

۳- انذار:

شبیه کلام پروردگار متعال در آیه شصت و پنج سوره هود که گفته‌اند: در مقام انذار، استعمال شده است «فَعَقَرُوها فَقالَ تَمَتَّعُوا فِی دارِکُمْ ثَلاثَهَ أَیَّامٍ ذلِکَ وَعْدٌ غَیْرُ مَکْذُوبٍ» یعنی: «آن‌ها آن را از پای درآوردند و او به آن‌ها گفت: (مهلت شما تمام شده) سه روز در خانه‌هایتان متمتّع گردید (و بعد از آن عذاب الهی فرا خواهد رسید) این وعده‌ای است که دروغ نخواهد بود[۱].»

۴- اهانت:

برای آن به قول خداوند متعال- آیه چهل و هشت سوره دخان- مثال زده‌اند: «ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذابِ الْحَمِیمِ ذُقْ إِنَّکَ أَنْتَ الْعَزِیزُ الْکَرِیمُ.»

۵- احتقار:

برای آن به آیه هشتاد سوره یونس، مثال زده‌اند: «فَلَمَّا جاءَ السَّحَرَهُ قالَ لَهُمْ مُوسی أَلْقُوا ما أَنْتُمْ مُلْقُونَ» یعنی: «هنگامی که ساحران آمدند موسی علیه السّلام به آن‌ها

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱

گفت: آنچه (از وسائل سحر) می‌توانید بیفکنید، بیفکنید[۲].

۶- تعجیز:

مانند «وَ إِنْ کُنْتُمْ فِی رَیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنا عَلی عَبْدِنا فَأْتُوا بِسُورَهٍ مِنْ مِثْلِهِ ...»- سوره بقره، آیه بیست و سه- گفته‌اند هیئت افعل- فأتوا- در تعجیز استعمال شده یعنی شما عاجز هستید که سوره‌ای مانند قرآن بیاورید.

۷- تسخیر:

مانند «وَ لَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِینَ اعْتَدَوْا مِنْکُمْ فِی السَّبْتِ فَقُلْنا لَهُمْ کُونُوا قِرَدَهً خاسِئِینَ»- سوره بقره آیه شصت و پنج- یعنی: «به‌طور قطع، حال کسانی از شما که در روز شنبه نافرمانی و گناه کردند، دانستید، ما به آن‌ها گفتیم به صورت بوزینه‌های طردشده‌ای درآئید[۳].»

همان‌طور که اشاره کردیم برای هیئت امر، پانزده معنا بلکه تا بیست و چهار معنا، ذکر کرده‌اند[۴].

اکنون به بیان پاسخ سؤالی را که اخیرا مطرح کردیم می‌پردازیم که: اوّل باید معلوم شود که آیا هیئت افعل در معانی مذکور «استعمال» شده، سپس تعیین کنیم که برفرض استعمال آیا به نحو حقیقت در آن معانی بکار رفته یا مجاز؟

مرحوم آقای آخوند رحمه اللّه معتقدند که اصلا هیئت افعل در آن معانی استعمال نشده و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۲

هیچ‌کدام از معانی مذکور، مستعمل فیه هیئت امر نیست مثلا هیئت افعل در تمنّی، احتقار یا تهدید استعمال نشده تا اینکه بحث کنیم آیا استعمالش حقیقی است یا مجازی- درحالی‌که ظاهر کلام مشهور، این است که هیئت امر در آن معانی استعمال شده.

مصنّف معتقدند در تمام موارد مذکور، مستعمل فیه هیئت امر، طلب انشائی است.

توضیح ذلک: همان‌طور که در جلد اوّل کتاب ایضاح الکفایهٔ مفصّلا بیان کردیم ۵].

«طلب» دارای مفهوم کلّی، وجود حقیقی، وجود ذهنی ۶] و وجود انشائی می‌باشد که:

طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان هست مثلا فلان کتاب، مطلوب حقیقی شما می‌باشد یعنی طلب باطنی و واقعی شما به آن تعلّق گرفته و چه‌بسا مبرز و مشعری برای آن نباشد.

طلب انشائی: بعضی از مفاهیم دارای وجود انشائی هستند یعنی قابلیّت آن را دارند که انشا به آن‌ها تعلّق گیرد مانند طلب، تمنّی، ترجّی و امثال آن‌ها.

مثلا در مورد نکاح، انسان به وسیله انکحت و قبلت، علقه زوجیّت را که امری اعتباری است، انشاء و ایجاد می‌کند.

مصنّف، معتقدند که صیغه امر در تمام موارد پانزده‌گانه در طلب انشائی استعمال شده و معنای طلب انشائی این است که انسان، اراده کند و مفهوم و ماهیّت طلب به وسیله صیغه افعل، تحقّق پیدا کند.

مثلا صیغه امر در «أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ»* در طلب انشائی استعمال شده و «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» را هم که گفته‌اند در تعجیز، استعمال شده به نظر مصنّف در طلب انشائی استعمال گشته و همچنین مستعمل فیه صیغه امر در آیه شریفه «... كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ»*

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۳

و قصاری ما يمكن أن يدعی، أن تكون الصّيغة موضوعة لإنشاء الطّلب، فيما إذا كان بداعی البعث و التحريك، لا بداع آخر منها، فيكون إنشاء الطّلب بها بعثا حقيقة، و إنشاؤه بها تهديدا مجازا، و هذا غير كونها مستعملة فی التّهديد و غيره، فلا تغفل [۱].

طلب انشائی است نه تعجیز و ...

سؤال: مستعمل فیه صیغه امر در «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»*، «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» و «كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ»*- و سایر موارد- هیچ‌گونه تفاوتی با یکدیگر ندارند؟

جواب: صیغه امر در تمام موارد، در طلب انشائی استعمال شده و تنها فرقشان این است که دواعی و اهداف آن‌ها متفاوت است مثلا هدف از طلب انشائی در «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* تحقّق نماز در خارج و بعث مکلف به خواندن نماز است و داعی از طلب انشائی در «آتُوا الزَّكاةَ»* تحریک مکلف به ایتاء زکات می‌باشد و هدف از طلب انشائی در فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ این است که بیان کند که شما از اتیان مثل قرآن، عاجز و ناتوان هستید نه اینکه صیغه امر در تعجیز استعمال شده باشد و معنایش چنین باشد: «انتم عاجزون من الاتیان بمثله» زیرا کسانی که می‌گویند «فأتوا» در تعجیز استعمال شده لازمه کلامشان این است که بتوان «فأتوا» را حذف نمود و به جای آن «انتم عاجزون» را قرار داد.

نتیجه: به نظر مصنّف، مستعمل فیه صیغه امر در «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»*، «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» و سایر موارد، همان طلب انشائی است منتها اهداف و اغراض از آن‌ها متفاوت است.

[۱]- نهایت چیزی که ممکن است کسی ادّعا کند و انسان بتواند ادّعایش را بپذیرد، این است که:

مستعمل فیه صیغه امر در تمام موارد- معانی پانزده‌گانه- یکسان می‌باشد- یعنی طلب انشائی است- امّا تمام آن‌ها جنبه حقیقت ندارد بلکه فقط در اقیموا الصلاة، آتوا الزّکاة و امثال آن دو، عنوان حقیقت، تحقق دارد.

توضیح ذلک: واضع، هیئت افعل را برای طلب انشائی وضع کرده لکن قیدی هم به

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۴

إيقاظ: لا يخفى أنّ ما ذكرناه فی صيغة الأمر، جار فی سائر الصّيغ الإنشائيّة، فكما يكون الدّاعی إلی إنشاء التّمنی أو الترجی أو الاستفهام بصيغها، تارة هو ثبوت هذه الصّفات حقيقة، يكون الداعی غيرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صيغها عنها، و استعمالها فی غيرها، إذا وقعت فی كلامه تعالی، لاستحالة مثل هذه المعانی فی حقّه تبارك و تعالى، ممّا لازمه العجز أو الجهل، و أنّه لا وجه له، فإنّ المستحيل إنّما هو الحقيقی منها لا الإنشائی الإيقاعی، الذی يكون بمجرّد قصد حصوله بالصّيغة، كما عرفت، ففی كلامه تعالى

قد استعملت فی معانیها الإیقاعیّة الإنشائیّة أیضا، لا لإظهار ثبوتها حقیقة، بل لأمر آخر حسب ما یقتضیه الحال من إظهار المحبّة أو الإنکار أو التّقریر إلی غیر ذلک، و منه ظهر أنّ ما ذکر من المعانی الکثیرة لصیغة الاستفهام لیس کما ینبغی أیضا [۱].

آن اضافه نموده و گفته است:

هیئت افعل را در طلب انشائی استعمال کنید منتها در مواردی که داعی و محرّک شما از آن، بعث و انجام مأمور به در خارج باشد یعنی داعی خاصّی را در مقام وضع در موضوع له مدخلیّت داده است در نتیجه اگر آمر، هدف و غرض دیگری از صیغه امر داشته باشد، مجاز است منتها نه از جهت اینکه مستعمل فیه، عوض شده است بلکه علّت مجازیّت، این است که آن قیدی را که واضع، مدخلیّت داده بود اکنون وجود ندارد و بدیهی است که آن قید در مثل «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* و «آتُوا الزَّکاةَ»* تحقّق دارد امّا در «اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ»- که گفته‌اند: امر در معنای تهدید استعمال شده- و «کُونُوا قِرَدَةً خاسِئِینَ»* و «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» و امثال آن‌ها وجود ندارد.

نتیجه: اگر کسی چنان ادّعائی بکند با او موافقت می‌کنیم امّا ادّعای مذکور، غیر از این است که از اوّل بگوئیم: صیغه امر مثلا دارای پانزده معنا و مستعمل فیه است بلکه در تمام موارد، مستعمل فیه صیغه امر، همان طلب انشائی است به نحوی که توضیح دادیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه اکنون محدوده بحث را وسیع‌تر نموده و نتیجه‌ای می‌گیرند که تا

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۱۵

حدّی در علم تفسیر هم کارساز است: آنچه را که در صیغه امر بیان کردیم در سایر صیغ انشائیه هم جاری می‌باشد.

بیان ذلک: استفهامات و تمنّیاتی که در قرآن شریف آمده به چه صورت است و چگونه و به چه کیفیّت خداوند متعال، استفهام می‌کند و ...؟

می‌دانید کسی استفهام و تمنّی- و امثال آن- می‌کند که جاهل و یا عاجز باشد با توجّه به اینکه جهل و عجز درباره خداوند متعال، راه ندارد، پس چگونه خداوند در قرآن کریم، استفهامات فراوان نموده است از جمله: الف: «وَ ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی قالَ هِیَ عَصایَ أَتَوَکَّؤُا عَلَیْها وَ أَهُشُّ بِها عَلی غَنَمِی وَ لِیَ فِیها مَآرِبُ أُخْری ۷].» ب: «اذْهَبا إِلی فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغی فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَیِّناً «لَعَلَّهُ» یَتَذَکَّرُ أَوْ یَخْشی ۸].»

بعضی از مفسّرین فرموده‌اند: استفهامات، تمنّیات و ترجّی‌های قرآنی جنبه مجازیّت دارند و آن صیغ در موضوع له خود، استعمال نشده‌اند زیرا صحیح نیست که خداوند متعال به نحو حقیقت از چیزی استفهام نماید، لذا قائل به انسلاخ شده و گفته‌اند: صیغ استفهام، تمنّی و ترجّی از معانی خود، خارج شده‌اند لذا باید ملتزم به مجاز شد.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: نظیر آنچه را که درباره هیئت امر و صیغه افعل ذکر کردیم درباره صیغ انشائی و استفهامات قرآنی بیان می‌کنیم که:

اصلا مستعمل فیه استفهامات قرآنی، استفهام حقیقی نیست و بدیهی است که استفهام حقیقی مربوط به کسی است که جاهل است و در مقام پرسش و طلب رفع جهل برمی‌آید ولی اصلا موضوع له ادوات استفهام، استفهام حقیقی نیست بلکه موضوع له آن‌ها استفهام انشائی- و همچنین موضوع له صیغ تمنّی هم تمنّی انشائی است- و معنای استفهام انشائی، این است که مثلا انسان، صیغه استفهام را استعمال و اراده کند که: مفهوم استفهام

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۱۶

به وسیله آن لفظ، تحقق پیدا کند و لازمه استفهام و تمنّی انشائی، جهل و عجز نیست که درباره خداوند، مستحیل باشد- بلکه مصداق واقعی مفهوم استفهام درباره خداوند، مستحیل است- نه وجود انشائی و استفهام انشائی، البتّه دواعی و اغراض در مورد

استفهام انشائی، متفاوت است.

اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، این ملازم با جهل است امّا اگر مثلا داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می‌خواهد نسبت به حضرت موسی علیه السّلام اظهار لطف و محبّت کند لذا از او سؤال می‌نماید که: «ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم: صیغه استفهام از معنای خود منسلخ شده و قائل به مجازیّت شویم.

گاهی داعی بر استفهام انشائی اظهار تقریر- «أ لَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ»- یا انکار- مانند «أ فَأَصْفاکُمْ رَبُّکُمْ بِالْبَنِینَ»- و امثال آن هست مانند اظهار تعجّب- «أ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ.»

پس واضح شد که: موضوع له صیغ استفهام، تمنّی و ترجّی، استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نیست بلکه موضوع له آن‌ها استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی می‌باشد لکن اهداف و دواعی آن‌ها متفاوت است و هیچ‌گاه غرض از استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی در مورد خداوند متعال، استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نیست و صیغ مذکور از معانی خود، منسلخ نشده‌اند بنابراین نتیجه می گیریم که:

معانی چندگانه‌ای که برای صیغ استفهام در کتب نحوی، ذکر کرده‌اند، وجهی برای آن‌ها نیست، بلکه آن معانی، دواعی بر استفهامات انشائی هستند و هیچ‌گاه داعی بر استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی- واقع در کلام خداوند متعال- استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نمی‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷

المبحث الثّانی: فی أن الصّیغة حقیقة فی الوجوب، أو فی الندب، أو فیهما، أو فی المشترک بینهما، وجوه بل أقوال، لا یبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرینة، و یؤیّده عدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة النّدب، مع الاعتراف بعدم دلالته علیه بحال أو مقال [۱].

مبحث دوّم آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟

اشاره

[۱]- در مبحث اوّل، بیان کردیم که مستعمل فیه هیئت افعل، طلب انشائی است- منتها طلبی که غرض و داعی از آن، بعث و تحریک مکلّف باشد- در مبحث فعلی در این جهت، بحث می کنیم که: آن طلب انشائی که مفاد صیغه افعل هست، آیا خصوص طلب وجوبی می‌باشد؟- بدیهی است که طلب، افراد و اقسامی دارد- یا چیز دیگری است.

مصنّف رحمه اللّه به چهار وجه بلکه چهار قول اشاره نموده‌اند، لکن صاحب معالم، اقوال دیگری هم در این زمینه بیان کرده‌اند:

۱- مفاد صیغه امر، خصوص طلب وجوبی است- حقیقت در وجوب است.

۲- مفاد صیغه امر، خصوص طلب استحبابی است- حقیقت در ندب است.

۳- هم طلب وجوبی و هم طلب ندبی- هر دو- مفاد و موضوع له صیغه امر هست منتها دو صورت برای آن، تصوّر می‌شود:

الف: به صورت مشترک لفظی که باید قائل به تعدّد وضع شد، یعنی یک مرتبه صیغه امر را برای طلب وجوبی وضع کرده‌اند و بار دیگر برای طلب ندبی.

ب: به صورت مشترک معنوی، یعنی هیئت امر را برای مطلق و کلّی طلب انشائی، وضع کرده‌اند که هم شامل طلب وجوبی می‌شود

و هم شامل طلب ندبی می‌گردد و هر دو به صورت حقیقت است نه مجاز.

کدامیک از اقوال مذکور، دارای ترجیح هست و دلیلش چیست؟

همان قول اوّل که بگوئیم: مفاد صیغه امر، طلب انشائی وجوبی است یعنی اگر هیئت

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۸

و کثرهٔ الاستعمال فیه فی الکتاب و السّنّهٔ و غیرهما لا توجب نقله إلیه أو حمله علیه، لکثرهٔ استعماله فی الوجوب أیضا [۱].

افعل را در آیه یا روایتی مشاهده کردیم و قرینه‌ای برخلاف نیافتیم، می‌گوئیم ظهور در وجوب دارد، فرضا اگر در روایتی آمد که: «اغتسل للجمعهٔ» و قرینه‌ای دلالت بر استحباب ننمود، می‌گوئیم ظهور در طلب وجوبی دارد یعنی «یجب غسل الجمعهٔ».

به چه دلیل صیغه امر، ظهور در طلب وجوبی دارد؟

دلیلش «تبادر» است یعنی: هنگامی که مولا صیغه امری را استعمال می‌نماید، متبادر به ذهن مردم و عرف، این است که او به نحو طلب وجوبی، انشاء طلب نموده و عبد باید مأمور به را در خارج اتیان نماید.

مؤیّد تبادر، این است که: اگر مولائی امری صادر کند و عبد با آن مخالفت نماید سپس مولا از او سؤال کند که چرا مأمور به را اتیان نکردی چنانچه عبد در مقام عذرخواهی برآید و بگوید من احتمال می‌دادم که «طلب» شما وجوبی نبوده بلکه استحبابی بوده است و به خاطر احتمال استحبابی بودن آن، مخالفت کردم، از نظر عقلاء اعتذار عبد، پذیرفته نیست و او را معذور نمی‌دانند- درحالی‌که عبد هم معترف است که قرینه‌ای بر استحباب وجود نداشته است- پس:

متبادر از صیغه امر، طلب وجوبی است و تا وقتی قرینه‌ای برخلاف مطرح نباشد، حقّ مخالفت وجود ندارد.

نقد و بررسی کلام صاحب معالم ۹] رحمه اللّه

[۱]- صاحب معالم، ابتدا ثابت کرده‌اند که صیغه امر از نظر لغت و عرف، حقیقت در وجوب است سپس مطلبی را بیان کرده‌اند که: در قرآن، اخبار و محاورات بین موالی و عبید، بسیار آمده که صیغه امر در غیر از طلب وجوبی- ندب- استعمال شده و عنوان مجاز

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۹

راجح یا مجاز مشهور پیدا کرده، بدیهی است که مجاز مشهور، آن است که: لفظ به اندازه‌ای در غیر معنای موضوع له استعمال شود که شهرت استعمال پیدا کند و به مرحله‌ای برسد که وقتی انسان، لفظ را بدون قرینه بشنود، حالت تردید برایش پیدا بشود و نداند که آیا معنای حقیقی اراده شده یا معنای مجازی مشهور.

هیئت امر هم آن‌قدر در روایات در استحباب، استعمال شده که اگر امری صادر شود و ندانیم که مقصود از آن، وجوب است یا استحباب، به صرف اینکه معنای صیغه امر، وجوب است، نمی‌توان آن را بر وجوب حمل نمود، و نتیجه کلام صاحب معالم، این می‌شود که:

صیغه امر درعین‌حال که حقیقت در وجوب است لکن اثر عملی نمی‌تواند پیدا کند و اگر بخواهد وجوب را افاده نماید، محتاج به قرینه است تا مانع معنای مجازی مشهور شود.

مصنّف رحمه اللّه دو جواب در برابر کلام صاحب معالم بیان کرده‌اند:

الف: اینکه شما می‌گوئید صیغه امر، کثرت استعمال در ندب دارد آیا منظورتان این است که صیغه امر در وجوب، کثرت استعمال ندارد یا اینکه مقصود، این است که هم در ندب و هم در وجوب کثرت استعمال دارد؟

به عبارت دیگر، شما که در صدد اثبات استعمال صیغه امر در ندب می‌باشید، آیا در این مقام هستید که بگوئید صیغه امر در وجوب، قلّت استعمال دارد یا نه؟

اگر بفرمائید استعمال هیئت امر در وجوب، قلّت استعمال دارد، این ادّعا را از شما نمی‌پذیریم بلکه صیغه امر، هم کثرت استعمال در وجوب دارد و هم در ندب، یعنی صیغه افعل، پنجاه درصد در وجوب، استعمال شده و پنجاه درصد از استعمالات آن در ندب است و اگر چنین چیزی باشد پاسخ ما این است که:

چنین کثرت استعمال، ضربه‌ای به‌معنای حقیقی- وجوب- وارد نمی‌کند و این امر،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰

مع أنّ الاستعمال و إن کثر فیه، إلا أنّه کان مع القرینهٔ المصحوبهٔ، و کثرهٔ الاستعمال کذلک فی المعنی المجازی لا توجب صیرورته مشهورا فیه، لیرجّح أو یتوقّف، علی الخلاف فی المجاز المشهور، کیف؟ و قد کثر استعمال العامّ فی الخاصّ، حتّی قیل: (ما من عامّ إلا و قد خصّ) و لم ینثلم به ظهوره فی العموم، بل یحمل علیه ما لم تقم قرینهٔ بالخصوص علی إرادهٔ الخصوص ۱۰] [۱].

سبب نمی‌شود که نقلی ۱۱] تحقّق پیدا کند به نحوی که معنای حقیقی- وجوب- کنار رود و یک معنای حقیقی جدیدی- ندب- پیدا شود و همچنین آن کثرت استعمال، سبب نمی‌شود که صیغه امر را بر معنای مجازی- مجاز مشهور و راجح- حمل نمود زیرا حمل بر مجاز مشهور، مربوط به جائی است که استعمال لفظ در معنای حقیقی، قلّت داشته باشد مثلا لفظ و صیغه امر، هشتاد درصد در معنا مجازی استعمال شود و بیست درصد در معنای حقیقی به کار رود، امّا در مواردی که هر دو معنا کثرت استعمال داشته باشد، نمی‌توان لفظ را بر معنای مجازی، حمل نمود بنابراین، نه مسأله نقل، صحیح است و نه حمل بر معنای مجازی، و اصلا نباید توقّف و تردیدی نمود، بلکه باید لفظ را بر معنای حقیقی، حمل نمود- «هذا اوّلا».

[۱]- ب: ثانیا اگر در برابر کلام صاحب معالم، تسلیم شویم و قبول کنیم که هیئت افعل مثلا به نحو صدی هشتاد در طلب ندبی، استعمال شده، باز هم سبب نمی‌شود که بگوئیم در محلّ بحث، مجاز مشهور، تحقّق دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۱

بیان ذلک: در مورد مجاز مشهور، دو نظر هست. بعضی معتقدند که: با تحقّق مجاز مشهور، انسان، مردّد و متوقّف می‌شود و نمی‌تواند لفظ را بر معنای حقیقی، حمل کند و همچنین نمی‌تواند آن را بر معنای مجازی، حمل نماید ولی بعضی معتقدند که: اصلا معنای مجازی بر معنای حقیقی، ترجیح دارد و باید لفظ را بر معنای مجازی، حمل نمود.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: خصوصیّت مجاز مشهور، این است که کثرت استعمال در معنای مجازی، باید با قرینه منفصله باشد امّا اگر تمام استعمالات یا اکثر آن‌ها با قرینه متّصله- قرینه مصحوبه- همراه باشد، سبب ایجاد و تحقّق مجاز مشهور نمی‌گردد مثلا اگر هزار مرتبه، کلمه اسد را در معنای مجازی- رجل شجاع- با قرینه متّصله- یرمی- استعمال کنیم، باعث تحقّق مجاز مشهور نمی‌شود بلکه اگر الآن بگوئیم «رأیت اسدا» و هیچ‌گونه قرینه متّصله، همراه آن نیاوریم امّا با قرینه منفصله، متوجّه شویم که مقصود از «اسد»، رجل شجاع است- و آن استعمال تکرّر و تکثّر داشته باشد- موجب پیدایش مجاز مشهور می‌گردد و معنای مجازی بر حقیقی، رجحان پیدا می‌کند و یا لااقل معنای حقیقی در عرض معنای مجازی قرار می‌گیرد و باید توقّف نمود- طبق همان اختلافی که بیان کردیم- در محلّ بحث ما چون قرینه متّصله، مطرح است اصلا مجاز مشهوری، تحقّق ندارد تا بگوئیم ترجیح بر حقیقت دارد یا باید توقّف نمود.

نتیجه: اگر تمام استعمالات مجازی، همراه با قرینه متّصله باشد در این صورت نه تنها صدی هشتاد، حتی اگر صددرصد استعمالات هم مجازی باشد، باعث تحقّق مجاز مشهور نمی‌شود که معنای مجازی بر معنای حقیقی، رجحان پیدا کند و یا اینکه هر دو معنا در

عرض هم باشند و باعث توقف گردد.

مرحوم مصنّف، شاهدی هم بر مدّعای خود اقامه نموده‌اند که: شما شنیده‌اید می‌گویند اکثر عمومات، تخصیص خورده‌اند- ما من عامّ الا و قد خصّ- و معنای حقیقی اوّلی خود را از دست داده‌اند، حال اگر عامّی وارد شود و قرینه‌ای هم بر تخصیص وجود نداشته باشد، وظیفه چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۲

المبحث الثّالث: هل الجمل الخبریّة التی تستعمل فی مقام الطلب و البعث- مثل:

یغتسل، و یتوضّأ، و یعید- ظاهرة فی الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات فیها، و لیس الوجوب بأقواها، بعد تعذّر حملها علی معناها من الأخبار، بثبوت النّسبة و الحکایة عن وقوعها[۱۲] الظّاهر الأوّل، بل یکون أظهر من الصّیغة، و لکنّه لا یخفی أنّه لیست الجمل الخبریّة الواقعة فی ذلک المقام- أی الطّلب- مستعملة فی غیر معناها، بل تکون مستعملة فیه، إلا أنّه لیس بداعی الإعلام، بل بداعی البعث بنحو آکد، حیث أنّه أخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه، إظهارا بأنّه لا یرضی إلا بوقوعه، فیکون آکد فی البعث من الصّیغة، کما هو الحال فی الصّیغ الإنشائیّة، علی ما عرفت من أنّها أبدا تستعمل فی معانیها الإیقاعیّة لکن بدواعی أخر، کما مرّ [۱].

آیا باید آن عام را بر عمومش، حمل نمود یا اینکه می‌گوئید چون اکثر عمومات، تخصیص خورده باید توقّف نمود؟

هر عامّی که قرینه‌ای بر تخصیص، همراهش نباشد، بلا اشکال به مقتضای اصالت العموم، حمل بر عمومش می‌شود اگرچه اکثر و نود درصد عمومات، تخصیص خورده باشند و کثرت تخصیص عمومات، مانع ظهور عام در عموم نمی‌شود و نکته‌اش این است: آن تخصیصاتی که مستلزم تجوّز در عام است، تخصیصات و مخصّصات متّصله است و اگر مخصّصات، منفصل بود و با قرائن خارجیّه، نوع عمومات، معنای ظاهرش را از دست می‌داد، آن‌وقت ما نمی‌توانستیم با شنیدن عامّی مانند «اکرم العلماء» آن را بر عموم، حمل کنیم بلکه باید متوقف بشویم و ...

مبحث سوّم جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال می‌شوند «ظهورشان» در چیست؟

[۱]- می‌بینیم در روایات- مخصوصا اخباری که در باب عبادات وارد شده- گاهی از

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳

اوقات به جای اینکه هیئت افعل را استعمال کنند، فعل مضارع به کار برده‌اند، مثلا سائلی از امام علیه السّلام سؤال می‌کند که من نمازم را با فلان کیفیّت خواندم، آیا نماز من صحیح است یا نه؟ امام علیه السّلام در جواب به جای هیئت افعل و صیغه امر، فعل مضارع، استعمال نموده و فرموده‌اند: «تعید صلاتک»- نمازت را اعاده می‌کنی- و یا در سایر موارد، گاهی فرموده‌اند: «یغتسل»، «یتوضّأ» و «یحجّ».

سؤال: آیا جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال شده‌اند، «ظهور» در وجوب دارند یا نه؟

جواب: در مسئله، دو وجه بلکه دو قول مطرح است:

الف: جمل و صیغ مذکور، دلالت بر وجوب نمی‌کنند و معنای «یغتسل» وجوب غسل نیست زیرا:

«یغتسل»- و امثال آن- دارای یک معنای حقیقی هست- اخبار به ثبوت نسبت و حکایت از وقوع نسبت- و آن عبارت از اخبار به غسل کردن است. واضح است که امام علیه السّلام در این‌گونه موارد در صدد اخبار به غسل کردن نمی‌باشند[۱۳]، پس حمل بر معنای حقیقی، تعذّر دارد، لذا معنای حقیقی مراد نیست.

امّا معنای مجازی «یغتسل» این است که: «غسل»، دارای محبوبیّت هست. ولی آیا مطلوبیّت آن به نحو وجوب است یا به نحو

استحباب؟ برای ما مشخّص نیست که کدامیک از آن دو معنای مجازی اراده شده- و صرف اینکه «وجوب» طلبش مؤکّد است، مجازیّت اقوا برای ما درست نمی‌کند- لذا چون معنای مجازی، متعدّد است و قرینه‌ای هم بر تعیین یکی از معانی مجازی بر دیگری نداریم و ترجیحی هم مطرح نیست، می‌گوئیم جمله خبریّه «یغتسل» دلالت بر مطلوبیّت غسل دارد و هیچ‌گونه دلالتی بر

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۴

وجوب ندارد.

ب: مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: ظاهر، این است که جمل خبریّه مذکور، ظهور در وجوب دارند و دلالتشان بر وجوب از دلالت هیئت افعل بر وجوب بالاتر و مؤکّدتر است.

سؤال: آیا جمل خبریّه و هیئت فعل مضارع برای انشاء طلب، وضع شده؟

جواب: خیر، هیئت فعل مضارع، وضع شده که شما اخبار نمائید که فلان نسبت در زمان حال یا آینده، تحقّق پیدا می‌کند، معنای جمله «یضرب زید» این است که شما اخبار می‌کنید که نسبت بین زید و ضرب در زمان حال یا آینده، محقّق خواهد شد و مصنّف هم این مطلب را قبول دارند و کسی انکار ننموده و اینکه فرموده‌اند جمل خبریّه ظهور در وجوب دارند، خیال نشود که منظور، این است که مثلا معنای «یغتسل»، «اغتسل» می‌باشد و جمله خبریّه‌ای که در طلب استعمال شده در غیر معنای موضوع له استعمال گشته بلکه جمل مذکور و امثال آن در معنا و موضوع له خودشان استعمال شده لکن دواعی، مختلف است. مثلا گاهی مخاطب شما مطلبی را نمی‌داند، شما به او اعلام و اخبار نموده، می‌گوئید «یجیء زید من السّفر» و گاهی هم انسان، فعل مضارع را استعمال می‌کند امّا داعی از آن بعث و تحریک است و می‌خواهد مکلّف را نسبت به غسل کردن، برانگیزد، لذا می‌گوید: «یغتسل»، «یعید الصّلاة» یا «یتوضّأ».

سؤال: چرا گاهی در مقام طلب، جمل خبریّه را استعمال می‌کنند؟

جواب: زیرا جمل خبریّه برای بعث و تحریک، قوی‌تر و آکد از صیغه افعل هستند در هیئت امر، کأنّ نحوه‌ای تقاضا و تمنّا هست، به خلاف جمل مذکور، مثلا معنای «یغتسل و یتوضّأ»، که در مقام طلب استعمال می‌شود، این است که: من اصلا قلبم راضی نمی‌شود که صفحه واقع را خالی از آن‌ها ببینم و باید جامه عمل برآن افعال پوشاند.

مثال عرفی: زید و عمرو، دارای یک دوست مشترکی هستند که فرضا برای زیارت به قم آمده، زید با صیغه افعل، به عمرو می‌گوید به احترام آن دوست، ضیافتی ترتیب

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۵

بده، معنایش این است که: از او احترام و پذیرائی کن امّا در همین مورد، ممکن است زید، چنین تعبیر کند: شما قاعدتا به احترام آن دوست، یک ضیافت، ترتیب می‌دهید، مفهوم این‌گونه، تعابیر، این است که: زید و متکلّم اصلا راضی نیست و نمی‌خواهد صفحه واقع را از آن مهمانی خالی ببیند، یعنی آن ضیافت، خیلی مهم و لازم است و باید در خارج، محقّق شود. بنابراین با مثال مذکور، واضح شد که:

جمله «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»*، مکلّف را به اقامه نماز، تحریک می‌کند و تحریک و بعث آن‌هم علی القاعده هست زیرا با صیغه افعل صورت گرفته امّا اگر مولا فرمود «یتوضّأ»، «یغتسل» یا «یعید الصّلاة» معنایش این است که آن عمل در ظرف خودش حتما تحقّق پیدا خواهد کرد و گوینده و آمر آن، کأنّ راضی نمی‌شود که صفحه واقع را از آن عمل، خالی ببیند پس جمل خبریه، علاوه برآن که دلالت بر وجوب می‌کند، بعث و تحریک آن‌ها هم قوی‌تر و آکد از صیغه افعل و هیئت امر می‌باشد.

نتیجه: جمل خبریّه‌ای که در طلب، استعمال می‌شوند در معنا و موضوع له خود استعمال شده- نه در غیر موضوع له- امّا داعی از آن‌ها بعث و تحریک مکلّف است، نه اعلام و رفع جهل از مخاطب.

بدیهی است که ما در هیئت افعل- و صیغ تمنّی، ترجّی و استفهام- هم همین مطلب را گفتیم که:

صیغه امر در تمامی موارد در ایقاع طلب و طلب انشائی استعمال می‌شود امّا دواعی آن، مختلف است، گاهی داعی، بعث و تحریک واقعی مکلّف است و گاهی داعی، تعجیز مخاطب است و ...[۱۴]

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶

لا یقال: کیف؟ و یلزم الکذب کثیرا، لکثرهٔ عدم وقوع المطلوب کذلک فی الخارج، تعالی اللّه و أولیاؤه عن ذلک علوّا کبیرا [۱].

فإنّه یقال: إنّما یلزم الکذب، إذا أتی بها بداعی الإخبار و الإعلام، لا لداعی البعث، کیف؟ و إلا یلزم الکذب فی غالب الکنایات، فمثل (زید کثیر الرّماد) أو (مهزول الفصیل) لا یکون کذبا، إذا قیل کنایهٔ عن جوده، و لو لم یکن له رماد أو فصیل أصلا، و إنّما یکون کذبا إذا لم یکن بجواد، فیکون الطّلب بالخبر فی مقام التّأکید أبلغ، فإنّه مقال بمقتضی الحال [۲].

---

[۱]- اشکال: شما- مصنّف- فرمودید: جمل خبریّه‌ای که در طلب استعمال می‌شوند، در موضوع له خود- حکایت از وقوع و ثبوت نسبت- استعمال شده‌اند، مثلا معنای «یغتسل»، حکایت از وقوع غسل در زمان حال یا آینده است، اکنون مستشکل می گوید: همیشه آن واقعیّت و آن موضوع، تحقّق پیدا نمی‌کند، آری اگر مکلّف، مطیع و فرمانبردار باشد که بحثی نداریم امّیا اگر او برخلاف وظیفه، رفتار کند و غسل ننماید یا وضو نسازد، در این صورت، شما- مصنّف- چگونه می گوئید آن جمله، حکایت از بیان نسبت و تحقّق غسل می‌کند؟ و معنای «یغتسل» چیست؟ و نعوذ باللّه مستلزم کذب است و آیا می‌توان درباره خداوند متعال یا ائمّه اطهار علیهم السّلام چنین احتمالی را داد؟ «تعالی اللّه و اولیاؤه عن ذلک علوا کبیرا»

نظر مستشکل، این است که: اصلا جمله یغتسل و امثال آن در معنای واقعی، استعمال نشده بلکه در معنای مجازی، استعمال گشته و مقصود از «یغتسل»، «اغتسل» می‌باشد و در مقام بیان نسبت و حکایت از واقعیّت نیست تا اینکه در بعضی از موارد، مستلزم کذب باشد.

[۲]- جواب: اصولا صدق و کذب، مربوط به جمله‌های خبریّه‌ای هست که مخبر در مقام اخبار و اعلام مطلبی به مخاطب باشد مثلا شما از مسافرت زید و مراجعت او خبر ندارید، دوست شما می گوید: «یجیء زید من السّفر.»

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷

امّیا در جمل خبریّه محلّ بحث، کسی در مقام اخبار نمی‌باشد بلکه جمل مذکور در مقام بعث و تحریک مکلّف صادر می‌شود و اصلا صدق و کذبی در آنها مطرح نیست و معنای جمله خبری «یغتسل» همان «اغتسل» می‌باشد.

در جمله امری «اغتسل»، کسی صدق و کذب، تصوّر نمی کند زیرا در جمله انشائی، محلّی برای تصوّر صدق و کذب، وجود ندارد و صرف اینکه جمله‌ای خبری است، عنوان صدق و کذب در آن، راه نمی‌یابد بلکه باید دید داعی از آن جمله خبری چیست اگر انگیزه از آن، اعلام و اخبار باشد، صدق و کذب در آن جمله راه می‌یابد مانند جمله «یجیء زید من السّفر» اما اگر مانند محلّ بحث، داعی از آن جمله خبری، بعث و تحریک مکلّف باشد، در آن صدق و کذب مطرح نیست، شبیه جمل انشائیّه، و اوامر و نواهی وارده در کتاب و سنّت و همچنین مانند اوامر و نواهی که در محاورات عرفیّه استعمال می‌شود.

قوله: «کیف ۱۵] و الا یلزم الکذب فی غالب الکنایات ...»

مصنّف رحمه اللّه تنظیری نموده‌اند که: گاهی برای بیان جود و سخاوت فردی، جملات کنائی را استعمال می کنند مثلا در مورد کسی که دارای جود و بخشش هست، چنین می گویند: «زید مهزول الفصیل»، «زید کثیر الرّماد» یا «زید جبان الکلب» جملات مذکور، کنایه از این است که زید، فرد سخاوتمندی هست و مهمان‌های زیادی دارد و بدیهی است که فردی که زیاد، مهمان در منزلش رفت و آمد می کند، آشپزخانه منزل او دائر است و خاکستر فراوان دارد.

سؤال: اگر زید، واقعا سخی باشد و خاکستر منزلش هم زیاد نباشد و یا حتّی اگر خاکستری در خانه نداشته باشد، قضیه مذکور در مورد زید کاذب است؟

جواب: خیر، جمله مذکور در معنای مطابقی خود، استعمال گشته منتها لازم آن،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸

هذا مع أنّه إذا أتی بها فی مقام البیان، فمقدّمات الحکمة مقتضیة لحملها علی الوجوب، فإنّ تلک النّکتة إن لم تکن موجبة لظهورها فیه، فلا أقلّ من کونها موجبة لتعینه من بین محتملات ما هو بصدده، فإنّ شدّة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبة لتعیّن إرادته إذا کان بصدد البیان، مع عدم نصب قرینة خاصّة علی غیره [۱].

اراده شده و صدق و کذب آن قضیّه بر محور معنای کنائی است یعنی اگر زید، بخشنده باشد، می‌توان گفت: «زید کثیر الرّماد» گرچه خاکستری در منزل او نباشد و اگر او سخی نباشد، جمله کنائی مذکور، کذب است بنابراین، صدق و کذب قضیّه بر مبنای معنای کنائی است نه طبق معنای مستعمل فیه لفظ که ببینیم آیا خاکستر منزل او زیاد است یا نه پس مانعی ندارد که:

لفظی در معنائی استعمال شود امّا آن معنای مستعمل فیه، ملاک صدق و کذب جمله نباشد بلکه مناط صدق و کذب، همان هدف و منظور از آن جمله باشد پس واضح شد که تفاوت ما نحن فیه با باب کنایات، این است که:

در مثال کنائی مذکور، معنای مقصود، جنبه خبری و احتمال صدق و کذب دارد امّا در محلّ بحث، مقصود از جمله خبری «یغتسل و یتوضّأ» بعث و تحریک مکلّف است- نه اخبار و اعلام مطلبی به مخاطب- و محتمل صدق و کذب نمی‌باشد لکن وجه اشتراکی هم بین آن دو مثال هست که: معنای مستعمل فیه جمله خبریّه، اصلا ملاک در صدق و کذب جمله خبری قرار نگرفته است.

نتیجه: جملات خبریّه‌ای که در «طلب» استعمال می‌شود، دلالت بر وجوب می‌کند و دلالتشان بر وجوب از دلالت صیغه «افعل»، اقوا می‌باشد به نحوی که مشروحا بیان کردیم و وجه اقوائیّت را هم در همین فصل توضیح دادیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرمودند: ظاهر، این است که جمل خبریّه مذکور، ظهور در وجوب دارند و دلالتشان بر وجوب از دلالت صیغه افعل بر وجوب، آکد است، اکنون می‌فرمایند:

اگر کسی بیان ما را نپذیرد، از طریق دیگر، بیان خواهیم کرد که جمل خبریّه، دلالت بر

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹

وجوب دارند.

توضیح ذلک: یک وجه یا یک قول در ما نحن فیه این بود که جمل و صیغ مذکور، دلالت بر وجوب نمی‌کنند زیرا جمله «یغتسل» و امثال آن، دارای یک معنای حقیقی می‌باشند- اخبار به ثبوت نسبت به و حکایت از وقوع نسبت- و آن عبارت از: اخبار از غسل کردن است و مسلما امام علیه السّلام در صدد اخبار نبوده‌اند پس حمل بر معنای حقیقی، متعذّر است و معنای مجازی «یغتسل» این است که: غسل، دارای محبوبیّت هست ولی برای ما مشخّص نیست که آن مطلوبیّت به نحو «وجوب» است یا به نحو «استحباب» لذا چون معنای مجازی، متعدّد است و قرینه‌ای بر تعیین نداریم و ترجیحی هم مطرح نیست، می‌گوئیم: جمله مذکور، دلالت بر مطلوبیّت غسل دارد نه «وجوب» غسل.

کأنّ مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: از شما می‌پذیریم که جمله «یغتسل»- و نظایر آن- در معنای حقیقی استعمال نشده بلکه در معنای مجازی به کار رفته و معانی مجازی هم متعدّد هست- وجوب، یک معنای مجازی و استحباب هم معنای مجازی دیگر است- امّا اینکه گفتید «وجوب» دارای امتیاز نیست، مورد قبول ما نمی‌باشد بلکه برای «وجوب» امتیاز ارائه می‌دهیم که:

جمل مذکور در مقام بیان صادر شده نه در مقام اجمال و اهمال و حقیقتا مولا در مقام تفهیم غرض خود به مکلّف است و مقدّمات

حکمت، اقتضا می‌کند که حتما مراد مکلّف «وجوب» است زیرا قرینه‌ای بر استحباب، اقامه ننموده و مکلّف نمی‌تواند مردّد بماند.

به عبارت دیگر: وجدانا و انصافا آن معنای مجازی که با معنای حقیقی مناسبت دارد آیا وجوب است یا استحباب؟

معنای حقیقی، این است که جمله مذکور، حکایت از واقعیّت می‌کند و شما گفتید آن معنا، مراد نیست و مانعی هم بر این مطلب نمی‌بینیم امّا آن مطلوبیّت غسل که با معنای حقیقی تناسب دارد آیا مطلوبیّت غسل به نحو وجوب است یا مطلوبیّت به نحو استحباب؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۰

فافهم ۱۶] [۱].

بدیهی است که اگر آن لفظ- یغتسل- در معنای مجازی هم استعمال شده باشد، معنای مجازی مناسب با معنای حقیقی، همان طلبی است که مکلّف را وادار می‌کند «غسل» را در خارج انجام دهد امّا طلبی که منافاتی با ترک غسل ندارد و بعث و تحریک وجوبی در آن نیست چندان مناسبتی با واقعیّت غسل و حکایت از واقعیّت ندارد لذا نکته‌ای را که اکنون ذکر کردیم اگر کلام و مدعای ما را ثابت نکند و در نتیجه نوبت به تعدّد مجاز برسد، لااقل نکته مذکور، این ارزش را دارد که: «وجوب» را از بین معانی مجازی انتخاب کند و شدّت مناسبت وجوب با بیان واقعیّت، سبب می‌شود که وجوب از بین معانی مجازی، تعیّن پیدا کند و نتیجه، این می‌شود که جمله «یغتسل» و «یتوضّأ» علی أیّ حال، دلالت بر وجوب وضو و غسل دارد خواه به صورت حقیقت باشد[۱۷] یا به نحو مجاز.

[۱]- شاید اشاره به این است که: نکته‌ای را که ما ذکر کردیم، یک نکته ذوقی و عقل عقل‌پسند می‌باشد لکن در مطالبی که با عرف مرتبط است باید دید آن نکته از نظر عرف، مقبول است یا نه، اگر عرف هم آن نکته را پسندید در این صورت، جمله خبریه «یغتسل» و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۱

المبحث الرابع: إنّه إذا سلّم أنّ الصّیغة لا تکون حقیقة فی الوجوب، هل لا تکون ظاهرة فیه أیضا أو تکون؟ قیل بظهورها فیه، إمّا لغلبة الاستعمال فیه، أو لغلبة وجوده أو أکملیّته [۱].

«یتوضّأ» و امثال آن‌ها را بر وجوب، حمل می‌کنیم ولی اگر عرف آن نکته را نپذیرفت، نتیجه می‌گیریم نکته مذکور، ارزشی ندارد زیرا عقلیّات و ذوقیّات، خارج از مدالیل الفاظی است که به عرف القا می‌شود.

مبحث چهارم «آیا صیغه امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟»

[۱]- اگر ما- مصنّف- از مبنای خود، صرف‌نظر کنیم و قائل نشویم که صیغه افعل حقیقت در خصوص وجوب است بلکه ادّعا کنیم صیغه افعل از نظر «وضع» و لغت، حقیقت در مطلق طلب است که هم شامل طلب وجوبی شود و هم شامل طلب استحبابی گردد- یعنی حقیقت در اعم باشد- آیا می‌توان گفت صیغه افعل ظهور در خصوص طلب وجوبی دارد به نحوی که اگر هیئت افعل را بدون قرینه شنیدیم، آن را حمل بر طلب وجوبی نموده و بگوئیم انصراف به طلب وجوبی دارد یا نه؟

جواب: بعضی گفته‌اند: مانعی ندارد، یعنی در عین حال که معنای لغوی آن، مطلق طلب است لکن به سبب انصراف، ظهور در طلب وجوبی دارد و سه دلیل یا سه وجه برای منشأ انصراف بیان کرده‌اند:

۱- غلبه استعمال: گفته‌اند: اکثر استعمالات هیئت افعل در طلب وجوبی است و غلبه و کثرت استعمال در وجوب، باعث انصراف

صیغه افعل به وجوب شده است.

۲- غلبه وجود: گفته‌اند: مطلوب‌های به طلب وجوبی بیش از مطلوب‌های به طلب استحبابی است یعنی تعداد واجبات، بیش از مستحبات می‌باشد و غلبه وجود و کثرت افراد واجب، سبب می‌شود که هیئت افعل به غالب الوجود، انصراف پیدا کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲

و الکلّ کما تری، ضرورة انّ الاستعمال فی النّدب و کذا وجوده، لیس بأقل لو لم یکن بأکثر. و اما الأکملیة فغیر موجبة للظّهور، إذ الظّهور لا یکاد یکون إلا لشدّة أنس اللفظ بالمعنی، بحیث یصیر وجها له، و مجرّد الأکملیّة لا یوجبه، کما لا یخفی [۱].

۳- اکملیّت مرتبه وجوب: گفته‌اند: استحباب، یکی از مراتب طلب است لکن مرتبه کامل‌تر و بالاتر آن، طلب وجوبی است- زیرا وجوب، طلب شدید و ندب، طلب ضعیف می‌باشد- و همین اکملیّت مرتبه وجوب، اقتضا می‌کند، صیغه امری که برای مطلق طلب، وضع شده انصراف به طلب وجوبی پیدا کند.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: هر سه وجه مذکور، باطل است امّا ملاک بطلان آن‌ها متفاوت است که اینک به ترتیب به توضیح مطلب می‌پردازیم:

۱- جواب از غلبه استعمال: صغرای قضیه، ممنوع و کبرای آن صحیح است.

توضیح ذلک: اگر مطلقی نسبت به بعضی از مصادیق، غلبه استعمال پیدا کند، غلبه مذکور، موجب انصراف می‌شود و اگر آن مطلق، عاری از قرینه، اطلاق شود بر فرد غالب الاستعمال حمل می‌شود پس قبول داریم که غلبه استعمال، موجب انصراف می‌شود لکن در محلّ بحث، صغرای قضیه، ممنوع است، دلیلی ندارد که بپذیریم صیغه افعل، غلبه استعمال در وجوب دارد آیا شما فرمایش صاحب معالم را فراموش کردید که ادّعا می‌کردند که: هیئت افعل غلبه استعمال در طلب استحبابی دارد لکن ما- مصنّف- کلام ایشان را هم نمی‌پذیریم امّا این‌چنین نیست که معتقد به نقطه مقابل کلام ایشان شده و بگوئیم صیغه امر، غلبه استعمال در طلب وجوبی دارد.

نتیجه: غلبه استعمال، موجب انصراف می‌شود- کبرای قضیّه، مقبول است- لکن از شما نمی‌پذیریم که صیغه افعل غلبه استعمال در طلب وجوبی داشته باشد، صغرای قضیّه، مردود است.

۲- پاسخ از غلبه وجود: مصنّف رحمه اللّه در این بخش، صغرای قضیّه را رد می‌کنند لکن باید گفت صغرا و کبرا هر دو ممنوع است:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۳

نعم فیما کان الآمر بصدد البیان، فقضیّة مقدّمات الحکمة هو الحمل علی الوجوب، فإنّ النّدب کأنه یحتاج إلی مئونة بیان التّحدید و التّقیید بعدم المنع من التّرک، بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحدید فیه للطّلب و لا تقیید، فإطلاق اللفظ و عدم تقییده مع کون المطلق فی مقام البیان، کاف فی بیانه [۱].

اوّلا قبول نداریم که غلبه وجود، موجب انصراف شود مثلا اگر مولا فرمود «اکرم العلماء» امّا تعداد علمای غیر سیّد، بیش از علمای سیّد بود در این صورت می‌گوئید چون تعداد غیر سادات، بیش از سادات هست پس عامّ مذکور به غیر سادات، انصراف دارد؟

ثانیا برفرض که غلبه وجودی، موجب انصراف شود صغرای قضیّه را قبول نداریم که تعداد واجبات بیش از مستحبّات باشد چه‌بسا ممکن است انسان، عکس قضیّه را ادّعا نموده و بگوید تعداد مستحبّات بیش از واجبات است و آن‌قدر تعداد مستحبّات، زیاد است که انسان نمی‌تواند آن‌ها را انجام دهد و تعداد واجبات شاید به مراتب کمتر از مستحبّات باشد.

نتیجه: مصنّف در ردّ استدلال دوّم مستدل، فقط صغرا را رد نمودند لکن هم صغرا ممنوع است و هم کبرا.

۳- جواب مصنّف، نسبت به اکملیّت مرتبه وجوب نسبت به استحباب: صغرای قضیّه، صحیح است یعنی: وجوب از استحباب اکمل و مرتبه شدید و کامل طلب می‌باشد لکن اکملیّت، موجب انصراف نمی‌شود زیرا «ظهور» مربوط به عالم دلالت و انس لفظ با معنا می‌باشد امّا اکملیّت، یک مسأله خارجی است و ارتباطی به عالم لفظ و معنا ندارد که سبب ظهور لفظ در معنائی بشود. آیا اگر کسی کلمه «وجود» را اطلاق کند شما می‌گوئید به واجب الوجود انصراف دارد چون فرد اکمل است؟

نتیجه: اکملیّت را قبول داریم امّا اکملیّت، موجب انصراف و ظهور لفظ نمی‌شود.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه وجوه سه‌گانه قبل را ابطال نموده و اینک به بیان دلیل و راه مورد نظر خویش- برای «ظهور صیغه امر در طلب وجوبی» پرداخته‌اند که:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۴

مقتضای مقدّمات حکمت، این است که: اگر آمر و متکلمی هیئت افعل را استعمال کرد و احراز کردیم که او در مقام بیان مراد خود هست یعنی نمی‌خواهد ابهام و اجمال‌گوئی کند که مخاطب خود متوجّه نشود که آن طلب، وجوبی است یا استحبابی و از طرفی قرینه‌ای هم بر وجوب یا استحباب اقامه ننموده و همچنین قدر متیقّن در مقام تخاطب هم وجود نداشت یعنی قبلا راجع به آن بحثی ننموده بود تا مکلّف، مقصود متکلّم را بفهمد، در این صورت چون مقدّمات حکمت، تمام است، لازمه‌اش این است که ما آن صیغه را بر وجوب، حمل نمائیم.

سؤال: درحالی‌که وجوب، یک قسم از طلب و استحباب هم یک نوع از طلب هست چرا صیغه افعل را بر «وجوب» حمل کنیم؟

جواب: وقتی ما وجوب و استحباب را کنار هم گذاشته و می‌خواهیم آن دو را روی مراحل و مراتب طلب پیاده کنیم کأنّ می‌بینیم که استحباب، نیاز به قیدی دارد که وجوب، آن قید و آن مئونه زائده را لازم ندارد.

بر «وجوب» طلب اطلاق می‌شود امّا استحباب «طلب الفعل مع تجویز الترک» هست و قید مذکور- تجویز الترک- یک قید و مئونه زائده است البته در باب وجوب هم که می‌گویند وجوب، عبارت از «طلب الفعل مع المنع من الترک» هست نیازی به آن قید- منع از ترک- نیست و اصلا «وجوب» یعنی طلب الفعل منتها اگر قید «تجویز الترک» همراه آن باشد، مراد، استحباب است ولی اگر قید مذکور، همراه آن نباشد، می‌گوئیم: منظور، همان وجوب است.

خلاصه: وجوب، نیازی به قید و مئونه زائده ندارد ولی استحباب است که محتاج به مئونه اضافی می‌باشد لذا می‌گوئیم مقتضای مقدّمات حکمت، این است که شما با شنیدن صیغه افعل آن را بر طلب وجوبی حمل کنید.

نتیجه: وجوب، همان مطلق طلب است و استحباب است که قید و مئونه زائده

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۵

فافهم ۱۸] [۱].

المبحث الخامس: إنّ إطلاق الصّیغة هل یقتضی کون الوجوب توصلیّا، فیجزی إتیانه مطلقا، و لو بدون قصد القربة، أو لا؟ فلا بد من الرّجوع فیما شکّ فی تعبّدیّته و توصّلیّته إلی الأصل. لا بد فی تحقیق ذلک من تمهید مقدّمات: [۲].

لازم دارد و چون مولا آن قید زائد را بیان نکرده، مقتضای مقدّمات حکمت، این است که شما با شنیدن و دیدن صیغه افعل، آن را بر وجوب حمل نمائید پس مصنّف رحمه اللّه به روش مذکور، مدّعای خود را ثابت کردند.

[۱]- اشاره به این است که: وجوب، بالاخره کلّی طلب هست یا یک قسمی از طلب می‌باشد؟ اگر قسمی از طلب شد باید قید داشته باشد، رقبه مؤمنه. قیدش ایمان است و رقبه کافره، قیدش کفر است و مطلق الرّقبه با هر دو سازگار است چگونه می‌شود، «وجوب»

هیچ‌گونه قیدی نداشته باشد؟ آنچه که قید ندارد مقسم است و مقسم، مطلق طلب است امّا قسم باید قید داشته باشد و نمی‌توان گفت معنای وجوب، عبارت از مطلق طلب است بدون قید و بدون مئونه زائده، لذا بیان مذکور نمی‌تواند مدّعا و مطلب ما را ثابت کند.

مبحث پنجم «واجب تعبّدی و توصّلی»

اشاره

[۲]- یکی از مباحث مهم و دقیق اصولی، بحث واجب توصّلی و تعبّدی است.

اگر مولا صیغه افعل را به نحو اطلاق، صادر کرد و صحبتی از قصد قربت ننمود، آیا مقتضای اطلاق صیغه، این است که قصد قربت در هنگام اتیان واجب، معتبر نیست و آن واجب، توصّلی است یا اینکه اطلاق صیغه، هیچ اقتضائی ندارد- نه اقتضای توصّلیّت دارد و نه اقتضای تعبّدیّت.

إیضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۶

إحداها: الوجوب التّوصّلی، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرّد حصول الواجب، و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التّعبّدی، فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد- فی سقوطه و حصول غرضه- من الإتيان به متقرّبا به منه تعالی [۱].

مثال: اگر شارع مقدّس، صیغه افعل را به نحو اطلاق، متوجّه عبد کرد، مثلا فرمود:

«آتُوا الزَّكاةَ»* لکن نمی‌دانیم که آیا «زکات» یک واجب توصّلی است و در مقام اتیان، نیازی به رعایت قصد قربت نیست یا اینکه یک واجب تعبّدی است و هنگام اتیان آن باید قصد قربت را رعایت نمود به نحوی که اگر بدون قصد قربت، آن واجب را اتیان کنیم اصلا مأمور به در خارج، واقع نشده و مجزی نیست پس بحث ما این است که:

اطلاق «آتُوا الزَّكاةَ»* اقتضا می‌کند که واجب، توصّلی باشد یا اینکه اطلاق صیغه امر، هیچ‌گونه اقتضائی ندارد و توصّلیّت یا تعبّدیّت واجب را باید از دلیل خارج، استفاده نمود- اگر دلیلی هم نداشته باشیم باید به اصول عملیّه تمسّک نمود.[۱۹]

خلاصه: کسی ادّعا نکرده و احتمال نداده است که اطلاق صیغه، دلالت بر تعبّدیّت واجب می‌کند بلکه بحث، این است که آیا اطلاق صیغه امر، اقتضاء توصّلیّت دارد یا این که اصلا هیچ‌گونه اقتضائی ندارد؟

برای پاسخ به سؤال مذکور باید قبلا مقدّماتی را بیان کنیم تا در پایان بحث، جواب سؤال، مشخص گردد و اینک به بیان آن مقدّمات می‌پردازیم.

مقدّمه اول «معنای واجب تعبّدی و توصّلی»

[۱]- واجب توصّلی آن است که: اتیان ذات مأمور به- به هر انگیزه و قصدی- در

إیضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۷

ثانيتها: إنّ التّقرب المعتبر فی التّعبّدی، إن كان بمعنی قصد الامتثال و الإتيان بالواجب بداعی أمره، كان ممّا يعتبر فی الطّاعة عقلا، لا ممّا أخذ فی نفس العبادة شرعا، و ذلك لاستحالة أخذ ما لا يكاد يتأتّی إلا من قبل الأمر بشیء فی متعلّق ذاك الامر مطلقا شرطا أو

شطرا، فما لم تكن نفس الصّلاة متعلّقة للأمر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها [۱].

حصول غرض مولا و سقوط تکلیف، کفایت می‌کند مانند ادای دین که یک واجب توصّلی است یعنی پرداخت دین به دائن به هر نیّتی و لو ریاء کفایت می‌کند و مسقط ذمّه است بدون اینکه قصد قربت در آن معتبر باشد. امّا واجب تعبّدی، آن است که اتیان ذات عمل به تنهائی مجزی نیست بلکه باید مأمور به را با قصد قربت، اتیان نمود و باید داعی و محرّک مکلّف بر اتیان مأمور به اطاعت امر مولا و تقرّب به خداوند متعال باشد به نحوی که اگر واجب، بدون قصد قربت تحقّق پیدا کند نه غرض مولا حاصل شده و نه امر او ساقط می‌شود مانند نماز که باید با قصد قربت اتیان شود و اگر ریاء و یا به منظور دیگری خوانده شود هیچ‌گونه ارزشی ندارد.

مقدّمه دوّم «معنای قصد قربت»

[۱]- مقدّمه مذکور یکی از مباحث مهم و دقیق اصولی است که مصنّف رحمه اللّه هم آن را نقد و بررسی نموده‌اند.

آیا قصد قربتی که در واجبات تعبّدی معتبر است مانند سایر اجزا و شرایط، شارع مقدّس آن را معتبر کرده یا اینکه مانند سایر اجزا و شرائط نیست که شارع، آن را اعتبار کند بلکه عقل، آن را در مأمور به معتبر و دخیل می‌داند.

به عبارت دیگر آیا همان‌طور که شارع فرموده است: نماز، دارای رکوع، سجود، طهارت و امثال آن‌ها هست، او حکم به اعتبار قصد قربت در نماز نموده است یا اینکه

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۸

عقل، حکم می‌کند که در نماز، قصد قربت معتبر است؟

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتدا باید معنای قصد قربت را بیان کرد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

در معنای قصد قربت، چند احتمال است که آن احتمالات از نظر حکم با یکدیگر تفاوت دارند.

معنای اوّل قصد قربت- احتمال اوّل ۲۰]- قصد قربت، این است که مکلّف، مأمور به را به قصد امتثال انجام دهد و معنای قصد امتثال، عبارت است از «الاتیان بالمأمور به- بالواجب- بداعی امره» فرضا اگر از مکلّف، سؤال کنند که چرا نماز می‌خوانی در پاسخ می‌گوید محرّک من بر اتیان صلات، امر مولا و امر «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* است که در کتاب و سنّت وارد شده است.

تذکّر: اگر مکرّرا کلمه «قصد قربت» را ذکر می‌کنیم مقصودمان همان معنای اوّل است نه سایر معانی.

مثلا شارع مقدّس، اجزا و شرائط نماز- مانند تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود، طهارت و قبله- را اعتبار نموده، آیا قصد قربت- که در واجبات تعبّدی معتبر است- هم در ردیف اجزا و شرائط است و شارع مقدّس باید اعتبار آن را بیان کند یا اینکه اصلا معقول نیست که شارع بتواند آن را بیان نماید آری باید عقل، این مطلب را بیان کند و مستحیل است که شارع بتواند اعتبار قصد قربت را بیان نماید.

چرا مستحیل است که شارع بتواند قصد قربت را در مأمور به معتبر کند، به عبارت دیگر، قصد قربت چه خصوصیّتی دارد که شارع نمی‌تواند مانند سایر اجزا و شرائط، آن

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۹

را بیان کند؟

جواب: قبل از پاسخ مسئله، متذکّر می‌شویم که: ظاهر عبارت مصنّف، این است که یک دلیل برای جواب مسئله بیان کرده‌اند لکن

صدر و ذیل عبارت، بیانگر دو مطلب و دو دلیل است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

دلیل اوّل- بیان استحاله‌ای که مربوط به وضع «مولا» می‌باشد- اجزا و شرائط واجبات عبادی- به استثنای قصد قربت- اموری هستند که از نظر تحقّق، تابع امر نیستند مثلا رکوع، سجود، استقبال و تکبیرهٔ الاحرام از اموری هستند که اصل تحقق آن‌ها متوقّف بر امر شارع نیست- البتّه شارع آن‌ها را به صورت شرطیّت یا جزئیّت در مأمور به معتبر دانسته- لکن اگر اصلا امری به نماز متعلّق نشده بود، سجود و تکبیرهٔ الاحرام باز هم می‌توانست تحقّق پیدا کند امّا در مورد قصد قربت- به‌معنای اوّل، یعنی اتیان عمل به داعی امر- اگر امری نباشد چگونه می‌توان عمل را به داعی امر انجام داد و چنانچه امری به نماز، متعلّق نشده باشد چگونه می‌توان نماز را به داعویّت امر، اتیان کرد بنابراین فرق قصد قربت با سایر اجزا و شرائط، این است که در تحقّق و وجود سایر اجزا و شرائط، نیازی به امر شارع نیست امّا قصد قربت به‌معنای اوّل، بدون تحقّق امر، امکان‌پذیر نیست پس قصد قربت از توابع امر است و چیزی که از توابع امر است تا امر نباشد، آن چیز تحقّق پیدا نمی‌کند آن‌وقت چگونه مولا- می‌تواند آن را در مأمور به، اخذ نماید؟ چیزی را می‌توان در مأمور به اخذ کرد که با قطع‌نظر از امر، امکان تحقّق داشته باشد به عبارت واضح‌تر:

همیشه متعلّق امر، تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد آن‌وقت اگر موضوع بخواهد مقیّد به یک قیدی شود تا حکم نیاید، آن قید، امکان تحقّق پیدا نمی‌کند و در محلّ بحث، چگونه ممکن است چنین قیدی در ناحیه موضوع اخذ شود؟

موضوع متقدّم بر حکم، نمی‌شود مقیّد باشد به قید داعی الحکم که داعی الحکم بعد از تحقّق حکم، محقّق می‌شود، بنابراین، مستحیل است چیزی که تأخّر از امر دارد و در

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۰

دنبال امر، تحقّق پیدا می‌کند در موضوع امر اخذ شود، آن را در یک رتبه، قبل از امر بیاورند و در متعلّق امر اخذ نمایند و فرقی هم ندارد که آن را به‌صورت شرطیّت اخذ نمایند یا به نحو شطریّت و جزئیّت.

خلاصه: مأمور به تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد و چیزهائی که تأخّر از حکم دارند، مستحیل است که در موضوع، اخذ شوند ضمنا:

استحاله‌ای که در دلیل اوّل ذکر شده مربوط به مولا و وضع او می‌باشد.

دلیل دوّم: «قوله فما لم تکن نفس الصّلاهٔ متعلّقهٔ ...».

ظاهر عبارت مذکور، این است که ادامه عبارت قبل و دنباله همان دلیل اوّل است امّا می‌توان آن را دلیل دیگر دانست که:

نه تنها مولا نمی‌تواند چیزهائی را که متأخّر از امر است، در متعلّق امر خود اخذ کند بلکه از نظر مکلّف هم این مسئله، مستحیل است زیرا:

تا وقتی که «امر» تحقّق پیدا نکند اصلا مکلّف نمی‌تواند نماز را به داعی امرش اتیان کند.

به عبارت دیگر: مثلا- اکنون که مولا- نماز بداعی الامر را در نظر می‌گیرد، هنوز امری به نماز بداعی الامر متعلّق نشده و مقدور مکلّف نیست زیرا تا امر، تحقّق پیدا نکند چگونه مکلّف می‌تواند نماز را به داعی امرش انجام دهد؟

به عبارت دیگر: اگر نماز، مأمور به نشود چطور مکلّف می‌تواند نماز را به قصد امتثال امرش اتیان کند پس در محلّ بحث دو نکته و دو اشکال هست:

یک اشکال مربوط به امر مولا و اشکال دیگر مربوط به مکلّف است.

خلاصه: اشکال هم در ناحیه مولا- مقام امر- هست و هم در ناحیه امتثال مکلّف- از لحاظ عدم قدرت مکلّف بر اینکه نماز را به داعی امر اتیان کند، قبل از آنکه امر به آن متعلّق شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱

و توهم ۲۱] إمكان تعلّق الأمر بفعل الصّلاة بداعى الأمر، و إمكان الاتيان بها بهذا الدّاعى، ضرورة إمكان تصوّر الأمر بها مقيّدة، و التّمكن من إتيانها كذلك، بعد تعلّق الأمر بها، و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا فى صحّة الأمر إنّما هو فى حال الامتثال لا حال الأمر [۱].

---

[۱]- توهّم: متوهّم و مستشكل درصدد است كه هر دو اشكال را جواب دهد.

توضيح ذلك: امّا اينكه گفتيد مولا نمى‌تواند قصد قربت را در مأمور به اخذ نمايد، جوابش اين است كه: فرض كنيد مولا هنوز امر ننموده، آيا او نمى‌تواند صلات بداعى الامر را «تصوّر» كند؟ مقام تصوّر كه چندان مئونه‌اى ندارد فرضا چيزهائى را كه بنا هست هزار سال بعد تحقّق پيدا كند، شما مى‌توانيد اكنون تصوّر كنيد، الآن مولا نماز، اجزا و شرائط- ركوع، سجود، استقبال و طهارت- آن را درنظر مى‌گيرد و هيچ مانعى از تصوّر آن‌ها نيست هنوز هم آن را مأمور به قرار نداده، بعد از تأمّل درمى‌يابد كه يكى از خصوصيّات آن واجب، اين است كه بايد به داعى امرش اتيان شود و اگر به داعى امر، محقّق نشود اثرى ندارد آيا در مقام تصوّر- تا امرى صادر نكرده- براى او محال است چنين معنائى را تصوّر نمايد؟ خير، مانعى ندارد كه مولا ساير اجزا و شرائط را تصوّر كند و همچنين قصد قربت به‌معناى مذكور را هم در رديف آن شرائط و اجزا، تصوّر نمايد و در مقام امر، بيش از «تصوّر» مولا چيزى لازم نداريم و بايد مأمور به با تمام خصوصيّات، متصوّر مولا قرار گيرد.

امّا اينكه گفتيد مكلّف قدرت ندارد مأمور به را با قصد قربت، امتثال كند، پاسخش اين است كه:

چه زمانى او قدرت ندارد و ظرف عدم قدرت او چه وقت هست؟

آرى مكلّف در حال امر و قبل از تعلّق امر، قدرت ندارد امر را اتيان كند ولى قدرت در آن حال، شرط نيست بلكه در ظرف عمل، قدرت مكلّف شرط است اگر مولائى به عبدش دستورى دهد كه يك ماه بعد، فلان عمل را انجام بده، آن عبد بايد يك ماه بعد و هنگام

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۲

واضح ۲۲] الفساد؛ ضرورة أنّه و إن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان، إلا أنّه لا يكاد يمكن الإتيان بها بداعى أمرها؛ لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلّق بها مقيّدة بداعى الأمر، و لا يكاد يدعو الأمر إلا إلى ما تعلّق به، لا الى غيره [۱].

عمل، قدرت بر انجام مأمور به را داشته باشد نه در حال امر، شما مى‌گوئيد مكلّف در حال امر، قدرت ندارد كه مأمور به را به داعى امر اتيان كند- چون امرى نيست- پاسخ مى‌دهيم كه مشكلى ندارد بعد از آنكه مولا امر كرد، و فرضا ظهر فرارسيد او قدرت دارد كه مأمور به و نماز را به داعى امرش امتثال كند زيرا قدرتى كه در توجّه تكليف، معتبر است قدرت در حال امر نمى‌باشد بلكه قدرت در حال امتثال معتبر است بنابراين متوهم مى‌گويد:

نه در مقام تصوّر مولا- اشكالى هست و نه از نظر موافقت مكلّف و قدرت او بر امتثال مشكلى وجود دارد و چرا شما- مصنّف- اين‌قدر بر نظر خود اصرار مى‌ورزيد.

[۱]- دفع توهّم: ما از نظر مقام تصوّر با شما- متوهم- موافق هستيم لكن مكلّف، قدرت ندارد- و لو بعدا- مأمور به را به داعى امرش اتيان كند.

بيان ذلك: مصنّف رحمه اللّه نسبت به يك نكته، اصرار دارند كه: وقتى مكلّف، مى‌خواهد نماز را اتيان نمايد چه چيز را به داعى امرش اتيان مى‌كند؟ نماز را به داعى امر انجام مى‌دهد.

اگر قصد قربت در مأمور به دخيل باشد، نماز به تنهائى كه امر ندارد تا به داعى امرش اتيان شود.

به عبارت واضح‌تر: آن عملی را که مکلّف در خارج اتیان می‌کند- مثلا ده جزء و شرط با قطع نظر از قصد قربت- روی مبنای شما امری ندارد تا مکلف به داعی امرش امتثال کند زیرا امر فقط به ده جزء و شرط، متعلّق نشده بلکه امر به ده جزء با قصد قربت، تعلّق گرفته در حقیقت، امر به یازده جزء و شرط متعلق شده و مکلّف از یازده جزء و شرط، ده جزء آن را

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۴۳

إن قلت: نعم، و لكن نفس الصّلاة أيضا صارت مأمورة بها بالأمر بها مقيّدة [۱].

به داعی امر اتیان می‌کند. آنوقت این سؤال پیش می‌آید که ده جزء و شرط، مأمور به نیست تا مکلّف آن را به داعی امرش اتیان کند، شما اشکال کنید که چرا آن ده جزء و شرط مأمور به نیست، آن ده جزء و شرط، نماز و صلات هست منتها یک قیدی هم دارد و آن عبارت از قصد قربت است.

اگر مقیّد به یک قیدی مأمور به واقع شد، آیا ذات مقیّد، مأمور به نیست؟

خیر، ذات مقیّد، مأمور به نیست زیرا مقیّد و قید دو جزء عقلی هستند نه دو جزء خارجی و فرق بین مرکّب و مقیّد، این است که اجزای مرکّب، اجزاء وجودیّه و خارجیّه است- رکوع یک جزء نماز است و سجود جزء دیگر می‌باشد و ...- یعنی اجزاء مرکّب هرکدام حیثیت مستقل دارند امّا در مقیّد که اجزا را تصوّر می‌کنید، ذات مقیّد یک جزء است و تقیّد هم جزء دیگر است امّا آن دو جزء، چیزی نیستند که شما بتوانید نشان دهید و بگوئید آن، ذات مقیّد است و این هم تقیّد است بلکه آن‌ها دو جزء تحلیلی و عقلی هستند و اگر دو جزء، مأمور به واقع شد معنایش این نیست که هر جزء، مأمور به است بلکه مفهومش این است که آن مجموع، مأمور به است و هریک از دو جزء تحلیلی و عقلی نمی‌تواند عنوان مأمور به پیدا کند پس نماز، مقیّدا بقصد القربة مأمور به واقع شد در حالی که شما خارجا نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید و کلام ما این است که نماز، مأمور به نیست تا شما به داعی امر، اتیان کنید زیرا اینجا مسئله (مقیّد و قید) و ترکّب عقلی مطرح است و در مرکّب عقلی، چنین نیست که هرکدام از اجزاء عنوان مأمور به پیدا کند پس شما چگونه نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید، نماز که مأمور به نیست بلکه نماز با قصد قربت مأمور به است.

[۱]- اشکال: مستشکل در مقام تأیید کلام متوهّم است که: قبول داریم مقیّد، مأمور به است و صلات بداعی الامر، متعلّق امر قرار گرفته لکن اگر مقیّد، متعلّق امر شد معنایش این است که نفس صلات هم مأمور به است و به اصطلاح دائره امر، شامل نماز

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۴۴

قلت: كلّا؛ لأنّ ذات المقيّد لا تكون مأمورا بها، فإنّ الجزء التّحليلى العقلى لا يتّصف بالوجوب أصلا، فإنّه ليس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النّفسى، كما ربما يأتى فى باب المقدّمة [۱].

إن قلت: نعم، لكنّه إذا أخذ قصد الامتثال شرطا، و أمّا إذا أخذ شطرا، فلا محالة نفس الفعل الذى تعلّق الوجوب به مع هذا القصد، يكون متعلّقا للوجوب، إذ المركّب ليس إلا ـ نفس الأجزاء بالأسر، و يكون تعلّقه بكلّ بعين تعلّقه بالكلّ، و يصحّ أن يؤتى به بداعى ذاك الوجوب؛ ضرورة صحّة الإتيان بأجزاء الواجب بداعى وجوبه [۲].

هم می‌شود پس صلات هم مأمور به است،- بالامر بالصّلاة مقیّدة- اگر مقیّدی متعلّق امر گشت، نماز بداعی الامر مأمور به شد، می‌توان گفت نفس صلات هم مأمور به است، این هم ذات مقیّد است، ذات مقیّد هم متعلّق امر شده است.

[۱]- جواب: مطلب آن‌چنان‌که شما- مستشکل- می‌گوئید نیست و اصلا نفس صلات، مأمور به نیست زیرا: مقیّد و تقیّد- یا قید- گرچه دو جزء هستند امّا دو واقعیّت و دو وجود مستقلّ عرفی نیستند بلکه دو جزء عقلی می‌باشند و به تعبیر دیگر، ترکّبشان با تجزیه و تحلیل عقلی است به عبارت واضح‌تر: اگر مرکّب عقلی، مأمور به شد، مفهومش این نیست که اجزائش هم مأمور به هست، نماز

مقیّد به داعی امر، یک چیز است، و همان نماز مقیّد، مأمور به هست و فقط یک وجود و یک وجوب نفسی ۲۳] واحد دارد که مربوط به همان صلات مقیّد به داعی امر است- مسئله مقدمیّت، مطرح نمی‌باشد- و شما- مستشکل- نفرمائید که نفس صلات هم مأمور به می‌باشد، اصلا نماز، عنوان مأمور به ندارد بلکه مأمور به یک چیز است «و هو الصّلاة المقیّدة بداعی الامر.»

[۲]- اشکال: مستشکل می گوید: ما کلام شما را در باب قید و مقیّد پذیرفتیم لکن

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۵

صورت اشکال خود را عوض کرده، به این صورت بیان می کنیم که:

قصد قربت به‌صورت شرطیّت در مأمور به- نماز- اخذ نشده، نماز مقیّد به داعی امر- مرکّب عقلی- مأمور به نمی‌باشد و قید و مقیّدی مطرح نیست بلکه مأمور به عبارت از یک مرکّب واقعی و عرفی است که دارای دو جزء می‌باشد: الف: صلات ب: قصد قربت یعنی داعی الامر- صلات مقیّد به قصد قربت، مأمور به نیست تا اینکه دو جزء تحلیلی عقلی پیدا شود.

سؤال: آیا در این صورت می‌توان گفت: صلات به تنهائی مأمور به است؟

آری، در باب مرکّبات خارجی و عرفی مطلب چنین است فعلا مسأله داعی الامر را کنار بگذارید به‌عنوان مثال، نماز به تنهائی یک مرکّب است و اجزاء آن، رکوع، سجود، تشهّد و امثال آن است، آیا کسی می‌تواند رکوع را به داعی امر متعلّق به نماز انجام دهد؟

آری مانعی ندارد زیرا صلات، واقعیّتی غیر از اجزاء مذکور نیست و این‌چنین نیست که وقتی در خارج، اجزاء مذکور اتیان شد، صلات یک عنوان دیگری باشد و به دنبال آن اجزا حاصل شود. صلات همان اجزاء مذکوره هست و در بحث مقدّمه واجب خواهیم گفت که توهّم نشود رکوع، سجود و سایر اجزاء، برای نماز، مقدّمیت دارند و وجوبشان غیری است بلکه رکوع و سجود و اجزاء، همان نماز است و وجوب متعلّق به نماز عبارهٔ اخرای وجوب رکوع و وجوب سجود است ۲۴] و آن‌ها با شرائط، تفاوت دارند، وجوب شرائط، مقدّمی است امّا در باب اجزا، مطلب، این‌چنین است.

بنا بر آنچه گفتیم واضح شد که: امری که متعلّق به یک مرکّبی شده کانّ متعلّق به اجزا هم هست و مکلّف می‌تواند مثلا رکوع را به داعی امر متعلّق به نماز یا امر متعلّق به رکوع، اتیان نماید، هیچ فرقی ندارد، امر متعلق به رکوع، همان امر متعلق به نماز است و امر متعلّق به صلات، همان امر متعلّق به رکوع است- و کذا در سایر اجزاء- پس در باب مرکّبات خارجیّه و عرفیّه می‌توان بعضی از اجزا را به داعی امر متعلّق به کل

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۶

قلت: مع امتناع اعتباره کذلک، فإنّه یوجب تعلّق الوجوب بأمر غیر اختیاری، فإنّ الفعل و إن کان بالإرادة اختیاریّا، إلا أنّ إرادته- حیث لا تکون بإرادة أخری، و إلا لتسلسلت- لیست باختیاریّة، کما لا یخفی. إنّما یصح الإتیان ۲۵] بجزء الواجب بداعی وجوبه فی ضمن إتیانه بهذا الدّاعی، و لا یکاد یمکن الإتیان بالمرکّب من قصد الامتثال، بداعی امتثال أمره [۱].

انجام داد. مسئله در قصد قربت، همین‌طور است یعنی: می گوئیم مأمور به دو جزء دارد- الف: نماز ب: قصد قربت- و مسأله قید و مقیّد هم مطرح نیست بلکه مسأله جزئیّت و ترکّب واقعیّه، مطرح می‌باشد و مکلّف می‌تواند نماز را با اینکه بعض المأمور به است به داعی امر متعلّق به مجموع اتیان کند همان‌طور که می‌توانست رکوع را به داعی امر متعلّق به نماز، اتیان نماید و مانعی در میان نیست و چرا شما- مستشکل- گفتید چنین چیزی امکان ندارد و ...

خلاصه: مانعی ندارد که ما قصد قربت را به‌عنوان جزئیّت در مأمور به اخذ نمائیم و بگویم امر، به نماز و قصد قربت، متعلّق شده نه «بالصّلاة المقیّدة بقصد القربة.»

[۱]- جواب: مصنّف رحمه اللّه دو جواب از اشکال مذکور، بیان کرده‌اند:

۱- در بحث جبر و تفویض هم گفتیم که: نفس «اراده» یک امر غیر اختیاری است- البتّه عمل خارجی به‌سبب اراده، عنوان اختیاریّت پیدا می‌کند- امّا اگر اراده بخواهد اختیاری باشد باید قبل از آن اراده، یک اراده دیگری باشد، سپس نقل کلام در آن اراده می‌کنیم، آن‌هم باید قبلش یک اراده باشد همین‌طور الی آخر و مستلزم تسلسل است در

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۴۷

محلّ بحث، داعی القربهٔ به‌معنای قصد قربت است و قصد از سنخ اراده هست و شما که در صدد هستید قصد قربت را جزء المأمور به قرار دهید، معنایش این است که امر به قصد قربت هم متعلّق شود ولی قبلا بیان کردیم که اراده نمی‌شود متعلّق تکلیف و امر قرار گیرد زیرا اراده، یک امر غیر اختیاری است و چیزی که غیر اختیاری است، امکان ندارد متعلّق تکلیف، واقع شود[۲۶].

۲- ما از مسئله غیر اختیاری بودن صرف‌نظر می‌کنیم لکن اشکال دیگری داریم که:

شما از طریق تصویر مرکّب واقعی برای مأمور به دو جزء- الف: صلات ب: قصد قربت به‌معنای داعی الامر- ترتیب داده و گفتید: صلات هم مأمور به است لکن شما صلاتی را که می‌خواهید به داعی امرش اتیان کنید معنایش این است که بعض مأمور به را به داعی امر، اتیان می‌نمائید و این فایده‌ای ندارد زیرا شما نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید درحالی‌که نماز، بعض المأمور به می‌باشد و بعض دیگرش عبارت از قصد قربت است و شما مجموع را به داعی امر اتیان نمی‌کنید و اگر یک جزء مرکّبی به داعی امرش اتیان شود و سایر اجزاء، اتیان نشود هیچ اثری برآن مترتب نمی‌شود.

ممکن است شما جواب دهید که جزء دیگرش را هم به داعی امر می‌آوریم در این صورت، پاسخ ما این است که: این مسئله، محال است زیرا نماز را می‌توان به داعی امر انجام داد امّا قصد قربت را که معنایش داعی امر است، نمی‌توان به داعی امر، اتیان نمود و اصلا چنین کاری معقول نیست که انسان داعی امر را به داعی امر، اتیان نماید و آنچه که معقول می‌باشد، این است که مکلّف، نماز را به داعی امر اتیان کند و آن‌هم تمام المأمور به نیست

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۴۸

إن قلت: نعم، لکن هذا کلّه إذا کان اعتباره فی المأمور به بأمر واحد، و اما إذا کان بأمرین: تعلّق أحدهما بذات الفعل، و ثانیهما بإتیانه بداعی أمره، فلا محذور أصلا، کما لا یخفی. فللآمر أن یتوسّل بذلک فی الوصلهٔ إلی تمام غرضه و مقصده، بلا منعهٔ[۲۷] [۱].

بلکه بعض المأمور به می‌باشد و اتیان بعض المأمور به، به داعی امر به کل، فاقد اثر است.

سؤال: آیا به‌عنوان مثال نمی‌شود و نمی‌توان رکوع یا تشهّد را به داعی امر به نماز اتیان نمود؟

جواب: خیر، اینکه شما شنیده‌اید اجزاء مأمور به را می‌توان به داعی امر به کل انجام داد در صورتی است که همه اجزاء را بخواهند اتیان نمایند امّا اگر فرضا کسی بخواهد از نماز، رکوع یا تشهّد را به داعی امر متعلّق به نماز انجام دهد، بی‌اثر است. اتیان رکوع به داعی امر به صلات در صورتی مفید است که قبلش تکبیرهٔ الاحرام- و سایر اجزا- و بعدش هم تشهّد و تسلیم واقع شود.

نتیجه: در محلّ بحث نمی‌توان مجموع صلات و داعی الامر را به داعی امر اتیان نمود بلکه آنچه اتیانش معقول می‌باشد، این است که صلات را به داعی امر انجام داد که بعض المأمور به می‌باشد نه تمام المأمور به، امّا صلات و داعی الامر را اصلا نمی‌توان و معقول نیست به داعی امر انجام داد پس:

مسأله ترکیب و جزئیّت هم مانند تقیید و تقیّد بی‌اثر شد و داعی الامر را نمی‌توان به صورت قیدیّت یا جزئیّت یا شرطیّت در مأمور به اخذ نمود.

[۱]- اشکال: کأنّ مستشکل می گوید: کلام شما را پذیرفتیم لکن راه دیگری ارائه می‌دهیم که بیان شما- مصنّف- را بی‌اثر نماید که:

چه مانعی دارد که مولا دو امر به این ترتیب صادر نماید که: ابتدا، صلات به تنهائی را

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹

قلت: مضافا إلی القطع بأنّه لیس فی العبادات إلا أمر واحد، کغیرها من الواجبات و المستحبّات، غایة الأمر[۲۸] یدور مدار الامتثال وجودا و عدما فیها المثوبات و العقوبات، بخلاف ما عداها[۲۹]، فیدور فیه خصوص المثوبات، و أمّا العقوبة فمترتّبة علی ترک الطّاعة و مطلق الموافقة [۱].

متعلّق امر خود قرار دهد بدون اینکه صحبتی از قصد قربت نماید سپس امر دیگری صادر نماید و بگوید: ایّها المکلّف، آن نمازی را که مأمور به قرار دادم، باید به داعی امرش اتیان نمائی بنابراین، دو امر و دو مأمور به داریم که امر اوّل به ذات صلات متعلّق شده و امر دوّم، مربوط به این است که آن نماز را باید به داعی امرش اتیان نمود.

در این صورت اگر مکلّف، نماز را به داعی امر متعلّق به نفس صلات بخواند با هر دو امر، موافقت و امتثال نموده زیرا: مولا در ابتدا فرموده بود نماز بخوان، او صلات را اتیان نمود، در امر دوّم، مولا- دستور داد آن نماز را به داعی امرش بخوان، مکلّف هم امتثال نمود یعنی نماز مأمور به به امر اوّل را به داعی امرش انجام داد لذا با «تعدّد امر» اشکالی باقی نمی‌ماند.

[۱]- جواب: مصنّف رحمه اللّه تقریبا دو پاسخ برای اشکال مذکور، بیان کرده‌اند که جواب اوّل، چندان مهمّ نیست و عمده، همان جواب دوّم است که اینک به بیان آن دو پاسخ می‌پردازیم:

الف: آنچه را مستشکل بیان کرد- تعدّد امر- صرف یک فرض می‌باشد، اگر مولا بخواهد غرض خود را به‌وسیله دو امر، بیان کند، امکان دارد، لکن خارجا می‌بینیم- در عبادات، واجبات و مستحبات- در هر مورد، بیش از یک امر وجود ندارد و چنین نیست که در هر عبادتی دو امر از ناحیه مولا- صادر شده باشد که یک امر آن، متعلّق به ذات عبادت و دیگری مربوط به این باشد که آن عبادت را باید به داعی امرش اتیان نمود حتّی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰

در روایات، مشاهده نشده که مولا آن امر دوّم را به‌صورت کلّی و عام، بیان کرده باشد.

ضمنا مصنّف رحمه اللّه در عبارت مذکور، فرق واضح و معروفی که بین عبادات و توصّلیات هست بیان نموده‌اند که:

در واجبات عبادی اگر قصد قربت، رعایت شود هم امتثال امر مولا شده و هم استحقاق ثواب، حاصل گشته و چنانچه قصد قربت رعایت نشود، امر مولا- امتثال نشده و مسأله استحقاق عقوبت هم مطرح است پس استحقاق ثواب و عقاب در عبادات، تابع وجود قصد قربت و عدم قصد قربت است امّا در واجبات و مستحبّات توصّلی، چنین نیست یعنی: اگر کسی بخواهد ثواب، نصیبش شود باید واجب توصّلی را با قصد قربت اتیان کند و چنانچه کسی قصد قربت ننماید، مستحق ثواب نیست امّا عقابی هم ندارد مانند ادای دین که اگر مدیون، دین خود را با قصد قربت، ادا کند مستحقّ ثواب هم می‌باشد و چنانچه بدون قصد قربت دین خود را پرداخت، مستحق عقاب نیست لکن امر مولا موافقت شده بنابراین در واجبات توصّلی، سه حالت متصور است:

۱- انجام واجب با قصد قربت، موجب امتثال امر و استحقاق مثوبت است.

۲- انجام واجب بدون قصد قربت، موجب امتثال امر مولا می‌باشد امّا ثواب و عقابی ندارد.

۳- مخالفت با واجب توصّلی، موجب استحقاق عقاب است.

در واجبات تعبّدی، دو حالت متصور است:

۱- اگر قصد قربت، تحقّق پیدا کرد، موافقت امر مولا حاصل گشته و استحقاق ثواب حاصل می گردد.

۲- چنانچه قصد قربت، رعایت نشود، مخالفت امر مولا تحقّق پیدا کرده و استحقاق عقوبت هم حاصل شده است.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۵۱

أنّ الأمر الأول إن كان يسقط بمجرّد موافقته، و لو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضيّة الأمر الثانی، فلا يبقى مجال لموافقة الثّانی مع موافقة الأوّل بدون قصد امتثاله، فلا يتوسّل الآمر إلى غرضه بهذه الحيلة و الوسيلة، و إن لم يكد يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، و إلا لما كان موجبا لحدوثه، و عليه فلا حاجة فی الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدّد الأمر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الآمر بمجرّد موافقة الأمر بوجوب الموافقة على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره. هذا كلّه إذا كان التّقرب المعتبر فی العبادة بمعنى قصد الامتثال [۱].

---

[۱]- ب: پاسخ اصلی مصنّف رحمه اللّه از اشكال مذكور، این است كه: شما- مستشكل- به تعدّد امر، تمسّك كرده گفتید: یك امر به ذات عبادت- صلات- تعلّق گرفته و امر دیگر، این است كه باید مأمور به به امر اوّل را به داعی امر، اتیان نمود، سؤال ما این است كه: آیا آن دو امر هر دو توصّلی هستند یا تعبّدی و یا اینكه بین آن دو، فرق هست؟

امر دوّم كه می‌گوید مأمور به به امر اوّل را به داعی امرش اتیان كنید، بلا اشكال و مسلما توصّلی است یعنی: لزومی ندارد كه وقتی شما مأمور به را به داعی امر اوّل، اتیان می‌كنید، مجموع آن را هم به داعی امر دوّم، اتیان نمائید و اگر امر دوّم، تعبّدی می‌بود باید قصد قربت در متعلّقش معتبر باشد، نباید بدون قصد قربت، امكان تحقّق داشته باشد درحالی‌كه امر دوّم، لازم نیست داعویت داشته باشد، امر دوّم فقط دلالت می‌كند كه مأمور به به امر اوّل را به داعی امر خودش اتیان نمائید پس امر دوّم، بلا اشكال، یك امر توصّلی است.

اكنون كه مشخّص شد امر دوّم توصّلی است به پاسخ ایراد مستشكل می‌پردازیم:

امر اوّل كه متعلّق به ذات صلات گشته، تعبّدی است یا توصّلی به عبارت دیگر، امر اوّل به ذات صلات متعلّق شده، حال اگر مكلّف، ذات صلات را بدون قصد قربت، اتیان نماید، آیا امر اوّل ساقط می‌شود یا نه؟

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۵۲

اگر امر اوّل، ساقط می‌شود، معنای سقوط امر هم این است كه غرض مولا- حاصل شده زیرا اگر غرض آمر و مولا حاصل نشود، سقوط امر، مفهومی ندارد و اصلا قاعده كلّی، این است: تا وقتی كه غرض مولا از امر حاصل نشود، معنا ندارد كه امر، ساقط شود زیرا امر برای تحصیل غرض صادر می‌شود با توجّه به مقدّمه مذكور نتیجه می‌گیریم كه:

اگر امر اوّل كه به ذات صلات تعلّق گرفته- و به قول شما در آن امر، صحبتی از قصد قربت نشده- امتثال شد، مكلّف، صلات را بدون قصد قربت، انجام داد، در این صورت اگر غرض مولا تأمین و حاصل شده پس امر دوّم چه نقشی دارد و زمینه‌ای برای آن باقی نمی‌ماند.

به عبارت واضح‌تر: اگر نماز بدون قصد قربت، غرض مولا را تحصیل و تأمین می‌كند، اگر امر اوّل هم مانند امر دوّم، توصّلی است و قصد قربت در حصول غرض مولا مدخلیّت ندارد، دیگر هیچ وجه و زمینه‌ای برای امر دوّم، باقی نمی‌ماند.

امّا اگر بگوئید: با اتیان نماز بدون قصد قربت، غرض مولا از امر اوّل حاصل نمی‌شود در این صورت، پاسخ ما- مصنّف- این است كه اگر غرض مولا- به‌وسیله امر اوّل و نماز بدون قصد قربت نتوانست حاصل شود در این صورت چه نیازی به امر دوّم داریم و در این حالت، عقل به‌طور استقلال، حكم می‌كند كه باید غرض مولا- را تحصیل نمائیم، اگر می‌دانید كه نماز بدون قصد قربت، محصّل غرض مولا نیست و یا حتی نمی‌دانید كه آن نماز، محصّل غرض مولا هست یا نه در این فرض باید یقین به حصول غرض مولا پیدا كنید و یقین به حصول غرض مولا در صورتی تحقّق پیدا می‌كند كه مكلّف، نمازش را به قصد «امر» اتیان نماید پس حكم عقل، وظیفه ما را مشخص نموده و نیازی به امر دوّم نمی‌باشد.

خلاصه جواب مصنّف: شما- مستشکل- دو امر تصوّر کردید، ما گفتیم امر دوّم بلا اشکال، توصّلی است حال اگر شما بگوئید: در امر اوّل هم قصد قربت، معتبر نیست در

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۳

و أمّا إذا کان بمعنی الإتیان بالفعل بداعی حسنه، أو کونه ذا مصلحة أو له تعالی فاعتباره فی متعلق الأمر و إن کان بمکان من الإمکان، إلا أنه غیر معتبر فیه قطعا[۳۰]، لکفایة الاقتصار علی قصد الامتثال، الذی عرفت عدم إمکان أخذه فیه بدیهة تأمّل فیما ذکرناه فی المقام، تعرف حقیقة المرام، کی لا تقع فیما وقع فیه من الاشتباه بعض الأعلام [۱].

این صورت، زمینه‌ای برای امر ثانی باقی نمی‌ماند و اگر بگوئید با عدم قصد قربت، غرض مولاـ از امر، حاصل نمی‌شود در این صورت، عقل، جانشین امر دوّم است و نیازی به امر دوّم نمی‌باشد.

نتیجه مباحث قبل: اگر قصد قربت به‌معنای قصد امتثال و اتیان مأمور به به داعی امر باشد، این مسئله نمی‌تواند در ردیف سایر اجزا و شرائط در مأمور به و متعلّق امر اخذ شود.

[۱]- سایر معانی قصد قربت: به سه معنای دیگر در این زمینه، اشاره می کنیم:

الف: اینکه عبادت و نماز را اتیان می کنیم به خاطر اینکه یک امر حسن و نیکوئی می‌باشد.

ب: عبادت را اتیان می کنیم و انگیزه ما، این است که اصلا نماز، دارای مصلحت کامل هست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۴

ج: اتیان عبادت به خاطر اینکه آن عمل عبادی، اضافه و ارتباط به خداوند متعال دارد، برای رضایت و خوشنودی او انجام می‌دهیم.

در هیچ‌یک از سه معنای مذکور، مسأله «داعویّت» مطرح نیست- البتّه مانعی ندارد که مولا بگوید «صل بداعی کون الصّلاة ذات مصلحة» یا «صل بداعی کون الصّلاة حسنة» یا «صل للّه تبارک و تعالی»- و قصد قربت اگر به آن معانی باشد. امکان دارد که به‌صورت شرطیّت یا قیدیّت در متعلّق امر، اخذ شود و مستلزم استحاله یا اشکالاتی که در مقدّمه دوم به نحو مشروح، بیان کردیم، نمی‌باشد[۳۱] لکن اخذ قصد قربت در متعلّق امر به آن معانی، کارساز نیست و فایده‌ای ندارد زیرا:

از نظر فقها، مسلّم است و هیچ‌کس در این مسئله، مخالفت نکرده که اگر مکلّفین عبادات را به داعی امرشان انجام دهند و مسأله واجد مصلحت یا حسن بودن یا ارتباط و اضافه به اللّه تبارک و تعالی را نادیده بگیرند، هیچ اشکالی ندارد و به نحو مذکور، قصد قربت نمودن کفایت می کند و کفایت مذکور، دلیل بر این است که: احتمالات سه‌گانه اخیر در متعلّق عبادات، اعتبار ندارد زیرا فرضا اگر قصد قربت به‌معنای واجدیّت مصلحت در متعلّق، اخذ شده بود، شما نمی‌توانستید نماز را به داعی امر، اتیان کنید زیرا در این صورت، نماز به تنهائی مأمور به نبود بلکه صلات مع کونها ذات مصلحة، مأمور به بود درحالی‌که شما نماز را به داعی امرش اتیان می کنید و مجزی هم هست و اجماع هم قائم شده که: می‌توان عبادات و از جمله، نماز را به داعی امر متعلّق به آن‌ها اتیان نمود لذا ما از این مطلب، کشف می کنیم که قصد قربت به معانی سه‌گانه مذکور در متعلّق امر معتبر نیست:

جمع‌بندی: اتیان عبادت به داعی امرش کافی و مجزی است و اتیان به داعی امر،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۵

ثالثتها: إنّه إذا عرفت بما لا مزید علیه، عدم إمکان أخذ قصد الامتثال فی المأمور به أصلا، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه- و لو کان مسوقا فی مقام البیان- علی عدم اعتباره، کما هو أوضح من أن یخفی، فلا یکاد یصحّ التّمسک به إلا فیما یمکن اعتباره فیه [۱].

نمی‌شود در متعلّق امر اخذ شود- نه به‌صورت شرطیّت و نه به‌صورت جزئیّت-.

مصنّف رحمه اللّه در پایان مقدّمه دوم چنین فرموده‌اند: «تأمّل فیما ذکرناه فی المقام تعرف حقیقهٔ المرام کی لا تقع فیما وقع فیه من الاشتباه بعض الاعلام.»[۳۲]

بعضی خیال کرده‌اند که قصد قربت به هر معنائی باشد- و لو به‌معنای قصد امتثال می‌شود در متعلّق مأمور به اخذ شود امّا شما ملاحظه کردید که چنین نیست.

«مقدمه سوّم» «آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می‌توان به اطلاق، تمسّک کرد؟»

اشاره

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در مقدّمه دوّم، ثابت کرده‌اند که قصد قربت به آن معنائی که مسلما کافی و مجزی است- یعنی اتیان مأمور به بداعی الامر- عنوانی نیست که در ردیف سایر اجزا و شرائط، بتوان در مأمور به اخذ نمود اکنون در بحث فعلی- مقدمه سوم- نتیجه و ثمره مهمّی از آن می گیرند که:

سؤال: اگر مولا امری را به نحو مطلق، متوجّه عبد کرد و مثلا فرمود «آتُوا الزَّکاةَ»* و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۶

عبد نمی‌داند که در زکات هم مانند صلات، قصد قربت معتبر است یا نه، به عبارت دیگر، عبد نمی‌داند که زکات، واجب توصّلی است یا تعبّدی، در این صورت آیا به لحاظ اینکه در آن دلیل، بحثی از قصد قربت نشده می توان به اطلاق دلیل، تمسّک کرد و گفت زکات، یک واجب توصّلی است یا نه؟

جواب: اگر قصد قربت را بتوان در ردیف سایر اجزا و شرائط، در مأمور به و متعلّق امر، اخذ نمود- مانند رکوع، طهارت و استقبال قبله- در محلّ بحث هم چون مولا بحثی از قصد قربت نکرده و در مقام بیان بوده، می‌توان به اطلاق خطاب، تمسّک کرد و گفت: قصد قربت در زکات، معتبر نیست لکن ما- مصنّف- گفتیم قصد قربت از اموری نیست که بتوان در ردیف سایر اجزا و شرائط در متعلّق امر، اخذ نمود، لذا می گوئیم در فرض سؤال، تمسّک به اطلاق هم صحیح نیست.

اشکال: اگر مولائی در مقام بیان- تمامیّت مقدّمات حکمت- بگوید «اعتق رقبهٔ» و شما شک در اعتبار قید ایمان نمائید، می توانید برای نفی اعتبار قید به اطلاق خطاب، تمسّک نمائید و بگوئید چون مولا در مقام بیان بوده و به قید مذکور، اشاره ننموده، پس قید ایمان اعتبار ندارد و عتق مطلق رقبه، مکفی و مجزی است، پس چرا در محلّ بحث به اطلاق «آتُوا الزَّکاةَ»* تمسّک نمی کنید تا بگوئید قصد قربت در مأمور به معتبر نیست؟

جواب: قیدی را که احتمال می‌دهیم در مأمور به معتبر است، در موردی می توان برای نفی آن به اطلاق تمسّک کرد که امکان داشته باشد، مولا، مأمور به را مقیّد به آن قید کند مانند مثال مذکور- اعتق رقبهٔ- یعنی: مولا می تواند عتق رقبه را مقید به «ایمان» بکند یا مقیّد ننماید امّا اگر قید از قیودی بود که حتّی خود مولا هم نمی‌توانست آن را در متعلّق امر، اخذ نماید، در این مورد، ما هم حقّ تمسّک به اطلاق نداریم و نمی توان به اطلاق کلام مولا- تمسّک کرد و گفت: چون او مأمور به را مقیّد ننموده پس معلوم می‌شود که آن قید، مدخلیّتی در مأمور به ندارد. در محلّ بحث هم مطلب، این‌چنین است که: ما ثابت کردیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۷

فانقدح بذلک أنّه لا وجه لاستظهار التّوصلیّهٔ من إطلاق الصّیغهٔ بمادتها، و لا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الامر، من إطلاق المادّهٔ فی العبادهٔ لو شکّ فی اعتباره فیها [۱].

که قصـد قربت از اموری نیست که مولا بتوانـد آن را در متعلّق امر، اخـذ نمایـد و گفتیم ممتنع است «داعی الامر» در متعلّق امر، اخذ بشود لذا تمسّک به اطلاق برای نفی اعتبار قصد قربت، صحیح نیست به خلاف مثال «اعتق رقبهٔ» و امثال آن.

[۱]- با توجّه به توضیحات اخیر، واضح شد که با شک در تعبّدیّت و توصّلیّت، کسی نمی‌تواند از طریق تمسّک به اطلاق صیغه، توصّلیّت را استظهار نماید.

بـدیهی است که صیغه امر، دارای هیئت و مادّه‌ای هست و مسأله قصد قربت، ارتباط به مادّه، پیدا می‌کند و معلوم است که نمی‌توان گفت چون در متعلّق امر- یعنی ایتاء زکات که از آن به مادّه تعبیر می‌شود- اشاره‌ای به قصد قربت نشده پس به اطلاق صیغه، تمسّک نموده و می‌گوئیم قصد قربت در آن واجب، معتبر نیست.

نه تنها در مورد قصد قربت، مطلب چنین است بلکه در امور دیگری که مانند قصد قربت، متأخّر از امر و به دنبال امر هستند، مطلب به همان نحو است که بیان کردیم. به عنوان مثال قصد وجه ۳۳]، عنوانی است که متأخّر از امر می‌باشد.

مثلا تا مولا نسبت به یک شیء، امری صادر نکند، آن شیء، عنوان وجوب، پیدا نمی‌کند، همان‌طور که «داعی الامر» تأخّر از امر دارد، عنوان وجوب هم چه به صورت غایت باشد یا به نحو دیگر، متأخّر از امر است لذا کسی نمی‌تواند به اطلاق «آتُوا الزَّکاهَ»* تمسک کند و بگوید چون مولا بحث و اشاره‌ای به قصد وجه نکرده و مأمور به را مقیّد به

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۸

نعم إذا کان الآمر فی مقام بصدد بیان تمام ما له دخل فی حصول غرضه، و إن لم یکن له دخل فی متعلّق أمره، و معه سکت فی المقام، و لم ینصب دلالهٔ علی دخل قصد الامتثال فی حصوله، کان هذا قرینهٔ علی عدم دخله فی غرضه، و إلا لکان سکوته نقضا له و خلاف الحکمهٔ، فلا بد عند الشّک و عدم إحراز هذا المقام، من الرّجوع إلی ما یقتضیه الأصل و یستقلّ به العقل [۱].

وجوب یا استحباب ننموده پس قصد وجه در آن معتبر نیست.

مولا- اصلا نمی‌توانسته چنان قیدی را در مأمور به ذکر کند پس تمسّک به اطلاق نه برای رفع اعتبار قصد قربت، کارساز است نه برای نفی اعتبار قصد وجه- و نه برای آن چیزهائی که مانند قصد قربت و قصد وجه، تأخّر از امر دارند.

[۱]- سؤال: با توجّه به اینکه شما- مصنّف- فرمودید: در صورت شک در تعبّدیّت و توصّلیّت مأمور به، نمی‌توان به «اطلاق لفظی» تمسّک نمود و اصلا قصد قربت را نمی‌توان در متعلّق امر، اخذ نمود، راه دیگری برای حل مشکل، وجود ندارد؟

جواب: در مقابل اطلاق لفظی، اطلاق مقامی هم داریم و در مثال «اعتق رقبهٔ» که گفتیم می‌توان برای نفی قید «ایمان» به اطلاق، تمسّک کرد، منظور، این بود که جای تمسّک به اطلاق لفظ «رقبه» بود- البته در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- در محلّ بحث گرچه به اطلاق لفظی نمی‌توان تمسّک نمود امّا تمسّک به اطلاق مقامی- در صورت احراز- مانعی ندارد یعنی:

اگر احراز کردیم که مولا در یک مقامی هست که می‌خواهد تمام اموری را که در حصول غرض و تحقّق هدفش مدخلیّت دارد- چه آن اموری که بتواند متعلّق امر، واقع بشود و چه آن چیزهائی که نتواند متعلّق امر، قرار گیرد- بیان کند امّا درعین‌حال بحثی از قصد قربت ننمود، می‌توان به اطلاق مقامی تمسّک کرد و گفت: قصد قربت در مأمور به معتبر نیست. مثلا اگر احراز کردیم که مولا در صدد است نمازی را معرّفی کند که «قربان کلّ تقی» و «معراج مؤمن» است و عنایتی ندارد که کدام قسم از اجزا و شرائط نماز

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۹

فاعلم: أنّه لا مجال- هاهنا- إلا لأصالهٔ الاشتغال، و لو قیل بأصالهٔ البراءهٔ فیما إذا دار الأمر بین الأقلّ و الأکثر الارتباطیّین، و ذلک لأن الشّک هاهنا فی الخروج عن عهدهٔ التکلیف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا یکون العقاب- مع الشّک و عدم

إحراز الخروج- عقابا بلا بيان، و المؤاخذة عليه بلا برهان، ضرورة أنّه بالعلم بالتّكليف تصحّ المؤاخذة على المخالفة، و عدم الخروج عن العهدة، لو اتّفق عدم الخروج عنها بمجرّد الموافقة بلا قصد القربة [۱].

می‌تواند متعلّق امر، واقع شود و کدام قسمش نمی‌تواند مورد تعلّق امر، واقع شود و صحبتی از قصد قربت به‌میان نیاورد، درحالی‌که برای او مانعی نداشت که مسأله قصد قربت را متعرض شود[۳۴]، در این صورت می‌توان به اطلاق مقامی مولا- تمسّک نمود و گفت: فرضا در فلان عمل، قصد قربت، معتبر نیست و اگر قصد قربت، معتبر می‌بود وظیفه مولا- بود که در مقام بیان آن واجب، ذکری از قصد قربت به‌میان آورد.

نتیجه: اگر دست ما از تمسّک به اطلاق لفظی کلام مولا کوتاه است اما با تحقّق شرائط مذکور، مانعی از تمسّک به اطلاق مقامی او نیست لکن شرطش این است که مکلّف، احراز نماید که مولا- در چنان مقام و موقعیتی بوده و می‌خواسته تمام اموری را که در حصول غرضش مؤثّر هست، بیان کند امّا اگر چنان موقعیّت مقامی مولا را احراز ننمودیم، باید به عقل مراجعه نمائیم تا وظیفه خود را مشخّص نمائیم. اینک باید ببینیم حکم عقل در مورد شک در تعبّدیّت و توصّلیّت چیست؟

در صورت شک در تعبّدیّت و توصلیّت، حکم عقل چیست؟

[۱]- در هر واجبی که شک در تعبّدیّت و توصلیّت آن بشود «العقل یستقل بلزوم

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۶۰

رعایة قصد القربة ...»

مقدّمه: در جلد دوم کتاب کفایة الاصول ۳۵]- و همچنین در کتاب رسائل شیخ اعظم- بحثی تحت عنوان اقلّ و اکثر ارتباطی داشتیم که: مثلا اگر مکلّف در جزئیّت شیء برای مأمور به تردید نماید، وظیفه‌اش چیست؟

در آن بحث گفتیم بین اصولیین، اختلافی هست که آیا عقل، حکم به برائت می‌کند یا اشتغال؟

فرضا اگر در جزئیّت سوره برای نماز، تردید نمائیم، بعضی قائل هستند که عقل، حکم به اشتغال می‌نماید و عدّه‌ای معتقدند که برائت عقلی جاری می‌شود.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: چه در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی به جریان اصل برائت، قائل شوید و چه بگوئید اصالت الاشتغال، جاری می‌شود در محلّ بحث- در مورد قصد قربت- باید قائل به جریان اصالت الاشتغال شد.

سؤال: اگر در آن بحث، قائل به اشتغال شدیم در بحث فعلی و در اعتبار قصد قربت- شک در تعبّدیّت و توصّلیّت مأمور به- هم اصالت الاشتغال جاری می‌کنیم امّا اگر در بحث اقلّ و اکثر ارتباطی، گفتیم: با شکّ در جزئیّت سوره برای نماز، عقل، حکم به برائت می‌کند، طبق مبنای مذکور- جریان اصل برائت در اقلّ و اکثر ارتباطی- چرا در مورد قصد قربت- شکّ در تعبّدیّت و توصّلیّت مأمور به- می‌گوئید اصل برائت جاری نمی‌شود و باید اصالت الاحتیاط را جاری نمود و گفت قصد قربت باید رعایت شود؟

به عبارت دیگر چه فرقی بین آن دو مسئله هست و چرا با شکّ در جزئیّت سوره می‌گوئید برائت ۳۶]، جاری می‌شود امّا در مسأله شک در اعتبار قصد قربت در مأمور به اشتغال، جاری می‌شود؟

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۶۱

جواب: علّتش این است که: در اقلّ و اکثر ارتباطی و فرضا شک در جزئیّت سوره برای نماز، اگر سوره جزء نماز باشد از آن اجزائی است که متعلّق امر، واقع شده یعنی همان امر به صلات، شامل سوره هم می‌شود به عبارت دیگر: نفس امر صلاتی، متوجّه سوره

شـده و لـذا شـکّ شـما در جزئیّت سوره، مفهومش این است که: آیـا امر صـلاتی متعلّق به سوره شـده یـا نه؟ آیـا بعض الامر متوجّه سوره، گشته یا نه؟ پس شما در تعلّق امر، تردید و شک در تکلیف دارید لذا اصل برائت جاری می‌کنید خواه تکلیف، کلّی باشد یا بعض الامر باشد به خلاف محلّ بحث که: دائره مأمور به برای شما مشخص است و شما در تعلّق امر، شک ندارید، شما می‌دانید که قصد قربت معتبر هم باشد، نمی‌تواند متعلّق امر قرار گیرد[۳۷] و مأمور به واقع شود پس شما در تعلّق تکلیف، تعلّق امر، تردید ندارید بلکه شکّ شما در این جهت و به این نحو است که:

یقین دارید امری به ایتاء زکات، تعلّق گرفته و می‌دانید که قصد قربت در متعلّق آن امر، داخل نیست امّا درعین‌حال، شک دارید که آن امر مسلّمی که به ایتـاء زکـات، تعلّق گرفته، اگر شـما بـدون قصـد قربت، ایتـاء زکات نمودیـد، آن امر، ساقط می‌شود یا نه پس «شکّ» شـما در سقوط امر است که آیا با اتیان مأمور به و عدم رعایت قصد قربت، امر مولا ساقط می‌شود یا نه درحالی که می‌دانید، اشـتغال یقینی نیاز به برائت یقینی دارد. شما یقین دارید که مکلف به ایتاء زکات هستید لذا باید یقین حاصل کنید که آن تکلیف از عهده شـما ساقط شده و یقین به سقوط تکلیف در موردی است که قصد قربت در مأمور به رعایت شود لذا اگر قصد قربت، رعایت نشود مولا می‌تواند بر مخالفت و عدم خروج مکلّف از عهده تکلیف، عقاب نماید و عقابش هم بلا بیان نمی‌باشد پس:

«بین قصد قربت» و «اقلّ و اکثر ارتباطی و جزئیّت سوره» فرقی هست: در اقلّ و اکثر

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۶۲

و هكذا الحال فی كلّ ما شكّ دخله فی الطّاعة، و الخروج به عن العهدة، ممّا لا یمكن اعتباره فی المأمور به كالوجه و التّمییز [۱].

ارتباطی، شـما شک در تعلّق تکلیف دارید امّا در محلّ بحث، شـما شک در سقوط یک امر مسلّم دارید لذا باید اصالت الاحتیاط را جاری نمائید.

نتیجه: اگر اطلاـق مقـامی مولاـ برای مـا احراز نشـد و نوبت مراجعه به حکم عقـل رسـید، عقـل حکم می‌کنـد که در مورد شک در تعبّدیّت و توصّلیّت باید اصالت الاشتغال، جاری نمود و گفت: رعایت قصد قربت هم در مأمور به معتبر است.

[۱]- مصـنّف رحمه اللّه شاهـدی بر مطلب خود آوردهانـد که: گفتیم با شکّ در تعبّدیّت و توصّـلیّت و مراجعه به اصل عملی، عقل، حکم به اشتغال و رعایت قصد قربت می‌کند.

اکنون می‌گوئیم این مطلب، اختصاص به قصـد قربت نـدارد بلکه هر چیزی که امکان نداشـته باشـد- در مأمور به اخذ شود- به نحو شرطیّت یا جزئیت- و مکلّف، شک داشته باشد که در حصول غرض مولا مدخلیّت دارد یا نه، دارای همین حکم است مانند:

۱- قصد تمیز: که معنایش این است که: مأمور به «بعنوان انّه مأمور به» مشخّص باشد.

سؤال: در چه مواردی مأمور به «بعنوان انّه مأمور به» مشخّص نیست و مکلّف نمی‌تواند قصد تمیز نماید؟

جواب: مثلا مکلّفی دو لباس دارد که یکی متنجّس و دیگری پاک هست امّا با یکـدیگر مشـتبه شده و می‌تواند یکی از آن دو لباس را تطهیر نماید و علم تفصیلی به طهارت لباس حاصل کند امّا می‌گوید: چه لزومی بر این کار هست من جمعا دو نماز صـبح- چهار رکعت- در هریـک از آن دو لبـاس می‌خوانم تـا یقین حاصـل کنم نمـاز صـبح در لبـاس طـاهر، واقع شـده که در این مورد، بعضـی گفته‌انـد: از نظر معتبر بودن «تمیز» آن عمل، صـحیح نیست ۳۸] زیرا مکلّف، نمـاز اوّل را که قرائت می‌کنـد، نمی‌دانـد آیا آن نماز، مأمور به

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۶۳

نعم: یمكن أن یقال: إنّ كلّ ما ربما یحتمل بدوا دخله فی امتثال أمر كان مما یغفل ۳۹] عنه غالبا للعامّة، كان علی الآمر بیانه، و نصب قرینـة علی دخله واقعـا، و إلّا لأخلّ بما هو همّه و غرضه و اما إذا لم ینصب دلالـة علی دخله؛ كشف عن عـدم دخله، و بـذلك یمكن

القطع بعدم دخل الوجه و التّمييز فى الطّاعة بالعبادة، حيث ليس منهما عين و لا أثر فى الأخبار و الآثار، و كانا ممّا يغفل عنه العامّة، و إن احتمل اعتباره بعض الخاصّة[۴۰]، فتدبّر جيّدا [۱].

هست یا نه و بعد که نماز دوّم را اتیان می‌کند، باز هم نمی‌داند آن صلات، مأمور به می‌باشد یا نه لذا در احتیاط به طریق مذکور، مأمور به «بعنوان انّه مأمور به» مشخّص نیست پس قصد «تمیز» رعایت نشده.

نتیجه: قصد تمیز هم از اموری است که امکان ندارد در متعلّق امر، اخذ شود زیرا مانند قصد قربت به دنبال امر شارع و متأخّر از امر می‌باشد لذا در صورتی که مکلّف، شک نماید و نداند که قصد تمیز در حصول غرض مولا مدخلیّت دارد یا نه عقل، مستقلا حکم به اشتغال و در نتیجه، اعتبار آن می‌کند.

۲- قصد وجه هم مانند قصد تمیز یکی از اموری است که شاهد و مثال برای ما نحن فیه است، معنای قصد وجه را در همین مقدّمه بیان کردیم و با شک در آن و مراجعه به عقل، باید احتیاط رعایت شود.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: بین قصد قربت از یک طرف و سایر موارد- مانند قصد

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۶۴

وجه و تمیز- فرقی هست که: قصد قربت موضوعی است که مورد توجّه عموم و توده مردم هست و عوام هم می‌دانند که امتیاز واجبات تعبّدی به قصد قربت است، آن‌ها می‌دانند در بعضی از واجبات مانند نماز و خمس تا مکلّف، قصد قربت ننماید، هدف و غرض مولا حاصل نمی‌شود به خلاف واجبات توصّلی مانند ادای دین که عوام هم می‌دانند در آن‌ها قصد قربت معتبر نیست و لو ریاء مأمور به اتیان و دین، ادا شود، کافی است و غرض مولا حاصل می‌شود بنابراین:

قصد قربت از اموری هست که مورد توجّه توده مردم می‌باشد به خلاف عناوینی مانند قصد وجه و تمیز که توده مردم اصلا به نفس آن عناوین و موضوعات، توجّهی ندارند و نمی‌دانند که قصد وجهی هم در عبادات، مطرح هست.

عناوین مذکور، مانند قصد وجه و تمیز که مغفول عنه توده مردم هست اگر مولائی بخواهد آن‌ها را هم مانند قصد قربت برایشان مدخلیّتی در حصول غرض، قائل شود، وظیفه مولا هست که برای مردم، بیان کند البتّه نه اینکه در متعلّق امر خود، اخذ نماید- چون امکان ندارد- بلکه باید به‌صورت اعلام و اخبار بیان کند که قصد وجه هم در غرض صلاتی، مدخلیّت دارد- و تمیز هم کذا- و چون می‌بینیم در روایات و اخبار اصلا صحبت و ذکری، نسبت به قصد وجه و تمیز نشده لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که: آن دو در عبادات، معتبر نیستند و اگر معتبر می‌بود چرا در یک روایت، اشاره‌ای به آن‌ها نشده پس:

از عدم بیان مولا، عدم مدخلیّت را کشف می‌کنیم امّا در باب قصد قربت، مطلب، چنین نیست زیرا مولا می‌داند که مردم، توجّه و در نتیجه، شک می‌کنند که قصد قربت در فلان مأمور به معتبر است یا نه و وقتی هم شک برای آن‌ها حاصل شد، عقلشان مستقلا حکم می‌کند که باید قصد قربت رعایت شود لذا لزومی ندارد که مولا اعتبار قصد قربت را بیان نماید.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۶۵

ثمّ إنّه لا أظنّك أن تتوهّم و تقول: إنّ أدلّة البراءة الشّرعيّة مقتضية لعدم الاعتبار، و إن كان قضيّة الاشتغال عقلا هو الاعتبار، لوضوح أنّه لا بدّ فى عمومها من شيء قابل للرّفع و الوضع شرعا، و ليس هاهنا، فإن دخل قصد القربة و نحوها فى الغرض ليس بشرعى، بل واقعى. و دخل الجزء و الشرط فيه و إن كان كذلك، إلا أنّهما قابلان للوضع و الرّفع شرعا، فبدليل الرفع- و لو كان أصلا- يكشف أنّه ليس هناك أمر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك، يجب الخروج عن عهدته عقلا، بخلاف المقام، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلى، كما عرفت، فافهم [۱].

پس بین (قصد قربت) و بین (قصد وجه و تمیز) فرق مذکور را می‌توان قائل شد امّا در اصل مسئله که اگر مورد شک و التفات واقع شد و جهت مغفولیّت نزد عامّه هم مطرح نبود و نوبت به حکم عقل رسید، عقل، مستقلا حکم به اشتغال می‌کند و در حکم عقلی- نسبت به اشتغال- فرقی بین قصد قربت و این‌ها دیده نمی‌شود.

[۱]- در باب اقلّ و اکثر ارتباطی و فرضا شک در جزئیّت سوره برای نماز، دو بحث واقع شده ۴۱]: الف: از نظر عقل، اشتغال جاری می‌شود یا برائت. ب: آیا ادلّه برائت شرعی- مانند حدیث رفع و امثال آن- در اقلّ و اکثر ارتباطی و در مورد سوره مشکوک الجزئیة، جاری می‌شود یا نه که بحث دوّم، ارتباطی به برائت و اشتغال عقلی ندارد.

در محلّ بحث، یعنی در مورد قصد قربت دو بحث مذکور مطرح است یعنی:

۱- تاکنون بحث کرده و گفته‌ایم با شک در تعبدیّت و توصّلیّت- شک در اعتبار قصد قربت و عدم آن- و رجوع به اصل عملی، عقل حکم به اشتغال و اعتبار قصد قربت می‌کند به عبارت دیگر: در محلّ بحث، برائت عقلی- قاعده قبح عقاب بلا بیان- جاری نمی‌شود بلکه از نظر عقل حکم به اشتغال می‌شود.

إیضاح الكفاية، ج۲، ص: ۶۶

۲- بحث دیگری که اینجا مطرح می‌باشد، عبارت است از اینکه: با شک در تعبّدیّت و توصّلیّت- شک در اعتبار قصد قربت- آیا حدیث رفع ۴۲]، جاری می‌شود یا نه مثلا اگر تردید نمودیم که در زکات، قصد قربت معتبر است یا نه آیا می‌توان به حدیث رفع، تمسّک نمود و گفت یکی از چیزهائی را که امّت نمی‌داند این است که آیا قصد قربت در ادای زکات، معتبر است یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: و لو اینکه در مورد جزئیّت سوره- در اقلّ و اکثر ارتباطی- اگر مورد شک، واقع شود و برائت شرعی جاری بشود، در محلّ بحث نمی‌توان برائت شرعی جاری کرد و گفت قصد قربت در مأمور به معتبر نیست زیرا حدیث رفع در موردی جاری می‌شود که شیء مشکوک هم قابلیّت داشته باشد شارع، آن را اثبات کند و هم قابلیّت داشته باشد آن را نفی نماید.- به عبارت دیگر: شیء مشکوک هم قابلیّت رفع داشته باشد و هم قابلیّت وضع- یعنی «ما لا یعلمون» باید چیزی باشد که شارع بما هو شارع هم بتواند آن را وضع و ثابت کند و هم بتواند آن را رفع نماید امّا در باب قصد قربت، طبق مبنائی که ما ذکر کردیم، شارع نمی‌تواند قصد قربت را در متعلّق امر، اخذ نماید، او نمی‌تواند قصد قربت را وضع کند تا در نتیجه، رفع آن‌هم در اختیار خودش باشد به خلاف جزئیّت سوره که اختیارش با شارع مقدّس است.

اشکال: بین قصد قربت و «سوره» فرقی نیست، زیرا اگر به حسب واقع، سوره در غرض صلاتی، مدخلیّت دارد پس به شارع مقدّس، مربوط نیست و اگر مدخلیّت ندارد پس چرا شارع، آن را در مأمور به ذکر می‌کند پس مسأله مدخلیّت سوره و جزئیّت آن،

إیضاح الكفاية، ج۲، ص: ۶۷

یک امر واقعی است، بنا هست که صلات، معراج مؤمن باشد، واقعا چه چیز در معراجیّت، دخالت دارد اگر سوره، جزء نماز هست، مدخلیّت آن‌هم مدخلیّت واقعی هست و قصد قربت هم اگر دخالت در حصول غرض مولا دارد، مدخلیّتش، مدخلیّت واقعی است.

خلاصه: بین قصد قربت و بین جزئیّت سوره از نظر دخالت واقعی در حصول غرض مولا و عدم دخالت چه تفاوتی هست؟

جواب: ما آن‌قدر هم مقیّد و گرفتار غرض واقعی مولا نیستیم اینکه به شما گفتیم باید غرض مولا را تحصیل کنید، نسبت به آن چیزهائی است که مولا- نمی‌تواند در متعلّق امر بیاورد امّیا اگر در موردی دست مولا- باز بود و توانست چیزی را که در حصول غرضش دخیل هست در متعلّق امر بیاورد، مثلا بگوید: نماز، مأمور به است و ارکان و اجزائش تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود و سلام است امّا مع ذلک مشاهده کردیم که در موردی شارع، صحبتی از سوره ننموده و آن را در ردیف سایر اجزا و شرایط قرار نداده، در این صورت، معنا ندارد که بگوئیم: حدیث رفع، دلالتی ندارد و جاری نمی‌شود چون‌که اگر سوره دخالت داشته باشد، یک دخالت واقعی دارد.

مانعی ندارد دخالت واقعی داشته باشد.

چرا مولا آن را در متعلّق امر اخذ ننمود؟

علّتش برای ما مشخّص نیست، ما نمی‌دانیم که آیا سوره، جزء مأمور به هست یا نه، حدیث رفع، جریان، پیدا می‌کند و می‌گوئیم: شک داریم که آیا از ناحیه مولا امر فعلی به صلات مع السّورهٔ متعلّق شده یا نه، حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» امر فعلی به صلات مع السّورهٔ متعلّق نشده امّا به خلاف قصد قربت که ما می‌دانیم امر فعلی به غیر از قصد قربت متعلّق شده، قصد قربت در دائره مأمور به و متعلّق امر نیست تنها شکّ ما این این است که: آیا غرض مولا ـ با نماز بدون قصد قربت، حاصل می‌شود یا نه در این صورت

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۶۸

نمی‌توان به حدیث رفع، تمسک و برائت شرعی، جاری نمود.

آنچه که مربوط به مولا هست، مسئله تعلّق امر است و گفتیم قصد قربت در مقام تعلّق امر نمی‌شود جزء مأمور به یا شرط آن باشد و آنچه هم که مربوط به مولا ـ نیست که واقعیّت مطلب است، حدیث رفع، نفی واقعیّت نمی‌کند، او مربوط به عمل مولا ـ و تکلیف متوجه به عبد از ناحیه مولا هست پس:

قصد قربت و سوره و لو اینکه مدخلیّتشان- برفرض مدخلیّت- یک مدخلیّت واقعی است و در حصول غرض واقعی دخالت دارند امّا حدیث رفع در باب جزئیّت سوره، جاری می‌شود و حکم می‌کند که سوره، جزء مأمور به نیست و امر فعلی به صلات مع السّورهٔ متعلّق نشده امّا در باب قصد قربت، حدیث رفع نمی‌تواند جاری شود و ...

نتیجه: در مورد اعتبار قصد قربت در بحث عقلی، هم عقل، حکم به اشتغال و اعتبار می‌کند و هم ادلّه برائت شرعی، جریان ندارد و تقریبا راهی برای فرار و تخلّص از قصد قربت به‌وسیله ادلّه لفظی هم نداریم.

تذکّر: اگر عقل حکم به اعتبار شیء کرد و دلیل برائت شرعی حکم به عدم اعتبار آن نمود کدام یک از آن‌ها را باید اخذ کرد؟

می‌توان دلیل برائت شرعی را اخذ نمود زیرا حکم عقل به اعتبار، با قطع‌نظر از رفع شارع است فرضا اگر شارع بگوید: قصد قربت در فلان عمل معتبر نیست، معنا ندارد که عقل استقلال به اشتغال داشته باشد پس قاعده کلّی، این است که:

اگر در موردی عقل حکم به اشتغال نمود لکن در مقابلش، دلیل برائت شرعی، حکم به برائت کرد، می‌توان برائت شرعی را اخذ نمود چون حکم عقل به اشتغال با قطع‌نظر از تجویز و ترخیص شارع است اگر شارع مقدّس فرمود «رفع ما لا یعلمون» معنا ندارد که عقل حکم به اشتغال کند، بدیهی است که احتیاط در هر حال حسن است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۶۹

المبحث السّادس: قضیّهٔ إطلاق الصیغهٔ، کون الوجوب نفسیّا تعینیّا عینیّا، لکون کلّ واحد ممّا یقابلها یکون فیه تقیید الوجوب و تضیق دائرته، فإذا کان فی مقام البیان، و لم ینصب قرینهٔ علیه، فالحکمهٔ تقتضی کونه مطلقا، وجب هناک شیء آخر أولا[۴۳]، أتی بشیء آخر أو لا[۴۴] أتی به آخر أو لا[۴۵] کما هو واضح لا یخفی [۱].

مبحث ششم «مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی است؟»

[۱]- مصنّف رحمه اللّه به سه نکته، اشاره کرده‌اند:

۱- باید قبلا متذکّر شویم که: به یک اعتبار، واجب به نفسی و غیری تقسیم می‌شود.

واجب غیری، مانند وجوب مقدّمات نماز، وجوب وضو که به خاطر وجوب ذی المقدّمه- مانند نماز که دارای وجوب نفسی

می‌باشد- وجوب دارد و در صورتی وضو، واجب است که ذی المقدّمه، واجب باشد فرضا ساعت یازده صبح، تحصیل وضو برای نماز ظهر، واجب نیست زیرا هنوز نماز ظهر واجب نشده، وقتی ظهر فرارسید و نماز واجب شد، از وجوب نماز، وجوب غیری به تحصیل طهارت، ترشح می‌شود.

سؤال: اگر اجمالا- بدانیم فلان شیء، واجب است لکن ندانیم که وجوبش مانند وجوب نماز، نفسی و استقلالی هست یا اینکه وجوب آن، مانند وجوب وضو، غیری و تابع ذی المقدّمه هست، راه تشخیص چیست؟

خلاصه: اگر اصل وجوب را احراز کردیم لکن نفسیّت یا غیریّت آن احراز نشد، راه تعیین چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۰

جواب: اگر مولا- فرموده باشد فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده، قرینه‌ای هم اقامه ننموده، در این صورت از اطلاق وجوب- اطلاق صیغه امر- استفاده نفسیّت می‌کنیم زیرا: وجوب نفسی، قیدی ندارد امّا واجب غیری، دارای قید هست مثلا می‌توان گفت «هذا الشّیء واجب» چون وجوبش متوقّف بر وجوب دیگری نیست، متوقّف بر وجوب یک ذی المقدّمه نیست به خلاف واجب غیری که فرضا نمی‌توان گفت «هذا الشّیء واجب» بلکه باید گفت «هذا الشّیء واجب اذا کان ذو المقدّمهٔ واجبهٔ» پس: اگر مولا- فرموده باشد: فلان شیء، واجب است، در مقام بیان هم بوده و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیّت نموده و می‌گوئیم آن وجوب، نفسی است نه غیری زیرا اگر قیدی، لازم بود بایست مولا- آن را بیان می‌نمود و چون بیان نکرده درمی‌یابیم که قیدی مطرح نیست و آن واجب، نفسی است نه غیری.

۲- بدیهی است که به یک اعتبار، واجب به عینی- مانند نماز- و کفائی- مانند تجهیز میّت مسلمان- تقسیم می‌شود. حال اگر اصل وجوب شیء را احراز کردیم امّا عینیّت یا کفائیّت آن برای ما مشخص نبود راه تشخیص مسئله چیست؟

مقتضای اطلاق صیغه امر- البتّه در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- این است که آن واجب، کفائی نباشد زیرا واجب کفائی دارای قید هست- به خلاف واجب عینی.

فرضا در چه صورتی تجهیز میّت مسلمان بر شما واجب است؟ در صورتی که دیگران برآن امر، اقدام نکنند امّا اگر دیگران، پیش‌قدم شدند، بر من و شما لزومی ندارد که اقدام نمائیم به خلاف واجب عینی که بر تک‌تک افراد، لازم است مثلا خواندن نماز ظهر بر شما واجب است خواه سایر مسلمین، نماز بخوانند یا نخوانند.

خلاصه: با شکّ در عینیّت و کفائیّت می‌گوئیم: مقتضای اطلاق- در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- کلام مولا، این است که آن واجب، عینی باشد زیرا واجب عینی، قیدی ندارد به خلاف واجب کفائی که مقیّد هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۱

المبحث السّابع: إنّه اختلف القائلون بظهور صیغهٔ الأمر فی الوجوب وضعا أو إطلاقا فیما إذا وقع عقیب الحظر أو فی مقام توهّمه علی أقوال: نسب إلی المشهور ظهورها فی الإباحهٔ. و إلی بعض العامّهٔ ظهورها فی الوجوب، و إلی بعض تبعیّتها لما قبل النهی، إن علّق الأمر بزوال علّهٔ النّهی، إلی غیر ذلک [۱].

۳- واضح است که به یک اعتبار، واجبات به تعیینی و تخییری ۴۶] تقسیم می‌شود، حال اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد لکن تعیینیت و تخییریت آن برای ما معلوم نبود وظیفه و راه تشخیص چیست؟

در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت از اطلاق کلام مولا استفاده تعیینیّت می‌کنیم زیرا واجب تخییری، دارای قید هست امّا واجب تعیینی قیدی ندارد. در واجب تخییری در صورتی اوّلین عدل بر شما واجب است که عدل دیگر را اتیان نکرده باشید و اگر طرف دوّم را اتیان نمودید، عدل اوّل بر شما واجب نیست پس وجوب طرف اوّل در صورتی است که عدلش اتیان نشده باشد بنابراین

می‌توان گفت: واجب تخییری، مقیّد است، به خلاف واجب تعیینی که قیدی ندارد.

نتیجه: در دوران امر، بین تعیینیّت و تخییریّت- و تمامیّت مقدمات حکمت- مقتضای اطلاق، تعیینیّت است.

جمع‌بندی: مقتضای اطلاق صیغه، این است که وجوب، نفسی تعیینی عینی باشد لا غیر.

مبحث هفتم «وقوع امر، عقیب حظر»

[۱]- عدّه کثیری قائل شدند که: صیغه امر، ظهور در وجوب دارد- البتّه در مواردی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۲

که قرینه‌ای برخلاف نباشد- و از آن، طلب وجوبی استفاده می‌شود منتها مشهور، معتقد بودند که: طلب وجوبی، معنای حقیقی و موضوع له هیئت افعل می‌باشد ولی بعضی گفته‌اند موضوع له صیغه افعل، مطلق طلب است امّا به طلب وجوبی، انصراف دارد بنابراین:

هر دو گروه، متفق هستند که: صیغه امر اگر همراه قرینه نباشد «ظهور» در وجوب دارد منتها مشهور می‌گفتند: ظهور «وضعی» دارد ولی بعضی معتقد بودند ظهور «اطلاقی و انصرافی» دارد.

دو گروه مذکور که برای صیغه امر، ظهور وضعی یا اطلاقی- در وجوب- قائل هستند در این مسئله، اختلاف‌نظر دارند که:

آیا اگر صیغه افعل عقیب حظر[۴۷]- در دنبال یک منع مسلّم- یا در مقام رفع توهّم ۴۸] حظر، استعمال شود، ظهوری برایش باقی می‌ماند یا نه و یا اینکه باید قائل به تفصیل شد؟

توضیح ذلک: الف: اگر چیزی ابتداء و قبلاً- حرام بوده لکن بعدا که در صدد رفع حظر و منع آن برآمدند با صیغه افعل، رفع ممنوعیّت نمودند در این صورت باید دید مفاد صیغه افعل چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۳

ب: و یا اینکه اگر شیء محظور و ممنوع نبوده لکن درباره آن، توهّم حظر می‌شده لکن اکنون برای رفع آن توهّم، مطلب را با صیغه افعل بیان کرده‌اند[۴۹] در این صورت هم مانند فرض قبل باید بررسی کرد که مفاد صیغه افعل چیست.

در این زمینه گفته شده که: ده قول، مطرح است لکن مصنّف رحمه اللّه به سه قول اشاره نموده‌اند که:

۱- به مشهور نسبت داده شده که در دو فرض مذکور- وقوع امر عقیب حظر یا وقوع امر در مقام توهّم حظر- صیغه امر، ظهور در اباحه دارد.

تذکّر: مشهور درعین‌حال که معتقدند صیغه امر ظهور در وجوب دارد لکن در دو مورد مذکور گفته‌اند صیغه امر، ظهور در اباحه دارد البتّه نه به این معنا که واضع، دو مورد مذکور را به‌عنوان استثنا، بیان کرده باشد بلکه مقصودشان این است که:

وقوع امر در مقام حظر یا توهّم حظر، دو قرینه عامّه هست بر اینکه آن ظهور وضعی یا اطلاقی صیغه امر از بین برود و یک ظهور ثانوی برای آن بوجود آید پس نتیجه می‌گیریم که:

اگر چیزی حرام بود، بعد که خواستند حرمتش را بردارند در مقام برداشتن حرمت،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۴

صیغه افعل را استعمال نمودند، مفهوم آن عمل، این نیست که آن حرام، واجب گشته بلکه معنایش این است که حرمت و ممنوعیّت از بین رفته و به‌جایش اباحه قرار گرفته.

تنظیر عرفی: گاهی پزشک به بیمار، دستور می‌دهد فلان غذا را نخور بعد که بیمار، بهبود پیدا می‌کند او می‌گوید فلان غذا را بخور، دستور اخیر پزشک به آن معنا نیست که حتما باید آن غذا را بخوری بلکه مفهومش این است که آن ممنوعیّتی که به‌علّت

کسالت، پیش آمده بود، اکنون برطرف شده و می‌توانی از آن غذا مصرف بکنی.

۲- به بعضی از عامّه، نسبت داده‌اند که صیغه افعل، همه جا ظهور در وجوب دارد و در دو فرض مذکور هم ظهور صیغه امر در وجوب، محفوظ است.

۳- قوله «و الی بعض ۵۰] تبعیتها[۵۱] لما قبل النّهی ان علّق الامر بزوال علّهٔ النّهی الی غیر ذلک ۵۲] ...».

بعضی هم، چنین تفصیلی در مسئله قائل شده‌اند که: صیغه افعل که در دنبال حظر می‌آید، گاهی قید و شرطی همراه آن هست و شرطش زائل شدن علّت حرمت و ملاک نهی می‌باشد، در این صورت، صیغه امر، تابع حکم قبل از نهی است- یعنی وجوب، اباحه و یا غیر از آن دو.

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۷۵

و التّحقیق: انّه لا مجال للتّشبث بموارد الاستعمال، فإنّه قلّ مورد منها یکون خالیا عن قرینهٔ علی الوجوب، أو الإباحهٔ، أو التّبعیّهٔ، و مع فرض التّجرید عنها، لم یظهر بعد کون عقیب الحظر موجبا لظهورها فی غیر ما تکون ظاهرهٔ فیه. غایهٔ الأمر یکون موجبا لإجمالها، غیر ظاهرهٔ فی واحد منها إلّا بقرینهٔ أخری، کما أشرنا [۱].

امّا اگر صیغه افعل، مشروط و معلّق به زائل شدن علّت و ملاک نهی نگردیده در این صورت، آن صیغه در ظهور خود- یعنی وجوب- باقی است.

[۱]- بیان مختار در مسئله: مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: در اقوال مذکور- مانند مشهور که قائل به اباحه شده یا قائلین به تفصیل- موارد استعمال، ملاحظه شده و اگر شما هم بخواهید موارد استعمال را ملاحظه کنید، متوجّه خواهید شد که قرینه‌هائی وجود دارد که آن قرائن، مطلب و مسئله را حل کرده است مثلا- گاهی قرینه شخصیّه، دلالت می‌کند که آن امر، دالّ بر اباحه است و گاهی قرینه خاصّه، دلالت بر همان وجوب اوّلیّه می‌کند و ممکن است گاهی قرینه بر تفصیل- قول سوّم- دلالت کند، این‌ها کأنّ از محلّ بحث ما خارج است بلکه بحث ما در موردی است که هیچ‌گونه قرینه شخصیّه در موارد استعمال نباشد و عنوان کلّی بحث ما این است که: «وقوع صیغهٔ الامر عقیب الحظر المسلّم او الحظر المتوهّم» دلالت بر چه چیزی می‌کند لذا مصنّف رحمه اللّه نظر نهائی خود را به این نحو بیان کرده‌اند که:

صیغه افعل که در دنبال حظر مسلّم یا متوهّم، واقع می‌شود، وقوعش به دنبال حظر مسلّم یا متوهّم، سبب می‌شود که آن ظهور اولی- وجوب- خود را از دست بدهد و ظهور دیگری پیدا نمی‌کند که جای ظهور اوّل را پر کند و در نتیجه در این موارد، اجمال ۵۳] پیدا می‌کند، نمی‌توان گفت ظهور در وجوب دارد، نمی‌توان گفت ظهور در اباحه دارد و نمی‌توان آن قول سوّم- تفصیل- را پذیرفت.

إیضاح الکفایهٔ، ج ۲، ص: ۷۶

المبحث الثّامن: الحقّ أنّ صیغهٔ الأمر مطلقا، لا دلالهٔ لها علی المرّهٔ و لا التّکرار، فإنّ المنصرف ۵۴] عنها، لیس إلا طلب إیجاد الطّبیعهٔ المأمور بها، فلا دلالهٔ لها علی أحدهما، لا بهیئتها و لا بمادّتها، و [امّا] الاکتفاء بالمرّهٔ، فإنّما هو لحصول الامتثال بها فی الأمر بالطّبیعهٔ، کما لا یخفی [۱].

مختار مصنّف: وقوع صیغه امر، عقیب حظر مسلّم یا متوهّم، اثرش این است که ظهور اوّلیّه صیغه افعل هم از بین می‌رود و حالت ظاهر بودن به حالت اجمال کشیده می‌شود- مانند مشترکی که مجمل است، مانند سایر الفاظ مجمل که باید قرائن شخصیّه باشد تا مراد را بیان کند.

مبحث هشتم «مرّه و تکرار»

اشاره

[۱]- سؤال: آیـا هیئت امر- یـا مـادّه آن- دلالـت بر مرّه یا تکرار می‌کنـد یا نه ۵۵]؟ مثلا وقتی کسـی می‌گوید: «اضـرب»، کأنّ گفته است: «اضرب مرّهٔ» یا اینکه معنای آن جمله «اضرب مکرّرا» می‌باشد؟[۵۶]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج۲ ؛ ص۷۶

اب: نه هیئت امر و نه مادّه آن- هیچ‌کدام- دلالت بر مرّه یا تکرار نمی‌کنند زیرا آنچه که از صیغه امر به ذهن انسان، متبادر می‌شود، فقط طلب ایجاد طبیعت است.

بیان ذلک: صیغه امر، مانند «اضرب» دارای هیئت و مادّه‌ای هست. امّا مادّه «اضرب» عبارت از «ضاد، راء و باء» می‌باشد که دلالت بر مرّه یا تکرار نمی‌کنـد بلکه معنای مادّه، عبارت از طبیعت الضّـرب هست و امّا در مورد هیئت افعل- و اضـرب- هم بیان کرده‌ایم که دلالـت بر انشـاء طلب و طلب انشائی می‌کنـد یعنی همان طبیعت به‌وسـیله هیئت افعل، مقصود مولا به طلب انشائی قرار می‌گیرد پس معنای «اضرب» عبارت است

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۷۷

ثم لا- یـذهب علیـک: أنّ الاتّفاق علی أن المصـدر المجرّد عن اللام و التّنوین، لا یـدلّ إلّا علی الماهیـهٔ- علی ما حکاه السّ‍کاکی- لا یوجب کون النّزاع هاهنا فی الهیئهٔ- کما فی الفصول- فإنّه غفلهٔ و ذهول عن انّ کون المصدر کذلک، لا یوجب الاتفاق علی أنّ مادّهٔ الصّیغهٔ لا تدلّ إلا علی الماهیّهٔ، ضرورهٔ أنّ المصدر لیست مادّهٔ لسائر المشتقّات، بل هو صیغهٔ مثلها [۱].

از «اطلب منک طبیعهٔ الضّرب» پس شما ملاحظه می‌کنید که هیچ‌گونه دلالتی بر مرّه یا تکرار در آن نیست.

اشـکال: پس چرا وقتی مولاـ می‌گویـد «اضـرب» یـا «اسـقنی مـاء»، عبـد به یک دفعه، ضـرب، به یک ظرف آب و به یک مرتبه آب آوردن، اکتفا می‌کند؟

جواب: علّتش این است که وجود طبیعت به وجود یک فرد هم تحقّق پیـدا می‌کنـد امّا اگر بنا باشـد طبیعت، منعدم شود، لازم است که تمـام افراد آن، منعـدم باشـد اگر بنا باشـد در خانه، انسان موجود باشـد، با یک انسان هم مسـئله، حل می‌شود و چنانچه بنا باشـد انسان در خانه نباشد، لازم است که هیچ‌یک از افراد انسان در خانه موجود نباشد.

تـذکّر: از اینکه گفتیم نه مـادّه أمر و نه هیئت امر- هیچ‌کـدام- دلالـت بر مرّه یـا تکرار نمی‌کننـد، معلوم می‌شود هر دو، محـلّ کلاـم بوده، یعنی کسانی که قائل به مرّه یا تکرار هسـتند، ممکن است از طریق هیئت افعل، استدلال کنند و امکان دارد از طریق مادّه افعل، مدعای خود را بیان نمایند.

«نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه اللّه»

[۱]- بیـان صـاحب فصول رحمه اللّه: ایشـان کأنّ چنین فرموده‌انـد: اینکه ما اصولیّین، بحث می‌کنیم که صـیغه افعل آیا دلالت بر مرّه می‌کنـد یا تکرار، نزاع و بحث مذکور فقط مربوط به هیئت افعل- و اضـرب- هست و هیچ ارتباطی با مادّه- ضاد، راء و باء- ندارد و

دلیل و شاهد مدّعای خود را از کلام سکّاکی استفاده کرده‌اند که:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۷۸

سکّاکی، ادعای اتّفاق- اجماع اهل ادب- کرده که: مصدر اگر مجرّد از لام و تنوین باشد، مفادش فقط ماهیّت و طبیعت است- دلالتی بر مرّه و تکرار ندارد.

معنای «ضرب» طبیعت الضّرب و معنای «قصد» طبیعت القصد می‌باشد.

سپس صاحب فصول، ادّعای اتّفاق سکّاکی را قرینه قرار داده که اختلاف اصولیین در باب مرّه و تکرار، مربوط به مادّه افعل نیست زیرا مادّه افعل، همان مصدر است- که سکّاکی در آن، ادّعای اتّفاق کرده که مفاد مصدر مجرّد از لام و تنوین فقط ماهیّت و طبیعت است- در نتیجه، نزاع اصولیّین در باب مرّه و تکرار فقط مربوط به هیئت افعل هست و هیچ ارتباطی به مادّه ندارد.

ردّ کلام صاحب فصول رحمه اللّه: سکّاکی، نسبت به مصدر، ادّعای اتّفاق کرده که مفاد «مصدر» مجرد از لام و تنوین فقط ماهیّت و طبیعت است و دلالتی بر مرّه و تکرار ندارد.

ادّعای او ارتباطی به مادّه افعل ندارد زیرا مصدر که مادّه مشتقّات نیست ۵۷]. مادّه افعل، غیر از مصدر است مصدر هم خودش مادّه و هیئتی دارد که به مجموع آن دو. مصدر گفته می‌شود.

همان‌طور که «ضرب» دارای مادّه و هیئت هست- که به مجموع آن دو، صیغه ماضی گفته می‌شود- «ضرب» هم مستقلا دارای مادّه و هیئتی هست، همان‌طور که اسم فاعل و اسم مفعول، دارای مادّه و هیئت هستند مصدر هم دارای هیئت و مادّه می‌باشد منتها بین آن‌ها یک مادّه مشترک هست که آن مادّه در مصدر هم موجود است. حال اگر فردی مانند سکّاکی، اتّفاق و اجماعی را نسبت به مصدر ادّعا نماید که: مصدر فقط دلالت بر طبیعت و ماهیّت می‌کند- نه مرّه و تکرار- این دلیل و قرینه‌ای بر این نیست که مادّه افعل- که با مادّه مصدر، مشترک است- هم دلالت بر مرّه و تکرار ندارد به عبارت دیگر ادّعای اتّفاق

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۷۹

کیف؟ و قد عرفت فی باب المشتقّ مباینة المصدر و سائر المشتقّات بحسب المعنی، فکیف بمعناه یکون مادّة لها؟ فعلیه یمکن دعوی اعتبار المرّة أو التّکرار فی مادّتها، کما لا یخفی [۱].

سکّاکی، نسبت به مجموع مادّه و هیئت مصدر است، مصدر- ضرب- دارای مادّه و هیئتی هست که از آن به صیغه، تعبیر می‌شود و مادّه آن «ضاد، راء و باء» است و هیئت آن «فعل» می‌باشد، «ممکن» است «ضاد، راء و باء» دلالت بر مرّه و تکرار بکند امّا وقتی هیئت مصدری- هیئت فعل- پیدا کرد، دلالت بر مرّه و تکرار از آن سلب شود و در نتیجه، ادّعای اتّفاق سکّاکی، صحیح است- درحالی‌که در مادّه افعل هم مرّه و تکرار بوده.

نتیجه: اگر مصدر، دلالت بر مرّه و تکرار نکند، دلیل برآن نیست که نزاع اصولیّین، مربوط به هیئت است نه مادّه افعل.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه شاهد خوبی اقامه نموده‌اند که: مصدر، مادّه مشتقّات نیست.

توضیح ذلک: در بحث مشتق گفتیم بین «ضرب» و «ضارب» فرقی هست که:

ضرب، دارای معنائی هست که آبی از حمل بر ذات است و نمی‌توان گفت: «زید ضرب»[۵۸] امّا ضارب- مشتق- دارای معنائی هست که قابل تطبیق و حمل بر ذات هست و می‌توان گفت: «زید ضارب» یعنی زید، همان ضارب است و ضارب، همان زید است یعنی بین آن دو، اتّحاد و هو هویّت هست به خلاف «زید ضرب» پس بین ضرب و ضارب، تباین معنوی برقرار است. «الضّرب لا یکون قابلا للحمل و الضّارب یکون قابلا للحمل».

از بحثی که در باب مشتق داشتیم اکنون نتیجه می‌گیریم: چگونه می‌توان گفت «ضرب» به‌معنای مصدری مادّه ضارب باشد؟

«ضرب» از نظر معنا با ضارب، مباینت دارد، مباینی چگونه می‌تواند «مادّه» برای مباینی قرار گیرد «ضرب» که از نظر معنا، آبی از حمل است و امکان اتّحاد با ذات ندارد،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۸۰

چگونه می‌تواند مادّه «ضارب» باشد درحالی‌که ضارب، قابل حمل و تطبیق بر ذات هم هست.

تباین مصدر با مشتق، دلیل بر این است که مصدر، مادّه آن مشتق نیست، مفهوم «مادّه» عبارت است از اینکه: معنای مادّه، محفوظ باشد منتها در ضمن هیئت جدید، یک معنای اضافه و زائدی هم پیدا می‌کند امّا نمی‌شود که مادّه از نظر معنا با آن صورت- مشتق- مباینت داشته باشد.

پس دلیل بر اینکه مصدر، مادّه مشتقات نیست، عبارت است از اینکه:

بین ضرب و ضارب، اختلاف معنوی به نحو تباین، موجود است و احد المتباینین نمی‌تواند مادّه مباین دیگر قرار گیرد پس:

معقد اتّفاق- ادّعای اتّفاق- سکّاکی مصدر است- و ارتباطی به مادّه امر ندارد- و مصدر هم خودش یک صیغه هست که مانند سایر صیغ، دارای مادّه و هیئت می‌باشد.

قوله: «... فعليه ۵۹] يمكن دعوى اعتبار المرّة او التكرار فى مادّتها كما لا يخفى.»

تذکّر: بعد از آنکه ایراد مصنّف بر صاحب فصول قدّس سرّهما بیان شد، توجّه شما را به عباراتی از کتاب حقائق الاصول جلب می‌نمائیم ۶۰].

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۸۱

إن قلت: فما معنى ما اشتهر من كون المصدر أصلا فى الكلام [۱].

قلت: مع أنّه محلّ الخلاف، معناه أن الذى وضع أوّلا بالوضع الشّخصى، ثم بملاحظته وضع نوعيّا أو شخصيّا سائر الصيغ التى تناسبه، ممّا جمعه معه مادّة لفظ متصوّرة فى كلّ منها و منه، بصورة و معنى كذلك، هو المصدر أو الفعل، فافهم [۲].

---

[۱]- اشکال: شما- مصنّف- فرمودید: مصدر، خصوصیّتی ندارد بلکه «هو صیغة كصيغة الماضى» یعنی مصدر هم خود، دارای مادّه و هیئتی هست درحالی‌که ما از ابتدا در ادبیّات خوانده‌ایم «المصدر اصل فى الكلام» یعنی مصدر، اصل کلام است و نسبت به مشتقّات، اصالت دارد باید ابتدا، مصدر، تحقّق پیدا کند تا سایر مشتقّات از آن اخذ شود امّا طبق بیان شما، مصدر هم در ردیف سایر مشتقّات و دارای مادّه و هیئتی هست.

[۲]- جواب: اوّلا مسلّم نیست که مصدر، اصل کلام باشد بلکه بعضی فعل را اصل کلام دانسته‌اند، برفرض که مصدر، اصل کلام باشد، معنای جمله «المصدر اصل فى الكلام» چنان نیست که شما خیال کرده‌اید که: مصدر، مادّه مشتقّات است.

مصدر بنا بر اینکه مادّه مشتقّات باشد، اصالت پیدا نکرده بلکه منظور، این است که:

هنگامی که واضع در صدد وضع و جعل لغات بوده- مثلا برای زدن و طبیعت ضرب می‌خواسته لغت وضع کند- اصالت را برای مصدر قرار داده یعنی اوّلین لغتی را که واضع به‌عنوان پایه لغات در نظر گرفته، مصدر بوده است که خود، دارای وضع شخصی می‌باشد زیرا هم مادّه آن مورد نظر بوده و هم هیئت آن، مورد توجّه واقع شده مانند وضع لفظ زید که هم مادّه‌اش منظور واضع بوده و هم هیئت آن، او مصدر را هم به این کیفیّت وضع کرده سپس آن را معیار و میزان قرار داده و سایر مشتقات را متناسب با مصدر، وضع نموده- البتّه عقیده مصنّف، این است که: هیئت، دارای وضع شخصی لکن مادّه مشتقّات، دارای

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۸۲

وضع نوعی هست- مقصود از اصالت مصدر، اصالت در مقام جعل لغت است نه اینکه مصدر با تمام خصوصیّات، مادّه مشتقّات

باشد، مصدر هم با مشتقّات در این جهت، مشترک هست که تمامشان دارای یک مادّه لفظی و یک مادّه معنوی هستند، مادّه لفظی آن‌ها عبارت از «ضاد، راء و باء» هست- که هم در مصدر و هم در سایر مشتقّات وجود دارد- و مادّه معنوی آن‌ها، همان است که در زبان فارسی «کتک» گفته می‌شود که در تمام الفاظ و مشتقّات، محفوظ است لکن در هر مشتق، یک معنا و اضافه‌ای دارد مثلا هنگامی که می‌خواهید فعل ماضی- ضرب- را معنا کنید به کلمه «کتک»، لفظ «زد» اضافه نموده و می گوئید «کتک زد»، هنگامی که فعل مضارع- یضرب- را معنا می کنید، می گوئید «کتک می‌زند» و در مقام بیان اسم فاعل می گوئید «زننده» حتّی در خود مصدر هم یک معنای اضافه‌ای دارد و مفهومش «کتک» نیست بلکه معنای آن «کتک زدن» می‌باشد که «زدن» معنای مصدری زائدی هست که در مادّه- کتک- وجود دارد، با توجّه به توضیحات اخیر نتیجه می گیریم که:

آن مادّه‌ای که هم در مصدر و هم در تمام مشتقّات از نظر لفظ، وجود دارد، عبارت از «ضاد، راء و باء» هست و از نظر مفهوم به‌معنای «کتک» هست و در تمام آن‌ها اضافه‌ای پیدا می کند- هم اضافه لفظی از نظر هیئت و هم اضافه معنوی از طریق اینکه چیزی به آن اضافه می‌شود و حتّی در خود مصدر هم اضافه‌ای بر معنای مادّه موجود است و این اضافه، همان است که شما در فارسی می گوئید در آخر معنای مصدر «دال و نون» یا «تاء و نون» هست که آن دو علامت، مربوط به هیئت مصدر است که اضافه بر مادّه مصدر می‌باشد و الا در مادّه، معنای «دال و نون» یا «تاء و نون» اصلا وجود ندارد پس معنای «المصدر اصل فی الکلام» این است که واضع در مقام وضع، اول، مصدر را جعل کرده، سپس به ملاحظه مصدر، سایر مشتقات را را وضع نموده.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۸۳

ثم المراد[۶۱] بالمرّة و التّکرار، هل هو الدّفعة و الدّفعات؟ أو الفرد و الأفراد؟

و التّحقیق: أن یقعا[۶۲] بکلا المعنیین محلّ النّزاع، و إن کان لفظهما ظاهرا فی المعنی الأوّل [۱].

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه در عبارت اخیر خود، چنین فرمودند: «قلت: مع انّه محل الخلاف معناه ان الذی وضع اوّلا ... هو المصدر او الفعل».

جواب اوّل ایشان، این بود که: معلوم نیست مصدر، اصل کلام باشد سپس در جواب دوّم فرمودند: قبول کردیم که مصدر اصل کلام است و ...

هنگامی که مصنّف پذیرفتند که مصدر، اصل کلام است، به‌حسب سیاق عبارت نباید بفرمایند: انّ الذی وضع اوّلا ... هو المصدر او «الفعل».

قوله: «فافهم.»[۶۳]

مقصود از مرّه و تکرار «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟

[۱]- بحث قبلی ما، این بود که آیا صیغه امر دلالت بر مرّه می کند یا تکرار؟

مصنّف رحمه اللّه فرمودند: صیغه امر نه دلالت بر مرّه دارد و نه دلالت بر تکرار امّا بحث فعلی این است که مقصود از مرّه و تکرار، «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟

دو احتمال در محلّ بحث وجود دارد: الف: ممکن است مقصود از «مرّه» یک فرد از

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۸۴

افراد طبیعت و منظور از «تکرار» چند فرد از افراد طبیعت باشد یعنی مقصود از «مرّه و تکرار» فرد واحد و افراد متعدّد است.

ب: محتمـل است مقصود از «مرّه و تکرار» «دفعه ۶۴] و دفعـات» باشـد، «مرّه» یعنی یک مرتبه- نه یک فرد- و منظور از «تکرار» چند مرتبه باشـد- نه چنـد فرد- بنابراین اگر مولائی به عبـدش دسـتور دهد که آب بیاورد و او یک‌دفعه، پنج ظرف آب حاضـر نماید در ایـن صـورت، بنـا بر اینکـه مرّه و تکرار به‌معنـای فرد و افراد باشـد، امتثـال مـذکور از مصـادیق تکرار است و چنـانچه مرّه و تکرار را به‌معنـای دفعه و دفعات فرض کنیم، آوردن پنـج ظرف آب «مرّه» محسوب می‌شود زیرا عبـد، یک‌دفعه چنـد ظرف آب برای مولای خود آورده است.

سؤال: بالاخره کدام‌یک از دو احتمال مذکور، مورد بحث و نزاع هست؟

جواب: گرچه ظهور دو لفـظ مـذکور- در معنـای اوّل- دفعه و دفعـات هست و حمـل آن‌ها بر «فرد و افراد» خلاف ظاهر هست لکن حقّ مطلب، این است که مرّه و تکرار، طبق هر دو معنا می‌تواند محلّ نزاع و بحث واقع شود.

ما- مصنّف- که گفتیم صیغه امر، دلالت بر مرّه و تکرار نمی‌کند، یعنی بر هیچ‌کدام از آن دو معنا- «فرد و افراد» و «دفعه و دفعات»- دلالـت نـدارد و مشکلی نـداریم امّا کسانی که می‌گوینـد: صـیغه امر، دلالت بر مرّه یا تکرار می‌کنـد به هریک از دو معنا می‌توانند ادّعای دلالت نمایند و نزاع در هر دو معنا قابل جریان هست.

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۸۵

و توهّم ۶۵] أنّه لو أرید بالمرّة الفرد، لکان الأنسب ۶۶]، بل اللازم أن یجعل هـذا المبحث تتمّة للمبحث الآتی، من أنّ الأمر هل یتعلّق بالطّبیعة أو بالفرد؟ فیقال عند ذلک و علی تقدیر تعلّقه بالفرد، هل یقتضـی التّعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد؟ أو لا یقتضـی شیئا منهما؟ و لم یحتجّ ۶۷] إلی إفراد کلّ منهما بالبحث کما فعلوه، و أمّا لو أرید بها الدّفعة، فلا علقة بین المسألتین، کما لا یخفی [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه اللّه

[۱]- صاحب فصول، انصافا نکته جدیـد و خوبی را بیان کرده‌انـد و درعین‌حال کلامشان قابل جواب و دارای پاسخ هست که اینک فرمایش ایشان را با توضیحات، بیان می‌کنیم:

توهم: اصولیین در باب اوامر، دو بحث را تقریبا به دنبال هم ذکر نموده‌اند:

۱- آیا صیغه امر، دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار- بحث فعلی ما.

۲- آیـا امر مولاـ به طبیعت متعلّق می‌شود یـا به فرد؟ مثلاـ وقتی مولاـ می‌گویـد «اضـرب» آیـا مطلوب او طبیعت ضـرب است یـا افراد ضرب- بحث آینده ما.

تذکّر: اگر دو بحث را جدا، مطرح کردند معنایش این است که آن دو، هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند و هرکدام، مسـتقل هستند و چنین نیست که یکی تابع دیگری باشـد و اصالت و تبعیّت مطرح باشـد به عبارت واضـح‌تر: وقتی دو مسـئله، عنوان شد، ظاهرش این است که: جمیع اقوال در مسـئله اوّل، می‌تواند در تمام اقوال در مسـئله دوّم، دخالت داشـته باشد یعنی اگر کسـی قول اوّل را انتخاب کرد در مسئله دیگر، مختار است که هر قول را که

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۸۶

بخواهد انتخاب کند- و بالعکس.

صـاحب فصـول رحمه اللّه کـأنّ فرموده‌انـد: اینکه اصـولیین، آن دو بحث را عنوان کرده‌انـد، ظـاهرش این است که آن‌هـا، دو بحث مستقل هستند یعنی جمیع اقوال در بحث اوّل- بحث مرّه و تکرار- با هریک از اقوال در بحث دوّم- بحث تعلّق امر به طبیعت یا فرد-

سازگـار است و در نتیجه، اسـتقلال داشـتن دو بحث، قرینه بر این است که: مقصود از «مرّه و تکرار»، «دفعه و دفعـات» است نه فرد و افراد زیرا:

الف: اگر مقصود از مرّه و تکرار، فرد و افراد باشد، باید مسأله محلّ بحث، دنباله مسأله دوّم، قرار گیرد به این کیفیّت که:

ابتـدا بایـد این مسـئله را مطرح کنیم که: آیا اوامر به طبایع، متعلّق است یا به افراد؟ اگر کسـی قائل شـد اوامر به طبایع متعلّق است در این صورت نمی‌تواند در بحث فعلی شرکت کند ولی اگر کسی قائل شد که اوامر به افراد متعلّق است، به دنبال آن قول، مسأله محلّ بحث- مرّه و تکرار- مطرح می‌شود که:

حال که اوامر به طبایع، تعلّق نمی‌گیرد بلکه متعلّق به افراد می‌شود، منظور، این است که امر به فرد واحد متعلّق می‌شود- که قائلین به مرّه می‌گوینـد- یـا به افراد تعلّق می‌گیرد- که قـائلین به تکرار می‌گوینـد- و یـا اینکه به مطلـق الفرد، تعلّق می‌گیرد و دلالـت بر فرد واحد یا افراد ندارد[۶۸].

پس اگر مقصود از «مرّه و تکرار»، «فرد و افراد» باشـد بحث مرّه و تکرار، اصـالت پیـدا نمی‌کنـد، از فروع مسأله تعلّق امر به طبیعت یا فرد می‌شود و نمی‌توانـد اسـتقلال داشـته باشـد یعنی کسانی که می‌گویند امر به طبیعت، متعلّق می‌شود، حقّ شـرکت در این بحث را ندارند ولی آن‌ها که قائلند اوامر به افراد، متعلق می‌شود، می‌توانند در بحث فعلی شرکت نمایند

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۸۷

- به همان نحو که بیان کردیم.

ب: چنانچه مقصود از «مرّه و تکرار»، «دفعه و دفعات» باشـد، یک مسأله مسـتقل هست در آن مسـئله، بحثی از فرد و افراد نیست بلکه صحبـت از دفعه و دفعـات هست و دفعه و دفعـات هم بـا فرد، سازگـار است- در این مسـئله- هم بـا طـبیعت و قـائلین به هر دو قـول می‌توانند در این بحث، شرکت کنند، یعنی کسانی که معتقدند امر به طبیعت، متعلّق است، می‌توانند بحث کنند که:

آیا طبیعت، دفعهٔ واحـده، متعلّق امر است یا طبیعت به دفعات، متعلّق امر، قرار گرفته و یا اینکه «طبیعت»، متعلّق امر است بـدون اینکه عنوان دفعه و دفعات مطرح باشد.

و همچنین کسانی که می‌گویند امر، متعلّق به فرد هست در این بحث می‌توانند شـرکت نمایند و بگویند آیا فرد، «دفعهٔ واحده» متعلّق امر است یا اینکه فرد «به دفعات» متعلّق امر است و یا اینکه «فرد» متعلّق امر است، دیگر دفعه و دفعات در متعلّق امر، مدخلیّت ندارد.

خلاصه: اگر بحث «مرّه و تکرار» بخواهد اصالت و استقلال داشته باشد، مجبور هستیم که مقصود از آن دو را دفعه و دفعات بگیریم ولی چنـانچه مقصود از آن دو را فرد و افراد بـدانیم، مسأله مرّه و تکرار در دنبـال مسأله تعلّق امر به طبیعت یا فرد می‌شود- البتّه طبق بعضـی از اقوال در آن مسـئله که بیان کردیم- درحالی‌که ظاهر قضیّه، این است که بحث مـذکور، اسـتقلال دارد نه اینکه مرتبط به بحث دوّم و دنبال آن باشد پس نظر صاحب فصول، این است که مقصود از «مرّه و تکرار»، «دفعه و دفعات» است نه «فرد و افراد.»

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۸۸

فاسـد، لعدم العلقهٔ بینهما لو أرید بها الفرد أیضا، فإنّ الطّلب علی القول بالطّبیعهٔ إنّما یتعلّق بها باعتبار وجودها فی الخارج، ضـرورهٔ أنّ الطّبیعـهٔ من حیث هی لیست إلا هی، لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ، و بهذا الاعتبار کانت مردّدهٔ بین المرّهٔ و التّکرار بکلا المعنیین، فیصـحّ النّزاع فی دلالهٔ الصّیغهٔ علی المرّهٔ و التّکرار بالمعنیین و عدمها.

أمّا بالمعنی الأوّل فواضـح، و أمّا بالمعنی الثّانی فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، و إنّما عبّر بالفرد[۶۹] لأنّ وجود الطّبیعـهٔ فی الخارج هو الفرد، غایهٔ الأمر[۷۰] خصوصـیّته و تشخّصه علی القول بتعلّق الأمر بالطّبائع یلازم المطلوب و خارج عنه ۷۱]، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه ۷۲] ممّا یقوّمه [۱].

پاسخ مصنّف به مدّعای صاحب فصول

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: کلام صاحب فصول، تمام نیست و باید یک نکته، راجع به مسأله «مرّه و تکرار» و یک نکته هم راجع به «تعلّق امر به طبیعت یا فرد» ذکر کنیم تا مشخّص شود که توهّم صاحب فصول، باطل است و بحث مرّه و تکرار به هر دو [

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۸۹

معنا[۷۳] قابل بحث و نزاع می‌باشد.

نکته اوّل: آیا کسانی که می‌گویند امر به طبیعت تعلّق می‌گیرد، مقصودشان این است که: امر به نفس طبیعت «من حیث هی هی» تعلّق می‌گیرد بدون اینکه حتّی وجود طبیعت، متعلّق امر باشد؟

به دو جهت، آن‌ها چنان منظوری ندارند:

الف: کسانی که می‌گویند طبیعت، متعلّق امر هست منظورشان این است که: طبیعت در خارج، وجود و تحقّق پیدا کند، مقصود واقعی آمر، وجود طبیعت در خارج است نه نفس طبیعت من حیث هی هی و لو اینکه وجود هم پیدا نکند.

ب: از علمای معقول هم شنیده‌اید که می‌گویند: «الطّبیعة من حیث هی لیست الا هی» یعنی وقتی نفس طبیعت را درنظر می‌گیریم، صرف‌نظر از جهات خارجی و صرف‌نظر از وجود می‌کنیم در عالم طبیعت فقط خودش هست- «انّ الطّبیعة من حیث هی لیست الا هی لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة لا موجودة و لا معدومة.»

توجّه: کسانی که می‌گویند امر به طبیعت، متعلّق است مقصودشان وجود طبیعت است نه نفس طبیعت بما هی طبیعة که جز، خودش هیچ نیست.

سؤال: اگر مقصود آن‌ها- در آن قول- وجود طبیعت است پس چرا بحث می‌کنند که امر به طبیعت متعلّق است یا به فرد؟ شما که طبیعت را به‌معنای وجود الطبیعة می‌دانید، وجود طبیعت در خارج، چیزی غیر از افراد نیست.

جواب: اگر دقّت کنید، متوجّه می‌شوید که بین وجود طبیعت و فرد، تفاوتی هست که:

فرد، عبارت از وجود با یک سری اضافات، خصوصیّات و تشخّصات فردی است به خلاف وجود الطّبیعة، لذا می‌گوئیم خصوصیّات فردی در معنای فردیّت، مدخلیّت دارد امّا در وجود الطّبیعة مدخلیّت ندارد، لازم به تذکّر است که: کسانی که معتقدند امر به وجود

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۹۰

طبیعت، متعلّق است، می‌گویند- فرضا- مولا- وجود انسان را طالب است امّا عوارض فردی، خصوصیّات زمانی و مکانی، خارج از دائره طلب مولا- هست- گرچه وجود انسان، همیشه همراه با خصوصیّات فردیّه هست- امّا قائلین به تعلّق امر به فرد می‌گویند، خصوصیّات مذکور در متعلّق امر، مدخلیّت دارد بنابراین هم قائل تعلّق امر به طبیعت و هم قائل تعلّق امر به فرد، قبول دارد که متعلّق امر، عبارت از وجود طبیعت است ولی نزاعشان در این است که: آن عوارض و خصوصیّات زائده بر وجود که لا محاله همراه وجود طبیعت هست، آیا در متعلّق امر دخالت دارد یا ندارد به نحوی که بیان کردیم [۷۴].

نکته‌ای که در مسئله آینده باید مورد نظر باشد، این است که: قائلین به تعلّق امر به طبیعت، مقصودشان از آن طبیعت، ذات طبیعت نیست بلکه منظور، وجود طبیعت است.

نکته دوّم: مطلبی را که باید متذکّر شویم، این است که: اگر مرّه و تکرار را به‌معنای فرد و افراد بدانیم، مقصود از فرد و افراد چیست؟

مقصود از «فرد»، آن فرد در مسأله «تعلّق امر به طبیعت یا فرد» نیست بلکه منظور از فرد در محلّ بحث، یعنی «وجود واحد» و منظور

از افراد «وجودات متعدّد» است در نتیجه، کسانی که می‌گویند مقصود از مرّه و تکرار، فرد و افراد است، منظورشان این است که آیا امر، اقتضا دارد که طبیعت، یک وجود پیدا کند یا چند وجود، آن‌ها گرچه تعبیر به فرد کرده‌اند و فرد، یعنی وجود همراه با خصوصیّات فردیّه لکن منظورشان از فرد، آن فرد در مقابل وجود طبیعت- در مسئله آینده- نیست بلکه مقصودشان از «فرد و افراد» وجود واحد و وجودات متعدّد است.

جمع‌بندی: در مسأله آینده- تعلّق امر به طبیعت یا فرد- مقصود از طبیعت، وجود طبیعت است- نه نفس طبیعت بما هی هی- و منظور از فرد و افراد- در بحث مرّه و تکرار-

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۹۱

تنبیه: لا إشکال بناء علی القول بالمرّه فی الامتثال، و أنّه لا مجال للاتیان بالمأمور به ثانیا، علی أن یکون أیضا به الامتثال، فإنّه من الامتثال بعد الامتثال [۱].

وجود واحد و وجودات متعدّد هست.

حال که آن دو نکته برای شما مشخّص شد، پاسخ صاحب فصول را چنین بیان می‌کنیم که:

توهم صاحب فصول باطل است: شما- صاحب فصول- فرمودید: اگر مقصود از مرّه و تکرار، «فرد و افراد» باشد بحث فعلی استقلال ندارد و دنبال مسأله آینده است، پاسخ ما این است که: شما خیال کردید مقصود از فرد و افراد- در محلّ بحث- فرد و افراد در بحث آینده است درحالی‌که منظور از فرد و افراد- در محلّ بحث- وجود واحد و وجودات متعدّد است که در این صورت، تمام کسانی که در آن مسئله، شرکت نمودند در بحث فعلی هم می‌توانند شرکت کنند، همان‌طور که قائل به تعلّق امر به فرد می‌توانست شرکت کند- که صاحب فصول هم قبول داشت- قائلین به تعلّق امر به طبیعت هم می‌توانند در بحث فعلی شرکت نمایند زیرا: قائل به تعلّق امر به طبیعت می‌گوید: مقصود من از «طبیعت» وجود طبیعت است لذا او می‌تواند در بحث فعلی شرکت کند و بگوید، آیا این وجود طبیعت که متعلّق امر هست وجود واحد طبیعت است- که قائل به مرّه می‌گوید- یا وجودات متعدّد است- که قائل به تکرار می‌گوید- یا اینکه نه، فقط «وجود طبیعت» است و مسئله وحدت و تعدّد مطرح نیست- قول کسانی که هم مرّه و هم تکرار را نفی می‌کردند.

نتیجه: مرّه و تکرار به هر معنائی که باشد، یک بحث اصیل و مستقلّی هست و تمام اقوال و قائلین در آن بحث می‌توانند در بحث فعلی شرکت کنند بنابراین، توهم صاحب فصول رحمه اللّه فاسد است.

بنا بر قول به مرّه، کیفیّت امتثال چگونه است؟

[۱]- اگر قائل شویم امر، دلالت بر مرّه می‌کند- خواه معنای «مرّه» فرد باشد یا دفعه- در این صورت اگر یک فرد از مأمور به در خارج تحقّق پیدا کند، امتثال امر مولا شده

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۹۲

- بنا بر اینکه مقصود از مرّه، فرد باشد- و چنانچه مأمور به، یک‌دفعه، تحقّق پیدا کند خواه در ضمن یک فرد باشد یا ضمن چند فرد، باز هم امتثال امر مولا حاصل شده بنابراین در دو فرض مذکور، امتثال با امر مولا تحقّق پیدا کرده زیرا فرض ما این بود که در مأمور به عنوان مرّه، معتبر است و چون عنوان مزبور، تحقّق پیدا کرده پس قطعا امتثال، حاصل شده، غرض مولا محقّق گشته و امر او ساقط شده است.

سؤال: آیـا برای مرتبه دوّم می‌توان امر مولا را امتثال نمود یا اینکه چون غرض مولا حاصل شـده و امر او ساقط گشـته، امتثال ثانوی، مفهومی ندارد؟

جواب: وقتی امتثـال- مرّهٔ- حاصـل شـد، دیگر محلّی برای امتثـال امر مولا نیست زیرا مأمور به با امتثال اوّل، تحقّق پیـدا کرد و امری وجود ندارد تا امتثال ثانوی شود و قاعده کلّی، این است که امتثال بعد الامتثال، تعقل و تصوّری ندارد.

نتیجه: بنا بر قول به مرّه، کیفیّت امتثال مشخّص است.

بنا بر قول به تکرار، کیفیّت امتثال چگونه است؟

بنا بر قول به تکرار[۷۵]، باید ملاحظه کرد که تا چه مقدار، تکرار، کفایت می‌کند آیا مسمّای تکرار، کافی است یا نه؟

به عبارت دیگر باید مشخّص شود که آیا قائل به تکرار، حدّ اقل تکرار را لازم می‌داند یا نه؟

اگر حـدّ اقل تکرار را کافی بدانـد در این صورت با دو مرتبه، اتیان مأمور به، امتثال حاصل می‌شود امّا چنانچه قائل به تکرار بگـوید: بایـد مکلّف، آن‌قـدر، مـأمور به را اتیـان نمایـد تـا مولا بگویـد کافی است، در این صورت هم وضع امتثال مشـخّص است یعنی باید آن‌قدر، مأمور به، اتیان شود تا از ناحیه مولا ترخیص در ترک برسد و تا وقتی ترخیص

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۹۳

و أمّـا علی المختـار من دلالـته علی طلب الطّبیعـهٔ من دون دلالـهٔ علی المرّهٔ و لاـ علی التّکرار، فلاـ یخلو الحال: إمّا أن لا یکون هناک إطلاق الصّیغهٔ فی مقام البیان، بل فی مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل [۱].

نیامده باید در حال امتثال و اتیان مأمور به بود.

خلاصه: باید دید که منظور قائلین به تکرار چیست و به همان اکتفا نمود.

بنا بر مختار مصنّف، کیفیّت امتثال چگونه است؟

[۱]- تذکّر: مصـنّف رحمه اللّه فرمودند: صیغه امر نه دلالت بر مرّه می‌کند و نه دالّ بر تکرار است- لا بمادّتها و لا بهیئتها- بلکه مفاد صیغه، عبارت از طلب ماهیّت است، حال باید ببینیم بنا بر مختار ایشان، کیفیّت امتثال، چگونه است و آیا می‌توان بیش از یک امتثال نمود یا نه؟

بیان ذلک: مسـئله، دارای دو فرض است: ۱- گاهی صـیغه افعل که در مقام امر، واقع شـده فاقد اطلاق است یعنی مولا در صدد بیان تمام مراد خود[۷۶] نبوده بلکه در مقام اهمال ۷۷] و[۷۸] اجمال گوئی بوده و مقـدّمات حکمت هم تمام نیست، در این صورت برای جواز امتثال ثانی نمی‌توان به اطلاق لفظی تمسّک کرد بلکه می‌توان به‌وسیله اصل عملی ۷۹] وظیفه خود

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۹۴

و إمّا أن یکون إطلاقها فی ذلک المقام، فلا إشکال فی الاکتفاء بالمرّهٔ فی الامتثال [۱].

را مشخص نمود که:

آیا بعـد از اینکه امر مولا را امتثال نمودیم، امتثال ثانی جایز است یا نه، در این فرض که شک در جواز و عدم جواز داریم، مقتضای

اصل برائت، این است که ممنوعیّتی برای امتثال ثانی وجود ندارد.

[۱]- ۲- امّا چنانچه مولا در صدد بیان تمام خصوصیّات مراد خود بوده و صیغه افعل در مقام بیان وارد شده باشد- وجود اطلاق لفظی- در این صورت در دو مقام باید بحث کرد:

الف: بر مکلّف، چه مقدار لازم است که امتثال کند؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند تردیدی نیست که اگر مکلّف، اکتفای به مرّه بکند، امتثال امر مولا حاصل شده یعنی اگر مأمور به را یک‌دفعه به هر کیفیّتی اتیان نماید، کافی است خواه در ضمن آن یک‌دفعه، یک فرد را اتیان نماید یا چند فرد را در عرض هم ایجاد نماید بالاخره در این صورت، ملاک «دفعه» می‌باشد و با اتیان آن، عبد به وظیفه خود عمل کرده و ملزمی برای تکرار ندارد زیرا مولا طبیعت مأمور به را طلب کرده و بحثی از تکرار نکرده بود و عبد هم همان را اتیان نمود.

یادآوری: در فرض مذکور، نظر مصنّف با عقیده قائلین به مرّه، متّحد است، همان‌طور که قائلین به مرّه، اتیان یک مرتبه از مأمور به را کافی می‌دانستند ما هم مکفی می‌دانیم منتها علّت کفایت به‌نظر قائلین به مرّه، این بود که عنوان «مرّه» به‌صورت قید در مأمور به مأخوذ است ولی علّت کفایت به نظر ما، این است که صیغه امر دلالت بر ماهیّت و طبیعت می‌کند و «الطبیعة یوجد بوجود فردٍ ما.»

نتیجه: اکتفای به مرّه در ضمن یک فرد یا چند فرد عرضی بلا اشکال جائز و مکفی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۹۵

و إنّما الإشکال فی جواز أن لا- یقتصر علیها، فإنّ لازم إطلاق الطّبیعة المأمور بها، هو الإتیان بها مرّة أو مرارا لا لزوم الاقتصار علی المرّة، کما لا یخفی [۱].

و التّحقیق: إنّ قضیّة الإطلاق إنّما هو جواز الإتیان بها مرّة فی ضمن فرد أو أفراد، فیکون إیجادها فی ضمنها نحوا من الامتثال، کإیجادها فی ضمن الواحد، لا جواز الإتیان بها مرّة و مرّات، فإنّه مع الإتیان بها مرّة لا محالة یحصل الامتثال و یسقط به الأمر، فیما إذا کان امتثال الأمر علّة تامّة لحصول الغرض الأقصی، بحیث یحصل بمجرّده، فلا یبقی معه مجال لإتیانه ثانیا بداعی امتثال آخر، أو بداعی أن یکون الإتیانان امتثالا واحدا، لما عرفت من حصول الموافقة بإتیانها، و سقوط الغرض معها، و سقوط الأمر بسقوطه، فلا یبقی مجال لامتثاله أصلا [۲].

است و امتثال با امر مولا حاصل می‌شود.

[۱]- ب: فرض دوّم، این است که آیا مکلّف می‌تواند به یک مرتبه، امتثال، اکتفا نکند، به عبارت دیگر: آیا برای او جائز است که ثانیا و ثالثا مأمور به را به قصد امتثال، اتیان کند یا نه؟

بدوا چنین به نظر می‌رسد که: لازمه اطلاق کلام مولا، این است که مکلّف تا روز قیامت هم می‌تواند مأمور به را به قصد امتثال، اتیان نماید- اتیان افراد در طول هم- زیرا فرض مسئله در موردی است که قید و عنوان «مرّه» در مأمور به مأخوذ نیست.

مصنّف رحمه اللّه ابتداء نظر مذکور را ابراز کرده‌اند امّا بعدا تحت عنوان «و التحقیق انّ قضیّة ...» قائل به تفصیل شده و دو صورت برای آن ذکر کرده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

[۲]- ۱- مجرد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی می‌باشد: در مورد بعضی از اوامر، چنین است که به مجرّدی که مأمور به در خارج اتیان شد، غرض مولا

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۹۶

و إمّا إذا لم یکن الامتثال علّة تامّة لحصول الغرض ۸۰]، کما إذا أمر بالماء لیشرب أو یتوضّأ فأتی به، و لم یشرب أو لم یتوضّأ فعلا، فلا یبعد صحّة تبدیل الامتثال بإتیان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقا، کما کان له ذلک قبله، علی ما یأتی بیانه فی الإجزاء [۱].

حاصل می‌شود و حالت انتظاری هم باقی نمی‌ماند.

مثال: مولا به عبدش دستور می‌دهد که آن بچّه را سیراب کن در این صورت با آوردن آب و سیراب کردن کودک، غرض مولا حاصل می‌شود.

در فرض مذکور، تحقیق مطلب، این است که: مقتضای اطلاق صیغه امر، آن است که عبد می‌تواند فقط یک دفعه- مرّة- مأمور به را اتیان نماید منتها در آن یک‌دفعه، جائز است که یک فرد از مأمور به را اتیان کند یا اینکه چند فرد[۸۱] را در عرض هم بیاورد امّا مقتضای اطلاق لفظی کلام مولا، جواز اتیان مأمور به ثانیا[۸۲]- ثالثا و رابعا- نیست زیرا وقتی یک دفعه- مرّة- مأمور به اتیان شد، لا محاله، امتثال امر مولا حاصل و در نتیجه، امر او ساقط می‌شود و مجالی برای امتثال، باقی نمی‌ماند و امتثال بعد الامتثال مشروعیّت ندارد.

[۱]- ۲- مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی مولا نیست: مقدمه:

گاهی از اوقات، آن چیزی که باعث امر مولا می‌شود، این است که مولا یک مرتبه و یک مرحله به غرض خود نزدیک شود.

مثال: مولائی به عبد خود، دستور می‌دهد که برایش آب حاضر کند و هدفش این

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۹۷

است که با آن وضو بگیرد پس در مثال مذکور باید دو غرض، تصوّر کرد:

الف: غرض نهائی مولا، این است که با آن، وضو بگیرد، بدیهی است به مجرّد اینکه عبد، برای مولا آب را حاضر کند، هدف نهائی مولا حاصل نمی‌شود بلکه در صورتی غرض اقصی حاصل می‌شود که مولا با آن آب، وضو بگیرد.

ب: غرض دیگر مولا، این است که دسترسی به آب پیدا کند لکن تمکّن از آب، هدف اصلی مولا نیست.

در صورت اخیر- که مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض اقصی نیست- هنگامی که عبد، امتثال امر کرد، آب را در اختیار مولا ـ قرار داد و او تمکّن از آب پیدا کرده، ولی هنوز حالت انتظار مطرح است و غرض نهائی مولا- توضّؤ- حاصل نشده، بعید نیست صحّت تبدیل امتثال به اتیان فرد دیگر به این کیفیّت: عبد می‌تواند آن ظرف آبی را که در اختیار مولا قرار داده، بردارد و یک ظرف دیگر نزد او بگذارد، خواه آب ظرف دوّم، بهتر و نظیف‌تر باشد خواه بهتر نباشد کما اینکه به نظر ما می‌تواند یک ظرف آب به ظرف اوّل، ضمیمه کند و مجموع آن را امتثال واحد قرار دهد، همان‌طور که آن عبد، قبل از امتثال، مختار بود و می‌توانست هر ظرفی را انتخاب نماید- تکمیل و تفصیل این مسئله در بحث اجزاء خواهد آمد.

جمع‌بندی: در صورتی که کلام مولا، دارای اطلاق هست اگر با امتثال اوّل، غرض نهائی مولا، حاصل می‌شود نه تبدیل امتثال، جائز است و نه امتثال بعد الامتثال ولی چنانچه غرض نهائی مولا با امتثال اوّل حاصل نمی‌شود در این صورت، تبدیل امتثال و امتثال بعد الامتثال جائز است.

سؤال: از چه طریقی متوجّه می‌شویم که غرض نهائی مولا حاصل شده یا نه؟

جواب: بحث مذکور، صغروی است و فعلا بحث ما در کبرای قضیّه است.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۹۸

المبحث التّاسع: الحقّ أنّه لا دلالة للصّیغة، لا علی الفور و لا علی التّراخی، نعم قضیّة إطلاقها جواز التّراخی، و الدّلیل علیه تبادر طلب إیجاد الطّبیعة منها، بلا دلالة علی تقییدها بأحدهما [۱].

مبحث نهم «فور و تراخی»

[۱]- سؤال: آیا صیغه امر، دلالت بر فور می‌کند یا تراخی یا هیچ‌کدام؟

مثلاـ وقتی مولا می‌گوید «اضرب» معنایش «اطلب منک الضّرب فورا»، می‌باشد یعنی آن طبیعتی که مطلوب من هست، ایجاد آن، مقیّد به فوریّت است یا اینکه مقیّد به نقطه مقابل آن، یعنی تراخی می‌باشد؟

و آیا کسانی که قائل به تراخی هستند، مقصودشان این است که تراخی «جائز» است و عبد می‌تواند اتیان مأمور به را مؤخّر کند یا اینکه منظورشان، این است که تراخی «واجب» است و حتما باید موافقت، مؤخّر از صیغه امر باشد.

جواب: حقّ مطلب، این است که نه مادّه صیغه امر و نه هیئت آن، هیچ‌کدام، دلالت بر فور یا تراخی ندارند.

دلیل بر عدم دلالت صیغه امر بر «فور و تراخی» این است که: وقتی صیغه افعل را می‌شنویم، متبادر از آن، طلب ایجاد طبیعت است نه قید فوریّت مطرح است نه تراخی.

یادآوری: از عبارت مصنّف- بلا دلالهٔ علی تقییدها باحدهما- استفاده می‌شود که:

منظور قائلین به تراخی «لزوم تراخی» است نه «جواز تراخی» یعنی: همان‌طور که قائل به فوریّت می‌گوید معنای اضرب، «اطلب منک الضّرب فورا» هست، مقصود قائل به تراخی هم «اضرب متراخیا» هست یعنی صیغه را مقیّد به تراخی می‌داند لکن ما- مصنّف- در مقابل آن‌ها می‌گوئیم، هیچ‌گونه تقییدی مطرح نیست.

قوله: «نعم قضیّهٔ اطلاقها جواز التراخی.»

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: مقتضای اطلاق صیغه افعل- در صورت تمامیّت مقدّمات

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۹۹

فلا بد فی التّقیید من دلالهٔ أخری، کما ادّعی دلالهٔ غیر واحد من الآیات علی الفوریّهٔ [۱].

حکمت- جواز تراخی هست.

بدیهی است که جواز تراخی با قول به تراخی، فرق می‌کند زیرا قائلین به تراخی، معتقد به «وجوب» آن هستند ولی ما از اطلاق صیغه، «جواز» تراخی را استفاده می‌کنیم یعنی اگر مولا گفت اضرب و مقدّمات حکمت، تمام بود لزومی ندارد که «ضرب» فورا تحقّق پیدا کند بلکه مکلّف هم مخیّر است که بلافاصله، مأمور به را اتیان کند و هم می‌تواند مع التّراخی آن را انجام دهد امّا هیچ‌کدام- فوریّت و تراخی- قید در مأمور به، یا طلب و یا مطلوب نیست.

[۱]- بعضی گفته‌اند: صیغه افعل دلالت بر فوریّت نمی‌کند لکن آیاتی از قرآن کریم، دلالت بر فوریت می‌کند. بدیهی است که آن‌ها از طریق دلالت صیغه افعل- لغت، وضع، مادّه و هیئت افعل- چنان برداشتی نکرده‌اند. آن آیات عبارت است از:

الف: «وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِینَ»[۸۳].

تقریب استدلال: قبلاـ ثابت کردیم که هیئت افعل، دلالت بر وجوب دارد پس فعل امر، یعنی «سارعوا» دلالت بر وجوب مسارعت می‌کند، و سارعوا الی «مغفرهٔ» من ربّکم، مغفرت، فعل پروردگار متعال است و ما نمی‌توانیم به عمل پروردگار، مسارعت داشته باشیم پس مقصود از مغفرت «سبب مغفرت» هست و برای موجب مغفرت چه کاری مهم‌تر از امتثال اوامر خداوند متعال هست بنابراین، معنای «و سارعوا الی مغفرهٔ» چنین است: «یجب المسارعهٔ الی سبب المغفرهٔ و اتیان المأمور به من اسباب المغفرهٔ فیجب المسارعهٔ الیها» پس به مقتضای آیه شریفه، اتیان مأمور به، مسارعت و وجوب فوری دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۰

و فيه منع، ضرورة أنّ سياق آية «وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ» و كذا آية «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ»* إنّما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة و الاستباق الى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب و الشرّ، ضرورة أنّ تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشرّ، كان البعث بالتّحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى، فافهم [۱].

ب: «... فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ» إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.[۸۴]

تقریب استدلال: «استبقوا» صیغه امر و دالّ بر وجوب است و کلمه «الخیرات» هم جمع محلّی به الف و لام و شامل تمام خیرات می‌شود و چه چیزی بالاتر از امتثال امر مولا و انجام دستورات او می‌باشد لذا معنای «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ»* یعنی «یجب الاستباق الی کلّ خیر» و اتیان مأمور به از مصادیق استباق به خیر است پس: «یجب الاستباق الی الاتیان بالمأمور به الذی هو من جملة الخیرات.»

نتیجه: با توجّه به دو آیه مذکور باید در شرعیّات قائل به «وجوب مسارعت و استباق» و «فوریت» آن دو بشویم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه سه اشکال و در حقیقت سه جواب نسبت به استدلال مذکور بیان کرده‌اند:

۱- آری ۸۵] آیات مذکور در مقام تحریک مکلف به «مسارعت» و «استباق» می‌باشد و گرچه با هیئت افعل آن را بیان کرده و صیغه امر، «ظهور» در وجوب دارد لکن سیاق آن آیات، دلالت بر بعث وجوبی نمی‌کند زیرا اگر مسارعت و استباق، دو امر «واجب» بودند به نحوی که بر ترک و مخالفتشان عذاب و عقابی مطرح بود، مناسب بود که در مقام بعث، مکلّفین را متوجّه آن عذاب نمایند و بگویند: اگر مسارعت و استباق ننمائید، مستحق

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۰۱

مع لزوم كثرة تخصيصه في المستحبّات، و كثير من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل الصّيغة فيهما على خصوص النّدب أو مطلق الطّلب [۱].

عذاب خواهید بود مثلا چنین بگویند «احذروا من الغضب و الشرّ بالمسارعة و الاستباق» لذا از اینکه بحثی از عذاب نشده و مستقیما بعث، نسبت به استباق و مسارعت نموده‌اند کأنّ استفاده می‌شود که بعث «وجوبی» مطرح نیست که بر ترکش استحقاق عقوبت مترتّب شود بلکه آن دو آیه در صدد بیان یک حکم استحبابی هستند.

قوله: «فافهم.»

شاید اشاره به این است که: اشکال- جواب- مذکور در تمام واجبات شرعیّه که با صیغه امر، بیان شده جاری است.

[۱]- ۲: با قطع‌نظر از جواب اوّل، پاسخ دیگری هم در برابر مستدلّین به آیات داریم که: قرینه‌ای وجود دارد که منظور از «طلب»، طلب وجوبی نیست زیرا «سبب مغفرت» که اختصاص به واجبات ندارد بلکه مستحبّات- مانند صلاة اللیل- هم از اسباب مغفرت است و در آیه دوّم هم کلمه «الخیرات» استعمال شده که جمع محلی به الف و لام هست و شامل تمام خیرات می‌شود و اختصاصی به واجبات ندارد، نماز شب هم یکی از خیرات است، در نتیجه وقتی آن دو آیه، شامل مستحبّات هم شد، چگونه می‌توان گفت: «سارعوا» دلالت بر وجوب مسارعت دارد آیا در مستحبّات، وجوب مسارعت، مطرح است و آیا در مستحبّات، وجوب استباق مطرح است؟

بنا بر آنچه که گفته شد اگر «سارعوا» و «استبقوا» را بر ظاهرشان حمل کنیم لازمه‌اش این است که مستحبّات هم وجوب مسارعت و استباق دارند درحالی‌که واجباتی داریم که چنین نیستند. آیا نماز که از اهمّ فرائض هست در اوّل وقت، وجوب مسارعت دارد یا این که اوّل وقت، دارای فضیلت هست؟ آری اگر وقت ضیق شود از باب تنگی وقت باید

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۰۲

و لا ـ یبعد دعوی استقلال العقل بحسن المسارعهٔ و الاستباق، و کان ما ورد من الآیات و الرّوایات فی مقام البعث نحوه إرشادا إلی ذلک، کالآیات و الرّوایات الواردهٔ فی الحثّ علی أصل الإطاعهٔ، فیکون الأمر فیها لما یترتّب علی المادّهٔ بنفسها، و لو لم یکن هناک أمر بها، کما هو الشّأن فی الأوامر الإرشادیّهٔ [۱].

نماز را فورا اتیان نمود.

نتیجه: اگر آن دو صیغه امر را بر ظاهرشان حمل نمائیم، مستلزم تخصیص اکثر هست و تخصیص اکثر مستهجن می‌باشد پس یا باید آن‌ها را حمل بر خصوص «ندب» نمائیم و یا اینکه بگوئیم دالّ بر مطلق طلب هستند که در این صورت باید دلیل و قرینه‌ای باشد و دلالت کند که در فلان مورد، مسارعت و استباق، واجب است.

[۱]- ۳: اصلا آیه مسارعت و استباق، دلالت بر حکم مولوی ندارند تا بحث کنیم آیا آن حکم مولوی، وجوبی است یا استحبابی یا اعمّ از وجوبی و استحبابی می‌باشد.

سؤال: از کجا و به چه طریقی می‌گوئید ارشادی است؟

جواب: آن دو آیه، سنخ آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ ...»[۸۶] هست، آیه مذکور، مکلّفین را ارشاد می‌کند به همان اطاعتی که «عقل» مستقلا حکم به اطاعت پروردگار متعال می‌نماید و همان ملاکی که در آیه اطاعت، وجود دارد در آیه استباق و مسارعت، موجود است.

سؤال: ملاک ارشادی بودن «امر» و ویژگیهای آن چیست؟

اگر در موردی عقل، مستقلا حکم به «حسن» شیء نماید به نحوی که اگر دلیل شرعی هم نباشد، عقل به نحو استقلال، حاکم برآن مورد باشد، در این صورت اگر از شارع

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۳

مقدّس، حکمی و امری صادر شود، ظهور در ارشاد به حکم عقل دارد در محلّ بحث هم، چنین است که: با قطع‌نظر از امر شارع، عقل مستقلا حکم به استباق به خیرات و مسارعت به امور معنوی می‌کند، مانند اطاعت اللّه که اگر آیه شریفه «أَطِیعُوا اللَّهَ ...»* هم نباشد، عقل مستقلا می‌گوید: اطاعت پروردگار متعال، لازم است و ما نتیجه می‌گیریم در مواردی که عقل مستقلا حکمی دارد «ظاهرش» این است که ارشادی می‌باشد. بدیهی است که احکام و اوامر ارشادی، اصالت و موضوعیّت ندارند، بر نفس موافقت و مخالفت با آن‌ها ثواب و عقابی مطرح نیست و به اصطلاح علمی، امر ارشادی تابع مرشد الیه خود هست، اگر مرشد الیه آن، یک حکم لزومی باشد امر ارشادی هم همان چهره را به خود می‌گیرد و اگر مرشد الیه آن، حکم استحبابی باشد، امر ارشادی هم تابع همان است به عبارت دیگر: اوامر ارشادی، خودشان چندان نقشی ندارند بلکه نقش اصلی مربوط به مادّه- مرشد الیه- می‌باشد و «امر» در تمام آیات مذکور برای آن اثری است که بر مادّه، مترتّب می‌شود یعنی آن اثری که بر «اطاعت، استباق و مسارعت» مترتّب است در محلّ بحث با قطع‌نظر از آن دو آیه «عقل» حکم به حسن مسارعت و استباق می‌کند ولی این‌طور نیست که اگر کسی مسارعت را ترک کند مرتکب قبیحی شده باشد یا موجب عذابی از او صادر شده باشد.

جمع‌بندی: اوامر وارده در دو آیه محلّ بحث، اصلا مولوی نیست تا بحث کنیم آیا مسارعت و استباق، مستحب است یا واجب بلکه اوامر مذکور، ارشادی هستند و نفس اوامر ارشادی، اثری ندارند بلکه باید دید با قطع‌نظر از آن اوامر، استباق و مسارعت، لزوم دارند یا نه و گفتیم عقل حکم به «حسن» آن‌ها می‌کند.

خلاصه: دلیلی که دلالت بر فوریّت بکند، نداریم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۴

فافهم ۸۷] [۱].

---

[۱]- دو احتمال در امر به «فهم» داده می‌شود: ۱- امر به دقّت در مطلب نموده‌اند.

۲- اگر بنا باشد در مواردی که عقل مستقلا حکمی و مطلبی را بیان نموده، شرع هم نهی یا امری نسبت به آن صادر نموده باشد، شما بگوئید امر و نهی شارع، ارشادی هست، مشکلی پیش می‌آید که:

مثلا- عقل مستقلا حکم به قبح ظلم می‌کند و از طرفی آیات و روایات هم با لحن شدید و غلیظی نهی از ظلم نموده‌اند آیا شما می‌توانید ملتزم شوید که تمام آن احکام و اوامر صادره از طرف شارع مقدّس، ارشادی هست و خودشان ثواب و عقابی ندارند بلکه باید به عقل مراجعه کرد و دید عقل چه می‌گوید؟

صرف اینکه عقل در موردی حکمی دارد، سبب نمی‌شود ما اوامر وارده از طرف شارع را بر ارشاد، حمل نمائیم.

اشکال: پس چرا «امر» در آیه اطاعت را حمل بر ارشاد می‌کنید؟

جواب: علّت حمل بر ارشاد، این نیست که عقل مستقلا حکم به وجوب اطاعت می‌کند، بلکه علّتش این است که: اگر آن را حمل بر ارشاد نکنیم، مستلزم دور و تسلسل است زیرا اگر آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ ...»* در صدد باشد که بگوید: «یجب اطاعهٔ اللّه» می‌دانید که نفس کلمه «اطیعوا»، یک امر است، کدام دلیل می‌گوید «لزوم اطاعت»، وجوب دارد آیا نفس آیه «أَطِیعُوا ...»* شامل خودش می‌شود؟ خیر، لذا برای اینکه مستلزم دور نباشد مجبور هستیم بگوئیم امر در آن آیه، ارشادی هست به خلاف آیه «وَ سارِعُوا ...» و «فَاسْتَبِقُوا ...»* که چنان مشکلی در آنها مطرح نیست و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۵

تتمّهٔ: بناء علی القول بالفور، فهل قضیّهٔ الأمر الإتیان فورا ففورا بحیث لو عصی لوجب علیه الإتیان به فورا أیضا، فی الزّمان الثّانی، أو لا؟ وجهان: مبتیّان علی أنّ مفاد الصّیغهٔ علی هذا القول، هو وحدهٔ المطلوب أو تعدّده، و لا یخفی أنّه لو قیل بدلالتها علی الفوریّهٔ، لما کان لها دلالهٔ علی نحو المطلوب من وحدته أو تعدّده، فتدبّر جیّدا [۱].

وجهی ندارد که از «ظاهر» آنها صرف‌نظر نموده و حمل بر ارشاد کنیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه بنا بر قول به فوریّت، نکته‌ای را بیان کرده‌اند که: از نظر قائلین به فوریّت، معنای جمله «اضرب» چیست؟ آیا مفهومش این است که اگر مکلّف فورا مأمور به را اتیان نکرد در زمان ثانی، هم تکلیف «اضرب» متوجّه او هست یا اینکه در زمان دوّم، مکلّف به «ضرب» نیست زیرا «ضرب» فوری بود و آن‌هم که واقع نشد پس دیگر تکلیفی متوجّه عبد نیست؟ و همچنین اگر در زمان ثانی مخالفت کرد، در زمان سوّم هم «ضرب» مأمور به هست یا نه؟

دو وجه در مسئله هست: وقتی مولا- امری را صادر می‌کند و فرضا می‌گوید: «اضرب» آیا او دو مطلوب و دو غرض دارد که یک مطلوب او اصل ضرب و مطلوب دوّمش، وقوع الضّرب فی الزّمان الاوّل هست به نحوی که اگر مکلّف با مطلوب دوّم، مخالفت کرد، خواسته اوّل- اصل ضرب- به قوّت خود باقی است، یا اینکه خیر، مقیّد و قید، مجموعا مطلوب مولا هست و خواسته مولا «ضرب فوری» هست و چنانچه با قید آن، مخالفت شود دیگر او مطلوبی ندارد و اصل ضرب به تنهائی متعلّق طلب او نیست بنابراین، مسئله، مبتنی بر وحدت مطلوب و تعدّد مطلوب است، اگر قائل به فوریّت، معتقد به تعدّد مطلوب باشد با مخالفت در لحظه اوّل، باید در زمان دوّم با امر مولا موافقت نماید و چنانچه او معتقد به وحدت مطلوب باشد، با مخالفت در زمان اوّل، دیگر برای مولا مطلوبی وجود ندارد تا اتیان شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۶

الفصل الثّالث

الإتیان بالمأمور به علی وجهه یقتضی الإجزاء فی الجملهٔ[۸۸] بلا شبههٔ[۸۹]، و قبل الخوض فی تفصیل المقام و بیان النّقض و الإبرام، ینبغی تقدیم أمور: [۱].

سؤال: راه تشخیص تعدّد یا وحدت مطلوب چیست؟

جواب: در صورتی که قائل به فوریّت شویم، جهت مذکور را نمی‌توان از صیغه امر، استفاده کرد، باید به‌وسیله دلیل خارجی، آن را تشخیص دهیم که آیا مطلوب مولا متعدّد است یا واحد؟

فصل سوّم «مبحث اجزاء»

اشاره

[۱]- یکی از مباحث اصولی، این است که: «الاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا» یعنی: آیا اگر کسی مأمور به را با تمام خصوصیّاتش اتیان نماید، مقتضی کفایت هست یا نه؟

اجمالا باید بگوئیم که اتیان مأمور به به وجه مذکور فی الجملهٔ- یعنی: نسبت به امر خودش- مقتضی اجزا هست گرچه نسبت به امر واقعی، مجزی نباشد- البتّه تفصیل مسئله را ضمن بحث فعلی بیان خواهیم کرد.

قبل از شروع در بحث باید اموری را در رابطه با الفاظ وارده در عبارت مذکور- الاتیان بالمأمور به ...- بیان کنیم که مثلا منظور از: عناوین «علی وجهه»، «یقتضی» و «اجزاء» چیست که اینک به بیان آن امور می‌پردازیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۰۷

أحدها: الظّاهر أنّ المراد من (وجهه)- فی العنوان- هو النّهج الذی ینبغی أن یؤتی به علی ذاک النّهج شرعا و عقلا، مثل أن یؤتی به بقصد التّقرب فی العبادهٔ [۱].

امر اوّل مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟

[۱]- لازم به تذکّر است که معنای کلمه «الاتیان» واضح است و مقصود از کلمه مذکور، این است که مکلّف، مأمور به را در خارج بیاورد و جامه عمل به آن بپوشاند.

بحث اصلی در امر اوّل، راجع به‌عنوان «علی وجهه» هست که سه معنا یا سه احتمال درباره آن، ذکر می‌کنیم:

۱- مقصود از عنوان مذکور، این است که مکلّف، مأمور به را به آن کیفیّت و به آن نهجی که لازم است، تحقّق بخشد به عبارت دیگر: مراد، این است که باید مأمور به، واجد خصوصیّاتی باشد که از طرف شرع یا عقل، معتبر شده.

خصوصیّات شرعی، مانند اجزا و شرائط مأمور به و خصوصیّت عقلی مانند اعتبار و رعایت قصد قربت در مأمور به می‌باشد، البتّه به آن معنائی که ما در مبحث پنجم- در مقدّمه دومش- بیان کرده و گفتیم: اگر قصد قربت به‌معنای «داعی الامر»[۹۰] باشد، شارع مقدّس نمی‌تواند آن را به‌صورت شرطیّت یا جزئیّت در متعلّق امر خود، اخذ نماید[۹۱]، بلکه قصد قربت از کیفیّات و شئون اطاعت است و در باب اطاعت، عقل حکم به اعتبار قصد قربت می‌کند، البتّه در مواردی که غرض مولا بدون قصد قربت، حاصل نمی‌شود و یا در مواردی که شک در حصول غرض او داریم.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۰۸

لا خصوص الكيفيّة المعتبرة فى المأمور به شرعا، فإنّه عليه يكون (على وجهه) قيدا توضيحيّا، و هو بعيد، مع أنّه يلزم خروج التّعبّديّات عن حريم النّزاع، بناء على المختار، كما تقدّم من أنّ قصد القربة من كيفيّات الإطاعة عقلا، لا من قيود المأمور به شرعا [۱].

خلاصه: مقصود از عنوان «على وجهه» تمام خصوصيّات معتبره «شرعيّه» و «عقليّه» هست.

[۱]- ۲: مقصود از عنوان «على وجهه»، اين است كه مكلّف، مأمور به را با همان خصوصيّات معتبره «شرعيّه» اتيان نمايد كه در اين صورت، خصوصيّات «عقليّه» شامل و داخل در عنوان «على وجهه» نيست.

مصنّف رحمه اللّه دو اشكال به تفسير مذكور دارد:

الف: لازمه تفسير مزبور، اين است كه: قيد مذكور، يك قيد توضيحى باشد زيرا عنوان «الاتيان بالمأمور به» معنايش اين است كه: مكلّف، مأمور به را با تمام اجزا و شرائط انجام دهد مثلا نماز را با تكبيرة الاحرام شروع و با سلام ختم كند ولى كسى كه فرضا نماز را بدون ركوع مى‌خواند او «لم يأت بما هو المأمور به» پس طبق تفسير دوّم، معناى «الاتيان بالمأمور به» اين است كه: مأمور به با اجزا و شرائطش انجام شود در اين صورت، فائده‌اى بر قيد «على وجهه» مترتّب نيست و يك قيد توضيحى محسوب مى‌شود درحالى‌كه «ظاهر» اين است كه قيود وارده در بحث، توضيحى نباشند.

ب: طبق مبناى ما بايد «عبادات» از دائره بحث اجزا خارج شود درحالى‌كه عمده بحث اجزا، مربوط به عبادات است زيرا: اگر نماز با تمام اجزا و شرائط شرعيّه خوانده شود ولى فاقد قصد قربت باشد- كه به نظر ما عقل، حكم به اعتبار قصد قربت در عبادات مى‌كند نه شرع- كسى نمى‌تواند بحث كند آيا آن نماز، مقتضى اجزا هست يا نه زيرا عبادت و نماز بدون قصد قربت، مسلّما مجزى نيست درحالى‌كه طبق تفسير دوّم از عنوان «على وجهه»: «يصدق انّه اتى بالمأمور به بتمام خصوصيّاته الشرعيّة» لكن بعضى از

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۰۹

و لا الوجه المعتبر عند بعض الأصحاب، فإنّه- مع عدم اعتباره عند المعظم، و عدم اعتباره عند من اعتبره، إلّا فى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات- لا وجه لاختصاصه بالذّكر على تقدير الاعتبار، فلا بدّ من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، و هو ما ذكرناه، كما لا يخفى [۱].

خصوصيّات عقليّه از جمله قصد قربت در آن رعايت نشده و بديهى است كه نماز بدون قصد قربت، مقتضى اجزا نيست بنابراين بايد بگوئيم عبادات از بحث اجزا، خارج هست و بحث مذكور فقط شامل توصّليّات ۹۲] مى‌شود درحالى‌كه عمده بحث اجزا، مربوط به تعبّديات است نه توصّليّات.

[۱]- ۳: احتمال ديگرى كه درباره عنوان «على وجهه» داده شده، اين است كه:

مقصود از آن، همان قصد وجه ۹۳] است- كه در نزد بعضى از اصحاب، معتبر است- يعنى عنوان مذكور، ناظر به قصد وجه است، اگر كسى مأمور به را با قصد وجه، اتيان كند آيا مقتضى اجزا، هست يا نه؟

مصنّف رحمه اللّه سه اشكال، نسبت به تفسير سوّم از عنوان «على وجهه» دارند.

الف: قصد وجه، نزد تمام اصحاب، معتبر نيست بلكه بعضى رعايت آن را در مأمور به معتبر دانسته‌اند درحالى‌كه عنوان مسأله اصوليّه فعلى، نزد همه اصحاب مورد بحث و نقض و ابرام قرار گرفته و چگونه مى‌شود كسانى كه قائل به اعتبار قصد وجه نيستند آن را در عنوان محلّ نزاع قرار دهند.

ب: كسانى كه قائل به اعتبار قصد وجه هستند فقط آن را در عبادات، معتبر مى‌دانند و عنوان بحث ما همان‌طور كه اختصاص به

توصّلیّات ندارد، اختصاص به تعبدیّات هم

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱۰

ثانیها: الظّاهر أنّ المراد من الاقتضاء- هاهنا- الاقتضاء بنحو العلّیّهٔ و التّأثیر، لا بنحو الکشف و الدّلالهٔ، و لذا نسب إلی الإتیان لا إلی الصّیغهٔ [۱].

ندارد، بلکه یک عنوان کلّی است که شامل عبادات و توصّلیّات می‌شود، آن‌گاه چگونه می‌توان در عنوان کلّی بحث، قیدی را ذکر نمود که آن قید تنها درباره عبادات، امکان اعتبار دارد و در توصّلیّات، کسی قائل به اعتبار آن نشده.

ج: مگر قصد وجه دارای چه خصوصیّتی است که در عنوان بحث فعلی ذکر شود، اگر قصد وجه در مأمور به معتبر باشد، در ردیف سائر اجزا در مسئله، معتبر است چرا از بین تمام خصوصیّات معتبره، قصد وجه را در عنوان بحث، ذکر کرده‌اند لذا از نکته مذکور، کشف می‌کنیم که مقصود از عنوان «علی وجهه» قصد وجه نیست و در نتیجه می‌گوئیم:

مقصود از عنوان مذکور، همان است که به‌عنوان احتمال و معنای اوّل، ذکر کردیم یک عنوان عام و کلّی است تا اینکه اگر قصد وجه، معتبر هم هست، مندرج در آن عنوان کلّی شده باشد.

خلاصه: منظور از عنوان «علی وجهه» این است که مکلّف، مأمور به را با تمام خصوصیّات معتبره شرعیّه و عقلیّه اتیان نماید.

امر دوّم مقصود از کلمه «اقتضا» چیست؟

[۱]- برای کلمه اقتضا دو معنا ذکر می‌کنیم:

۱- گاهی کلمه «اقتضا» در موردی استعمال می‌شود که مقتضی در ثبوت واقعی شیء، اثر می‌کند در این صورت، معنای اقتضا، عبارت از «علّیّت» است مثال: «النّار مقتض للحرارهٔ» یعنی نار، تأثیر واقعی در حرارت واقعی دارد و ارتباطی به علم و آگاهی من و شما ندارد، نار، علّیّت دارد واقعا، برای ثبوت حرارت واقعا، در این فرض، کلمه اقتضا به

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱۱

معنای علّیّت و تأثیر در ثبوت واقعی شیء، استعمال شده.

۲- گاهی کلمه اقتضا در علّیّت در علم به ثبوت شیء، استعمال می‌شود که معلول، ثبوت واقعی شیء نیست، معلول، اطّلاع و علم به آن شیء است مثل اینکه گفته می‌شود:

آیا فلان روایت، اقتضای وجوب نماز جمعه را دارد یا نه؟ در مثال مذکور که کلمه اقتضا را استعمال کرده‌اند، مقصود، این است که آیا آن دلیل، اقتضا می‌کند وجوب نماز جمعه را یا نه، مادّه اقتضا که در مثال اخیر استعمال شده با مادّه اقتضا که در مثال «النّار مقتض للحرارهٔ» استعمال گشته تفاوت دارد زیرا دلیل که اقتضای وجوب واقعی نماز جمعه را ندارد، وجوب واقعی نماز جمعه، تابع و مربوط به مصالح خودش است نه مربوط به روایت زراره، پس استعمال کلمه اقتضا در مورد دوّم به این لحاظ است که تأثیر در علم من و شما می‌کند و معنای اینکه فلان دلیل، مقتضی وجوب است یا نه، این است که آیا آن دلیل، موجب می‌شود مجتهد، علم به وجوب پیدا کند و فتوا به وجوب بدهد یا نه، آیا کشف از وجوب و دلالت بر وجوب می‌کند یا نه پس مفهوم اقتضا- معنای دوّم- عبارت از کشف و به‌معنای تأثیر در علم و اطّلاع است.

سؤال: در عبارت «الاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا» منظور از کلمه اقتضا چیست؟

جواب: گاهی می‌گویند: «هل الصّیغهٔ تقتضی الاجزاء ام لا» معنای اقتضا در مثال اخیر، عبارت از «کشف و دلالت» است زیرا صیغه امر از مقوله لفظ هست و اگر کلمه اقتضا به لفظ، نسبت داده شود، معنایش کاشفیّت و دلالت است امّا در عبارات اصولیین، کلمه

«اقتضا» به صیغه، نسبت داده نشده بلکه به «اتیان مأمور به» نسبت داده شده- یعنی به خواندن نماز و انجام دادن مأمور به در خارج- و خواندن و انجام دادن مأمور به، معنایش کشف و دلالت نیست، در محلّ بحث، معنای «اقتضا» مانند معنای کلمه و مادّه «اقتضا» در

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱۲

إن قلت: هذا إنّما یکون کذلک بالنّسبهٔ إلی أمره، و أمّا بالنّسبهٔ إلی أمر آخر، کالإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری أو الظّاهری بالنّسبهٔ إلی الأمر الواقعی، فالنّزاع فی الحقیقهٔ فی دلالهٔ دلیلهما علی اعتباره، بنحو یفید الإجزاء، أو بنحو آخر لا یفیده [۱].

مثال «النّار مقتض للحرارهٔ» هست یعنی آیا انجام دادن مأمور به در خارج، علّیّت برای کفایت دارد،- آیا اعاده و قضا لازم دارد یا نه- یا علّیّت برای اجزا ندارد، بنابراین چون فاعل کلمه «یقتضی» ضمیری است که به اتیان مأمور به برمی‌گردد و لذا کلمه اقتضا به معنای علّیّت و تأثیر است مانند «النّار مقتض للحرارهٔ»، نه به‌معنای کاشفیّت و دلالت که از شئون الفاظ و کلمات است.

[۱]- قبل از بیان اشکال، لازم است مقدّمه‌ای را بیان کنیم که: سه نوع امر و در نتیجه سه قسم، مأمور به داریم که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱- امر واقعی اوّلی یا امر واقعی اختیاری ۹۴]: آن است که امری متوجّه مکلّف می‌شود و شئون واقعی اختیاری در آن ملحوظ است مانند امری که به مکلّفین به‌عنوان اتیان صلات با طهارت مائیّه شده که به آن امر واقعی اوّلی می‌گویند و علّت اینکه به آن واقعی می‌گویند، عبارت است از اینکه: در آن، حالت شکّ و تردید ملاحظه نشده بلکه روی واقع، آن حکم بار شده و علّت اینکه به آن واقعی «اوّلی» یا واقعی «اختیاری» می‌گویند:

این است که حالت اختیار مکلّف در نظر گرفته شده یعنی همان حالت واجدیّت، نسبت به آب، ملحوظ بوده و حالت عدم اضطرار در آن لحاظ شده لذا از امر متعلّق به صلات با وضو، تعبیر به امر واقعی اوّلی یا امر واقعی اختیاری می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱۳

۲- امر واقعی ثانوی یا امر واقعی اضطراری ۹۵]: در امر مذکور، حالت شکّ و جهل مکلّف، لحاظ نشده بلکه حالت اضطرار در آن، مورد نظر است مانند: امر در آیه شریفه «... فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً ...»[۹۶] یعنی اگر تمکّن از آب پیدا نکردید، اگر حالت اضطرار برای شما پیش آمد، نماز را با تیمّم بخوانید پس امر به صلات مع التیمّم، یک امر اضطراری است و از آن به امر واقعی ثانوی تعبیر می‌شود.

۳- امر ظاهری ۹۷] که حالت شکّ، تردید و جهل به واقع در آن ملاحظه شده، مثل این که اگر شما در بقاء طهارت، شکّ کنید، استصحاب و «لا تنقض الیقین بالشّکّ» برای شما وضوی ظاهری، ترتیب می‌دهد و در نتیجه، شما با جریان استصحاب، نماز می‌خوانید و به آن نماز می‌توان گفت مأمور به به امر ظاهری، زیرا شما یقین ندارید که وضو، دارید بلکه شاکّ در واقع هستید- مثال مذکور در مورد اجرای اصل عملی بود- حال اگر یک بیّنه شرعیّه، قائم شود که لباس شما طاهر هست شما به استناد شهادت عدلین می‌توانید در آن لباس طاهر ظاهری نماز بخوانید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۱۴

بیان اشکال: در موارد سه‌گانه مذکور اگر هر مأمور به را نسبت به امر خودش بسنجیم در این صورت، کلمه «اقتضا» به‌معنای علّیّت است مثلا- می‌گوئیم آیا اتیان نماز با وضوی واقعی، اقتضاء اجزا دارد یا نه- و اقتضایش به‌معنای علّیّت است- و همچنین آیا نماز با تیمّم، اقتضاء اجزا، نسبت به صلات مع التیمّم دارد یا نه در این صورت هم اقتضا به‌معنای علّیّت است.

اساس بحث ما در باب «اجزا» این است که: مثلا کسی که فاقد الماء بود و نماز را مع التیمّم اتیان نمود سپس متمکّن از آب شد آیا لازم است مجدّدا نمازش را بخواند یا نه، ریشه و اساس لزوم خواندن مجدّد نماز در چیست، نماز مع التیمّم که نقصی ندارد، بلکه

اشکال و بحث ما اینجا هست که: آن دلیلی که دالّ بر تجویز اتیان نماز مع التیمّم بود، چه مقدار دلالت دارد آیا مدلولش این است که تا وقتی مکلّف فاقد الماء هست نمازش مجزی است یا اینکه مفادش این است که صلات مع التیمّم برای همیشه مکفی است؟

نتیجه: مأمور به به امر اضطراری را اگر نسبت به امر واقعی، ملاحظه کنیم، در این صورت «کلمه اقتضا» لا- محاله باید به‌معنای «دلالت» باشد نه علّیّت و همچنین در مورد امر ظاهری، وقتی شما نماز را با وضوی استصحابی اتیان نمودید دو بحث مطرح می‌شود که: آیا نماز با وضوی استصحابی از نظر نفس «امر ظاهری» مقتضی اجزا هست یا نه در این صورت، معنای اقتضا، همان علّیّت است امّا اگر بعد از آن نماز، برای شما کشف شد که وضو و طهارت نداشتید، آیا در این صورت، واجب است نماز را با وضو، بخوانید یا نه، در حقیقت، مأمور به به امر ظاهری را نسبت به امر واقعی اوّلی می‌سنجیم که آیا اتیان نماز با وضوی استصحابی- و کشف خلاف- مکفی از نماز با وضوی واقعی هست یا نه؟ در این فرض هم معنای «اقتضا» علّیّت نیست بلکه باید دلیل استصحاب را ملاحظه نمود که آیا

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۱۵

قلت: نعم، لکنّه لا- ینافی کون النّزاع فیهما[۹۸]، کان فی الاقتضاء بالمعنی المتقدّم، غایته أنّ العمدة فی سبب الاختلاف فیهما[۹۹]، إنّما هو الخلاف فی دلالة دلیلهما، هل أنّه علی نحو یستقلّ العقل بأنّ الإتیان به موجب للإجزاء و یؤثّر فیه، و عدم دلالته؟ و یکون النّزاع فیه صغرویّا أیضا، بخلافه ۱۰۰] فی الإجزاء بالإضافة إلی أمره، فانّه لا یکون إلا کبرویّا، لو کان هناک ۱۰۱] نزاع، کما نقل عن بعض. فافهم [۱].

از آن استفاده می‌شود که وضوی استصحابی برای همیشه- و لو بعد از کشف خلاف- مفید هست یا اینکه وقتی کشف خلاف شد آن وضو و نمازی که با آن خوانده شده، اثری ندارد لذا طبق بیان اخیر باید معنای کلمه «اقتضا» را «کشف» و «دلالت» بدانیم نه «علّیّت».

جمع‌بندی: اگر بحث و نزاع ما، مربوط به مفاد دلیل شد، در این صورت، معنای کلمه «اقتضا»، علّیّت و تأثیر نیست بلکه معنایش «دلالت» است و بحث در این است که مقدار «دلالت» و «کاشفیّت» آن دلیل چقدر است و ...

[۱]- جواب: مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: منکر اشکال مذکور نیستیم که در آنجا نزاع و بحث در مقام دلالت و کاشفیّت است نه علّیّت لکن مانعی ندارد که بگوئیم: نزاع- در امر ظاهری ۱۰۲] و اضطراری- در کلمه و مادّه «اقتضا» به‌معنای علّیّت هم هست که در صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- ابتداء بحث می‌کنیم که اگر مکلّفی نمازش را با تیمّم اتیان کرد آیا اتیان الصلات مع التیمّم، علّیّت و تأثیر در اجزا دارد یا نه منتها ممکن است سؤال شود که چرا شما بحث می‌کنید نماز مع التیمّم تأثیر در اجزا می‌کند یا نه، پاسخ

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۱۶

می‌دهیم: اساس اختلاف و نزاع مذکور در مفاد دلیل مشروعیّت صلات مع التیمّم است که مفاد و میزان دلالت آن چقدر است پس در حقیقت، نزاع اوّل، نسبت به همان «اقتضا» به معنای تأثیر و علّیّت است لکن ابتداء و هنگام طرح مسئله چنین می‌گوئیم که: «هل الاتیان بالصّلاة مع التیمّم مؤثّر فی الاجزاء- علّة للاجزاء- أم لا».

به عبارت واضح‌تر: در مأمور به به امر ظاهری و اضطراری، کأنّ در دو جهت بحث و نزاع واقع شده- یک نزاع صغروی و یک نزاع کبروی- که یک جهت مبتنی بر جهت دیگر است امّا در مأمور به به امر واقعی اوّلی، یک نزاع و در یک جهت، بحث هست و آن نزاع هم فقط کبروی است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

الف: در صلات مع الوضوء- مأمور به به امر واقعی اوّلی ۱۰۳]- یک نزاع کبروی وجود دارد که ارتباطی به مفاد و مضمون دلیل

ندارد و آن بحث در رابطه با حکم عقلی است که:

مولا فرموده بود صلات مع الوضوء را اتیان نمائید، عبد هم امتثال کرد، و در آن نماز، نقصی هم نیست لکن نزاع کبروی ما در حکم عقل است که آیا آن صلات، کافی و مجزی هست یا اینکه باید تکرار شود و نزاع مذکور چندان اهمّیّتی ندارد و جز بعضی ۱۰۴] از عامّه، مخالفی در مسئله وجود ندارد.

ب: در صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری ۱۰۵]- دو بحث مطرح است:

۱- یک نزاع، مربوط به صغرا و مفاد دلیل نماز مع التیمّم هست که: باید بررسی نمود، دلیل دالّ بر مشروعیّت نماز مع التیمّم برای آن نماز، چقدر ارزش قائل است؟ آیا صلات مع التیمّم مانند صلات مع الوضوء، وافی به تمام مصالح است یا اینکه به اندازه صلات مع الوضوء نمی‌تواند مصلحت ملزمه را تأمین کند بدیهی است که نزاع مذکور، صغروی است.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۱۷

ثالثها: الظّاهر أنّ الإجزاء- هاهنا- بمعناه لغة، و هو الکفایة، و إن کان یختلف ما یکفی عنه، فإنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعیّ یکفی، فیسقط به التّعبّد به ثانیا، و بالأمر الاضطراری أو الظّاهری الجعلی، فیسقط به القضاء، لا أنّه یکون- هاهنا- اصطلاحا، بمعنی إسقاط التّعبّد أو القضاء، فإنّه بعید جدّا [۱].

۲- بعد از آنکه مفاد دلیل، مشخّص شد که مثلا صلات مع التیمّم مانند صلات مع الوضوء هست و نقصی ندارد، بحث کبروی مطرح می‌شود که: آیا آن نماز وافی به تمام مصلحت، اقتضاء «علّیّت» برای اجزا دارد یا نه که نزاع اخیر، کبروی و مانند نزاع در باب صلات مع الوضوء می‌شود.

قوله: «فافهم»[۱۰۶].

شاید اشاره به این است که: منافاتی ندارد که یک عنوان، مورد بحث واقع شود لکن بعضی از مصادیق آن عنوان از دو نظر قابل نزاع باشد و بعضی از مصادیقش از یک جهت، قابل بحث باشد، در بعضی از جهات آن فقط نزاع کبروی مطرح باشد و در بعضی از مصادیق، هم نزاع صغروی مطرح باشد و هم نزاع کبروی و دلیلی نداریم که در تمام مصادیق یک عنوان فقط از یک جهت باید نزاع و بحث باشد.

امر سوّم مقصود از کلمه «اجزا» چیست؟

اشاره

-[۱]

۱- اسقاط التعبد:

یعنی عمل اتیان‌شده به نحوی است که عهده مکلّف را از تکلیف، خارج نموده و تعبّد ثانوی، لازم نیست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۱۸

۲- اسقاط القضاء:

بعضی دیگر گفته‌اند معنای «اجزا» این است که: قضا را از عهده انسان، ساقط می‌کند و تکرار عمل در خارج از وقت لازم نیست.
نظر مصنّف رحمه اللّه: معنای کلمه اجزا از نظر لغت، عبارت از «کفایت» می‌باشد، فلان عمل، مجزی هست یعنی کافی است، در اوّل رساله‌های علمیّه هم نوشته شده عمل به این رساله، مجزی می‌باشد یعنی عمل به آن کفایت می‌کند منتها باید دید «ما یکفی عنه» آن چیست؟
«ما یکفی عنه» به اعتبار موارد و مصادیق، مختلف است.
اگر شما درباره صلات مع الوضوء- مأمور به به امر واقعی اوّلی- بحث نموده و گفتید صلات مع الوضوء، کافی است، معنایش این است که لازم نیست آن نماز، ثانیا تکرار شود و آن تکلیف، ثانیا گریبان‌گیر شما نیست پس معنای کفایت صلات مع الوضوء، این است که: «الصّلاة مع الوضوء کاف عن التّعبّد به ثانیا.»
امّا اگر گفتید صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری ۱۰۷]- کافی است معنای کفایتش این نیست که: کافی از اتیان مجدّد نماز مع التیمّم است بلکه معنایش این است که:
صلات مع التیمّم، کافی از اتیان صلات مع الوضوء در خارج از وقت است- حتّی اگر خارج از وقت، واجد الماء گشتید لزومی ندارد نماز مع الوضوء قضا و تکرار شود.
نتیجه: معنای کفایت به اعتبار موارد و مصادیق، مختلف است اگر گفتیم صلات مع الوضوء، کافی است، کفایتش به‌معنای اسقاط تعبّد ثانی است و چنانچه بگوئیم صلات مع التیمّم کافی است کفایتش به این معنا است که لزوم ندارد حتّی وقتی واجد الماء شدید- در خارج وقت- آن را قضا نمائید. پس اصل لغت اجزا در تمام موارد به‌معنای کفایت است منتها «ما یکفی عنه» در موارد مختلف، تفاوت می‌کند.
إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۱۱۹
رابعها: الفرق بین هذه المسألة، و مسألة المرّة و التّکرار، لا یکاد یخفی، فإنّ البحث،- هاهنا- فی أنّ الإتیان بما هو المأمور به یجزی عقلا، بخلافه فی تلک المسألة، فإنّه فی تعیین ما هو المأمور به شرعا بحسب دلالة الصّیغة بنفسها، أو بدلالة[۱۰۸] أخری ۱۰۹]. نعم کان التّکرار عملا موافقا لعدم الإجزاء لکنّه لا بملاکه [۱].

امر چهارم چه تفاوتی بین بحث «اجزا» و «بحث مرّه و تکرار» هست؟

اشاره

[۱]- سؤال: آیا بحث «اجزا» و بحث «مرّه و تکرار» هرکدام بحث مستقل و جداگانه هستند؟
بحث ما در باب مرّه و تکرار، این بود که آیا صیغه امر دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار و یا هیچ‌کدام؟
آیا می‌توان گفت بحث اجزا هم همان بحث مرّه و تکرار است یعنی: کسی که می‌گوید اتیان مأمور به مکفی است، منظورش این است که اتیان یک مرتبه، کافی است و کسی که می‌گوید مجزی نیست، مرادش این است که باید مأمور به مستمرا و مکرّرا واقع شود؟

جواب: خیر، زیرا: ۱- بحث ما در «مرّه و تکرار» در تشخیص اصل مأمور به و دلالت صیغه امر بود امّا در بحث اجزا، نزاعی در تشخیص مأمور به نداریم بلکه مأمور به مشخّص است و بحث می‌کنیم آیا اتیان به مأمور به که مشخّص و معیّن است

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۲۰

و هکذا الفرق بینها و بین مسألهٔ تبعیّهٔ القضاء للأداء، فإنّ البحث فی تلک المسألهٔ فی دلالهٔ الصّیغهٔ علی التّبعیّهٔ و عدمها، بخلاف هذه المسألهٔ؛ فإنّه- کما عرفت- فی أنّ الإتیان بالمأمور به یجزی عقلا عن إتیانه ثانیا أداء أو قضاء، أو لا یجزی، فلا علقهٔ بین المسألهٔ و المسألتین أصلا [۱].

کفایت می‌کند یا نه پس: بحث در باب مرّه و تکرار، نزاع در یک امر متقدّم بر مسأله اجزا هست.

۲- نزاع در باب مرّه و تکرار، مربوط به لفظ- مفاد هیئت افعل بود- امّا در بحث اجزا، نزاع در امر «عقلی» است که آیا اتیان به مأمور به از نظر عقل، مجزی است یا نه؟

آری کسانی که در مسأله قبل، قائل به تکرار شدند با کسانی که در بحث فعلی، قائل به عدم اجزا هستند از نظر «عمل» مانند یکدیگر می‌باشند، فرضا قائل به تکرار، معتقد است باید پیوسته، نماز مع الوضوء را اتیان نمود و قائل به عدم اجزا هم، چنان عقیده‌ای دارد که صورت ظاهرشان متّحد است لکن ملاکشان مختلف است. فرضا ده نماز مع الوضوء می‌خوانیم، قائل به عدم اجزا نمی‌گوید مأمور به، ده نماز است بلکه او معتقد است مأمور به، نماز مع الوضوء است لکن اتیان به مأمور به مجزی نیست باید صلات مع الوضوء، تکرار شود امّا قائل به تکرار می‌گوید: ده نماز بخوان زیرا مأمور به ده نماز است و هیئت امر، دالّ بر تکرار است.

خلاصه: هیچ ارتباطی بین مسأله «مرّه و تکرار» و بحث «اجزا» وجود ندارد.

فرق مسئله «اجزا» با بحث «تبعیّت قضا للاداء»[۱۱۰] چیست؟

[۱]- بحثی در فقه یا اصول، مطرح است که آیا قضا، نیاز به امر جدید دارد یا اینکه تابع ادا هست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۲۱

إذا عرفت هذه الأمور، فتحقیق المقام یستدعی البحث و الکلام فی موضعین:

الأوّل: إنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی- بل بالأمر الاضطراری أو الظّاهری أیضا- یجزی عن التّعبّد به ثانیا؛ لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقهٔ الأمر بإتیان المأمور به علی وجهه، لاقتضائه التّعبّد به ثانیا [۱].

معنای تبعیّت، این است که: همان امر به ادا، دلالت بر لزوم قضا در خارج از وقت می‌کند.

بعضی فرموده‌اند: قضا، ارتباطی به ادا ندارد بلکه نیازمند به امر جدید است و اگر امر جدیدی در باب قضا نباشد، اصلا قضا وجود ندارد.

آیا مسأله تبعیّت قضا، للاداء- یا عدم تبعیّت آن- همین مسئله اجزا هست که اکنون محلّ بحث ما می‌باشد؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: آن دو مسئله، ارتباطی به یکدیگر ندارد و عمده جهت اختلاف در این است که:

در بحث اجزا نزاع در یک امر عقلی است که آیا اتیان به مأمور به از نظر عقل، مجزی است یا نه امّا در مسأله تبعیّت، نزاع، مربوط به «لفظ» است که آیا آن امری [۱۱۱] که ادا را واجب نموده، دلالت لفظی دارد که اگر مکلّف، مأمور به را در ظرف خودش انجام

نداد در خارج از وقت انجام دهد یا دلالت ندارد؟

جمع‌بندی: هیچ ارتباطی بین مسئله «اجزا» و «تبعیّت قضا، للاداء»- و یا عدم تبعیّت- وجود ندارد.

[۱]- تاکنون مقدّماتی را در بحث اجزا، بیان کردیم، اینک برای اینکه تحقیقی در بحث اجزا کرده باشیم، در دو موضع بحث مذکور را ادامه می‌دهیم.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۲۲

[تحقیقی در بحث اجزا، در دو موضع

موضع اوّل قیاس هر مأمور به ۱۱۲]، نسبت به امر خودش از نظر اجزا

در این بخش، هر مأمور به را نسبت به امر خودش مقایسه نموده و می‌گوئیم: آیا اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی کافی است یا نه، یعنی اگر مولا بفرماید در حالت اختیار، نماز را با طهارت مائیّه بخوانید و مکلّف هم امتثال نمود، آیا لازم است ثانیا نماز مع الوضوء را تکرار کنیم یا نه به عبارت دیگر: وقتی مأمور به با تمام خصوصیّات و شرائط معتبره، اتیان شد باز هم حالت انتظار، مطرح است و باید همان نماز را مجددا خواند یا همان نماز مع الوضوء، کفایت می‌کند؟

و همچنین اتیان مأمور به به امر اضطراری ۱۱۳] را نسبت به امر خودش سنجیده و می‌گوئیم اگر مولا فرمود: در حالت فقدان آب، نماز را با تیمّم بخوانید و مکلّف هم نماز را با خصوصیّات معتبره، اتیان نمود باز هم همان نماز، لازم است تکرار شود یا همان کافی است؟

خلاصه: بحث ما در موضع اوّل، این است که هر مأمور به را نسبت به امر خودش بسنجیم و بحث در اجزا و کفایتش بکنیم.

پاسخ مسئله را در موضع اوّل، عقل بیان نموده و به نحو استقلال، حکم به اجزا و کفایت نموده زیرا کسی که مأمور به را با شرائط معتبره‌اش اتیان کرد وجهی برای تکرار آن عمل وجود ندارد چون غرض مولا حاصل شده و با حصول غرض، امر او ساقط گشته و با سقوط امر، دیگری مفهومی برای امتثال مجدد باقی نمی‌ماند مثلا صلات مع الوضوء تا زمانی عنوان مأمور به داشت که امری به او تعلّق گرفته بود ولی هنگامی که مکلّف،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۲۳

نعم لا یبعد أن یقال: بأنّه یکون للعبد تبدیل الامتثال و التّعبد به ثانیا، بدلا عن التّعبد به أولا، لا منضمّا إلیه، کما أشرنا إلیه فی المسألة السّابقة، و ذلک فیما علم أنّ مجرّد امتثاله لا یکون علّة تامّة لحصول الغرض، و إن کان وافیا به لو اکتفی به، کما إذا أتی بماء أمر به مولاه لیشربه، فلم یشربه بعد، فإنّ الأمر بحقیقته و ملاکه لم یسقط بعد، و لذا لو أهرق الماء و اطّلع علیه العبد، وجب علیه إتیانه ثانیا، کما إذا لم یأت به أوّلا، ضرورة بقاء طلبه ما لم یحصل غرضه الدّاعی إلیه، و إلا لما أوجب حدوثه، فحینئذ، یکون له الإتیان بماء آخر موافق للأمر، کما کان له قبل إتیانه الأوّل بدلا عنه [۱].

مأمور به را با شرائط معتبره، اتیان نمود، غرض مولا حاصل شد و امر او ساقط گشت و در نتیجه «امری» وجود ندارد تا اینکه صلات مع الوضوء، مأمور به باشد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه مطلبی را در امر هشتم- بحث مرّه و تکرار- تحت عنوان «و التحقیق انّ قضیّة الاطلاق انّما هو ...» بیان کردند و اینک با عبارات دیگر، تکرار نموده‌اند که ما چنین بیان می‌کنیم:

۱- مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض مولا- نیست: گاهی از اوقات، آن چیزی که باعث امر مولا می‌شود، این است که مولا- یک مرتبه و یک مرحله به غرض خود، نزدیک شود مثلا مولائی به عبد خود دستور می‌دهد که برایش آب حاضر کند و هدف نهائی او، این است که از آن آب بنوشد، در مثال مذکور، دو غرض برای مولا- تصوّر می‌شود: الف: غرض نهائی از اتیان ظرف آب «شرب» می‌باشد و بدیهی است که به مجرّد اینکه عبد، ظرف آب را برای مولا حاضر کند، هدف نهائی مولا حاصل نمی‌شود بلکه در صورتی غرض اقصا، حاصل می‌شود که مولا از آن آب بنوشد. ب: غرض دیگر مولا تمکّن و دسترسی به آب بود لکن هدف مذکور، غرض اصلی نیست.

در مثال و فرض مذکور هنگامی که عبد، امتثال کرد و آب را در اختیار مولا قرار داد ولی او هنوز از آن، استفاده نکرده، بعید نیست که عبد بتواند امتثال اوّل را مبدّل به امتثال ثانی بکند- بدون اینکه امتثال ثانی، لازم باشد- و ظرف آب دیگری را در اختیار مولا

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۱۲۴

قرار دهد. بدیهی است که با امتثال اوّل، امر مولا ساقط شد لکن ملاک امر- رفع عطش مولا- هنوز باقی است و شاهد بقاء ملاک امر، این است که: اگر قبل از رفع عطش مولا، آن آب، روی زمین ریخت و او موفّق نشد رفع عطش نماید و عبد هم ناظر بر قضیّه بود، آیا لازم است که امر دیگری از مولا- صادر شود تا رفع عطش کند یا اینکه باز هم ملاک امر اوّل، باقی است و عبد، موظّف است ظرف آب دیگری برای مولای خود حاضر کند؟

بدیهی است که از نظر عقل، عبد موظّف است با اینکه امر ثانی از ناحیه مولا صادر نشده، ظرف دوّمی برای او حاضر نماید و همین مطلب، دلیل بر بقاء ملاک امر است لذا نتیجه می‌گیریم که گرچه با آوردن ظرف اوّل، امر مولا ساقط شده ولی ملاک و حقیقت امر باقی است.

نتیجه: در مواردی که مجرد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض مولا نیست، عبد می‌تواند امتثال اوّل را به امتثال ثانی مبدّل کند لکن نکته‌ای را مصنّف در بحث فعلی بیان کرده‌اند که در بحث قبل به آن اشاره ننموده‌اند که:

در فرض مذکور، تبدیل امتثال، جائز است لکن «انضمام» جائز نیست یعنی عبد نمی‌تواند یک ظرف دیگر، کنار ظرف اوّل قرار دهد به نحوی که مجموعا امتثال واحد شناخته شود[۱۱۴] لکن به‌نظر ما- استاد معظّم- فرقی بین تبدیل امتثال و انضمام، وجود ندارد زیرا اگر ملاک و حقیقت امر، باقی هست چه مانعی دارد که عبد بتواند ظرف دوّم را هم نزد مولا بگذارد و مجموع آن را امتثال واحد قرار دهد، همان‌طور که از ابتدا می‌توانست به‌جای یک ظرف، دو ظرف آب در اختیار مولا قرار دهد.

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۱۲۵

نعم فیما کان الإتیان علّة تامّة لحصول الغرض، فلا یبقی موقع للتّبدیل، کما إذا أمر بإهراق الماء فی فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم یعلم أنّه من أیّ القبیل، فله التّبدیل باحتمال أن لا یکون علّة، فله إلیه سبیل، و یؤیّد ذلک- بل یدلّ علیه- ما ورد من الرّوایات فی باب إعادة من صلّی فرادی جماعة، و أنّ اللّه تعالی یختار أحبّهما إلیه [۱].

---

[۱]- ۲: مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی می‌باشد: مثلا امر مولا، این بود که «برای رفع عطش، جرعه‌ای آب در دهان من بریز» و عبد هم امتثال نمود در این صورت، نه محلّی برای تبدیل امتثال باقی است نه برای انضمام.

۳: اگر برای عبد، مشخّص نبود که مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض مولا- هست یا نه در این صورت، تبدیل امتثال جائز است «فله التّبدیل باحتمال ان لا یکون علّة فله الیه سبیل.»

صرف احتمال اینکه غرض اقصا حاصل نشده، همین کفایت در جواز تبدیل امتثال می‌کند زیرا امر دائر بین این هست که امتثال ثانی، لغو باشد- بدون اینکه اثر سوئی برآن مترتّب گردد- یا اینکه امتثال ثانی هم صلاحیّت برای اطاعت امر مولا داشته باشد و در

دوران بین لغویّت و صلاحیّت امتثال، مانعی برای تبدیل امتثال وجود ندارد.

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه در پایان موضع اوّل، مؤیّد[۱۱۵] بلکه دلیلی برای تبدیل امتثال ذکر کرده‌اند که: مستفاد از بعضی روایات ۱۱۶]، این است که اگر کسی نمازش را فرادا خواند و سپس

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۲۶

الموضع الثّانی: و فیه مقامان: المقام الأوّل: فی أنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری، هل یجزی عن الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی ثانیا[۱۱۷][۱۱۸]، بعد رفع الاضطرار فی الوقت إعادة، و فی خارجه قضاء، أو لا یجزی؟ تحقیق الکلام فیه یستدعی التّکلم فیه تارة فی بیان ما یمکن أن یقع علیه الأمر الاضطراری من الأنحاء، و بیان ما هو قضیّة کلّ منها من الإجزاء و عدمه، و أخری فی تعیین ما وقع علیه [۱].

نماز جماعت، تشکیل شد، می‌تواند همان نماز را به جماعت بخواند و بعد از آنکه نماز را به جماعت خواند هرکدام از آن دو نماز که نزد خداوند متعال، محبوب‌تر باشد، پروردگار جهان، همان را انتخاب می‌کند و چه‌بسا که نماز فرادا از باب اینکه در آن، عجب و ریا نیست، محبوب‌تر باشد.

موضع دوّم

اشاره

[۱]- در موضع دوّم در دو مقام، بحث می‌کنیم:

مقام اوّل آیا اتیان مأمور به، به امر اضطراری، مکفی از مأمور به، به امر واقعی اوّلی هست؟

اشاره

بحث ما در مقام اوّل، این است که: آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، کفایت از اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی- امر واقعی اختیاری- می‌کند یا نه؟ مثلا کسی که فاقد الماء بود [

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۲۷

فاعلم أنّه یمکن أن یکون التّکلیف الاضطراری فی حال الاضطرار، کالتّکلیف الاختیاری فی حال الاختیار، وافیا بتمام المصلحة، و کافیا فیما هو المهمّ و الغرض، و یمکن أن لا یکون وافیا به کذلک، بل یبقی منه شیء أمکن استیفاؤه أو لا یمکن. و ما أمکن کان بمقدار یجب تدارکه، أو یکون بمقدار یستحبّ [۱].

و نمازش را با تیمّم خواند سپس واجد الماء شد، آیا لازم است نماز مع الوضوء را اداء- در وقت- یا قضاء- در خارج از وقت- اتیان کند یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا صلات مع التیمّم، مانع اعاده و قضا می‌شود یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: بررسی و تحقیق درباره مقام اوّل، استدعا دارد که در دو جهت بحث کنیم، یک جهت در مقام ثبوت و بحث دیگر در مقام اثبات است.

۱- بحث مقام ثبوتی، این است که ببینیم احتمالات و تصوّراتی که درباره امر اضطراری- مأمور به به امر اضطراری- وجود دارد

كدام است و نتيجه هر احتمال از نظر «اجزا» و عدم اجزا چيست؟

۲- بحثى هم در مقام اثبات بايد نمود كه دلالت و مفاد ادلّه امر اضطرارى با كدام‌يك از آن احتمالات، تطبيق مى كند.

[۱]- درباره مأمور به به امر اضطرارى و صلات مع التيمّم ۱۱۹] به ذكر چهار احتمال مى‌پردازيم:

الف: صلات مع التيمّم مانند صلات مع الوضوء، وافى به تمام مصلحت و غرض مولا- هست، فرضا اگر نماز مع الوضوء، داراى صددرجه، مصلحت لازم الاستيفاء باشد، نماز مع التيمّم هم، همان مصلحت را دارد و كسى كه فاقد الماء هست و با تيمّم، نماز مى‌خواند، عمل او داراى صددرجه، مصلحت هست بدون اينكه نقصانى داشته باشد.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۲۸

ب: احتمال دوّم، اين است كه مأمور به به امر اضطرارى، وافى به تمام مصلحت مأمور به به امر واقعى اوّلى نباشد به عبارت ديگر: محتمل است كه صلات مع التيمّم، وافى به تمام مصلحت ملزمه نباشد بلكه قسمتى از مصلحت آن، باقى مى‌ماند كه فرض مذكور- ب- خود به دو قسم، تقسيم مى‌شود:

۱- آن مقدار از مصلحتى كه باقى مانده، قابل تدارك و جبران نيست، فرضا كسى كه فاقد الماء بود و نمازش را با تيمّم خواند، پنجاه درصد از مصلحت را استيفا نمود سپس در خارج از وقت- يا حتّى در وقت- دسترسى به آب پيدا كرد، در اين صورت، اتيان الصلات مع الوضوء، آن مصلحت باقى‌مانده را جبران نمى‌كند. فرضا كسى كه تشنه است ولى مقدارى آب شور براى رفع عطش به او داده‌اند و او هم نوشيده و مقدارى رفع عطش كرده است سپس براى او آب گوارا حاضر كنند ولى او اصلا تمايلى به نوشيدن آب نداشته باشد، در اين صورت، محلّى باقى نمانده كه غرض آن فرد به‌وسيله آب گوارا تدارك شود.

۲- اگر آن مقدار مصلحتى كه باقى مانده، قابل تدارك و جبران باشد، خود، داراى دو صورت است:

الف: مصلحت باقى‌مانده، واجب الاستيفاء هست مثل اينكه فرضا كسى نماز را با تيمّم خواند و پنجاه درصد از مصلحت را استيفا نمود سپس واجد الماء شد در اين صورت بايد با اتيان صلات مع الوضوء، پنجاه درصد باقى‌مانده از مصلحت را استيفا نمايد.

ب: مصلحت باقى‌مانده واجب الاستيفاء نيست: فرضا كسى نمازش را با تيمّم خواند و نود درصد از مصلحت را استيفا نمود سپس كه واجد الماء شد، لزومى ندارد ده درصد، مصلحت باقى‌مانده را استيفا نمايد بلكه استيفاء مصلحت باقى‌مانده، مستحب است.

تاكنون چهار احتمال در مسئله، بيان نموده‌ايم و اينك بايد ديد نتيجه هر احتمال از نظر اجزا و عدم اجزا چيست؟

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۱۲۹

و لا يخفى أنّه إن كان وافيا به فيجزى، فلا يبقى مجال أصلا للتّدارك، لا قضاء و لا إعادة [۱].

نتيجه احتمالات چهارگانه مذكور از نظر اجزا و عدم اجزا چيست؟

[۱]- ۱: اگر صلات مع التيمّم ۱۲۰]، مانند صلات مع الوضوء، وافى به تمام مصلحت و غرض مولا باشد و عبد هم- در حالت فقدان آب- آن را اتيان كند، او تمام و صددرجه مصلحت نماز مع الوضوء را استيفا نموده و در نتيجه، نماز او نقصى ندارد لذا مجالى براى عدم اجزا، وجود ندارد گرچه در وقت يا خارج از وقت، تمكّن از آب پيدا كند.

سؤال: آيا در اوّل وقت، جايز است كه عبد، مبادرت به اتيان نماز مع التيمّم نمايد يا اينكه لازم است تا آخر وقت، صبر كند چنانچه تمكّن از آب، پيدا نكرد، مبادرت به اتيان مأمور به نمايد؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه پاسخ مسئله را بعد از چند سطر، چنين بيان كرده‌اند كه: «و اما تسويغ البدار او ايجاب الانتظار فى الصّورة الاولى فيدور مدار كون العمل بمجرّد الاضطرار مطلقا او بشرط الانتظار او مع اليأس عن طرو الاختيار ذا مصلحة و وافيا بالغرض.»

برای سهولت امر، ترتیب متن کتاب را رعایت نمی‌کنیم و فعلا به بیان پاسخ سؤال مذکور- جواز یا عدم جواز بدار- می‌پردازیم که: باید بررسی نمود که: صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- که وافی به تمام مصلحت و غرض مولا- هست، دارای چه خصوصیّات و در چه حالی، وافی به تمام مصلحت هست که مسئله، دارای سه صورت می‌باشد:

الف: صلات مع التیمّم، نسبت به کسی فاقد الماء هست به‌طور کلّی، وافی به تمام

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۳۰

و کذا لو لم یکن وافیا، و لکن لا یمکن تدارکه، و لا یکاد یسوغ له البدار فی هذه الصّورهٔ إلا لمصلحهٔ کانت فیه، لما فیه من نقض الغرض، و تفویت مقدار من المصلحهٔ، لو لا مراعاهٔ ما هو فیه من الأهم، فافهم.

لا یقال: علیه، فلا مجال لتشریعه و لو بشرط الانتظار، لا مکان استیفاء الغرض بالقضاء.

فإنّه یقال: هذا کذلک، لو لا المزاحمهٔ بمصلحهٔ الوقت [۱].

مصلحت هست یعنی گرچه بداند یک ساعت بعد، واجد الماء می‌شود و مأیوس از دسترسی به آب نیست، در این صورت، برای او جائز است که مبادرت به اتیان صلات مع التیمّم نماید- البته به‌شرط دخول در وقت.

ب: مکلّف باید تا آخر وقت در حالت انتظار، بسر ببرد، اگر دسترسی به آب، پیدا نکرد آن‌وقت، مبادرت به نماز مع التیمّم کند و اتیان الصّلات به نحو مذکور، نسبت به او وافی به تمام مصلحت است که در فرض مذکور در اوّل وقت، جائز نیست به اتیان مأمور به، مبادرت نماید، به‌جای جواز «بدار» وجوب «انتظار» مطرح است.

ج: در اوّل وقت برای مکلّف، دو حالت متصوّر است: یکی اینکه از اوّل دخول وقت، مأیوس است که حتّی تا پایان وقت نماز، متمکّن از آب شود، در فرض مذکور، صلات مع التیمّم در همان اوّل وقت، وافی به تمام مصلحت هست. و فرض دیگرش این است که: مکلّف از دسترسی به آب مأیوس نیست بلکه رجاء تمکّن از آب را دارد که در فرض مزبور در اول وقت، مبادرت به اتیان نماز، جائز نیست.

جمع‌بندی: احتمال اوّل از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» جمعا دارای چهار صورت بود.

[۱]- ۲: صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- وافی به تمام مصلحت صلات مع الوضوء- مأمور به به امر واقعی اوّلی- نیست به نحوی که اگر صلات مع التیمّم، اتیان شد و بعد از آن، مکلّف، تمکّن از آب پیدا کرد و تصمیم گرفت نمازش را مع الوضوء بخواند،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۳۱

آن مصلحت باقی‌مانده، قابل استیفا نباشد، در فرض مذکور هم باید قائل به اجزا بشویم زیرا راهی برای امکان تدارک مصلحت باقی‌مانده، وجود ندارد لذا اعاده و قضا هم اثری ندارد پس در فرض دوّم هم باید قائل به اجزا شد.

سؤال: حکم مسئله، از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب: برای مکلّف، جائز نیست که مبادرت به خواندن نماز مع التیمّم کند زیرا اگر نماز را با تیمّم خواند، نه تمام مصلحت را استیفا نموده و نه راهی برای استیفا و تدارک مصلحت باقی‌مانده، وجود دارد لذا او باید در حالت انتظار بسر برد، چنانچه تا آخر وقت، دسترسی به آب پیدا نکرد، نمازش را با تیمّم بخواند.

قوله: «لا- یکاد یسوغ له البدار فی هذه الصورهٔ الا- لمصلحهٔ کانت فیه لما فیه من نقض الغرض و تفویت مقدار من المصلحهٔ لو لا مراعات ما فیه من الاهم فافهم.»[۱۲۱]

در فرض دوّم «بدار» جائز نیست مگر اینکه نفس «بدار» دارای مصلحت باشد. البته باید قیدی هم به آن، اضافه نمود که: مصلحت

بـدار بتوانـد مصـلحت باقی‌مانده را جبران نماید و الا اگر مصـلحت بدار نتواند مصلحت باقی‌مانده را جبران کند «بدار» جائز نیست مگر در آخر وقت.

اشکال: طبق احتمال دوّم، نه تنها بـدار، جائز نیست بلکه صـلات مع التیمّم حتّی در آخر وقت، مشـروعیّت ندارد زیرا شـما می گوئید آن صـلات، وافی به تمام غرض نیست و با اتیان آن، مصـلحت باقی‌مانـده‌اش امکان استیفا هم ندارد پس چرا شارع مقدّس، صـلات مع التیمّم را مشروع نموده؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۳۲

و أمّا تسویغ البـدار أو إیجاب الانتظار فی الصّورهٔ الأولی، فیدور مدار کون العمل- بمجرّد الاضـطرار مطلقا، أو بشـرط الانتظار، أو مع الیأس عن طروّ الاختیار- ذا مصلحهٔ و وافیا بالغرض [۱].

و إن لم یکن وافیا، و قـد أمکن تـدارک الباقی فی الوقت، أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت، فإن کان الباقی ممّا یجب تـدارکه فلا یجزی، بـل لاـ بـد من إیجاب الإعادهٔ أو القضاء، و إلا فیجزی، و لا مانع عن البـدار فی الصّورتین، غایـهٔ الأمر یتخیّر فی الصّورهٔ الأولی بین البـدار و الإتیان بعملین: العمل الاضـطراری فی هذا الحال، و العمل الاختیاری بعد رفع الاضـطرار أو الانتظار، و الاقتصار بإتیان ما هو تکلیف المختـار، و فی الصّورهٔ الثّانیـهٔ یتعین علیه البـدار و یسـتحب اعـادته [یتعیّن علیه اسـتحباب البـدار و اعـادته [۱۲۲] بعد طروّ الاختیار هذا کلّه فیما یمکن أن یقع علیه الاضطراری من الأنحاء [۲].

جواب: شـما تمام محاسـبات را نسبت به نماز مع التیمّم- مأمور به به امر اضـطراری- ننمائید زیرا مسئله «وقت»، تمام مصالح را تحت الشعاع قرار می‌دهد و اگر مسأله‌ای به نام «وقت» مطرح نباشد، اصلا موضوع اضطرار، مفهومی پیدا نمی کند.

آیا می‌توان گفت کسـی که فعلا تمکّن از آب نـدارد نمازش را نخوانـد، بعـدا که واجـد الماء شد، تمام نمازهای خود را قضا کند؟ خیر، زیرا مصلحت رعایت وقت از اهمّ مسائل است، پس با اینکه صلات مع التیمّم، وافی به تمام مصلحت نیست و در صورت اتیان، امکان استیفاء مصـلحت باقی‌مانـده، وجود نـدارد مع ذلک بر مکلّف، واجب است که در وقت، نمازش را مع التیمّم بخواند به نحوی که بیان کردیم.

[۱]- برای سهولت امر، توضیح عبارت مذکور را همراه با احتمال اوّل از احتمالات چهارگانه بیان کردیم.

[۲]- ۳: فرض دیگر، این است که صلات مع التیمّم، وافی به تمام مصلحت نباشد

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۳۳

لکن مصلحت باقی‌مانده- در صورت اتیان مأمور به- هم «امکان»[۱۲۳] استیفا دارد و هم دارای «لزوم» استیفا هست، فرضا صلات مع التیمّم، دارای پنجاه درجه، مصلحت هست لکن پنجاه درجه، مصلحت باقی‌مانده، امکان و لزوم استیفا دارد.

بـدیهی است که در فرض مـذکور باید قائل به عدم اجزا شد و لازم است که مکلّف در وقت یا خارج از وقت نمازش را مع الوضوء بخواند.

سؤال: حکم مسئله از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب: مکلّف، بین دو امر، مخیّر است: الف: ابتـداء نمازش را مع التیمّم بخوانـد، چنانچه در وقت، واجد الماء شد آن را اعاده نماید و اگر در خارج از وقت، تمکّن از آب پیـدا کرد آن را قضا نمایـد. ب: ابتـداء مبادرت به خوانـدن نماز مع التیمّم ننماید بلکه تا آخر وقت، منتظر بماند تا عذرش برطرف شود و فقط مأمور به- فرضا یک نماز- را اتیان نماید.

۴: آخرین فرض، این است که: صـلات مع التیمّم، وافی به تمام مصـلحت نباشد لکن مصـلحت باقی‌مانده گرچه «امکان» استیفا دارد لکن «لزوم» استیفا نـدارد فرضا صـلات مع التیمّم، نود درصـد از مصـلحت را تأمین می کنـد امّا مصـلحت باقی‌مانده‌اش گرچه ممکن

الاستیفاء هست امّا وجوب استیفا هم ندارد.

در فرض مذکور باید قائل به اجزا شد زیرا صلات مذکور، نقصانی ندارد و چنانچه بعدا واجد الماء شد اعاده و قضا هم لازم نیست.

سؤال: حکم مسئله از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب: قوله: «و فی الصّورة الثانیة یتعیّن علیه البدار و یستحبّ اعادته [یتعین علیه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۴

و أمّا ما وقع علیه فظاهر إطلاق دلیله، مثل قوله تعالی «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً»* و قوله علیه السّلام: (التّراب أحد الطّهورین) و: (یکفیک عشر سنین) هو الإجزاء، و عدم وجوب الإعادة أو القضاء، و لا بدّ فی إیجاب الإتیان به ثانیا من دلالة دلیل بالخصوص. و بالجملة: فالمتّبع هو الإطلاق لو کان، و إلا فالأصل، و هو یقتضی البراءة من إیجاب الإعادة، لکونه شکّا فی أصل التّکلیف، و کذا عن إیجاب القضاء بطریق أولی [۱].

استحباب ۱۲۴] البدار و اعادته بعد طروّ الاختیار.»

مانعی برای مکلّف، تصوّر نمی‌شود که در اوّل وقت، مبادرت به خواندن نماز نماید منتها بعد از آنکه واجد الماء شد، تکرار نماز برایش مستحب است.

تذکّر: معنای کلمه «یتعیّن» در عبارت مذکور، این نیست که «بدار» واجب و متعیّن هست بلکه بدار، جائز است.

یادآوری: بحث ۱۲۵] ما در مقام ثبوت با بیان چهار احتمال و تعیین هریک از احتمالات از نظر «اجزا» و جواز یا عدم جواز «بدار» پایان پذیرفت و اکنون باید بحث مذکور را در مقام اثبات ادامه دهیم تا مشخّص شود، مقتضای ادلّه چیست.

آیا مقتضای ظواهر ادلّه اوامر اضطراری «اجزا» هست؟

[۱]- بحث قبلی ما این بود که: آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی هست یا نه. از نظر مقام ثبوت، چهار احتمال برای آن، تصوّر نمودیم و نتیجه آن احتمالات از نظر «اجزا» مختلف بود. اینک در مقام اثبات باید بررسی کنیم که: آیا ظواهر ادلّه اوامر اضطراری مقتضی اجزا هست یا نه. به عبارت دیگر:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۵

آیا ظواهر ادلّه مشروعیّت صلات مع التیمّم، مقتضی اجزا هست به نحوی که اعاده و قضا، لازم نباشد یا اینکه مقتضی عدم اجزا هست.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: ابتداء باید به اطلاقات ادلّه تیمّم ۱۲۶]، رجوع کرد که بعضی از آن ادلّه، عبارتند از:

۱- ... و ان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لمستم النّساء «فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً ...»[۱۲۷].

۲- عن ابی جعفر علیه السّلام قال: «انّ التیمّم احد الطّهورین».[۱۲۸]

۳- ... انّ النّبیّ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: «یا ابا ذر یکفیک الصعید عشر سنین»[۱۲۹]. یعنی: اگر فرضا ده سال هم فاقد الماء باشید خاک هم مانند آب، عنوان «طهوریّت» دارد.

سؤال: آیا مقتضای ادلّه مذکور، این است که وقتی عذر انسان برطرف شد و حالت فقدان ماء به واجدیّت ماء، مبدّل گشت، همان صلات مع التیمّم که خوانده بودیم، کافی می‌باشد و نیازی به اعاده و قضا نیست؟

جواب: ظاهر اطلاق ۱۳۰] آیه شریفه، این است که اگر تمکّن از آب پیدا نکردید، وظیفه شما اتیان الصّلات مع التیمّم هست و بحثی از این ننموده که اگر بعدا واجد الماء شدید، وظیفه شما صلات مع الوضوء است و همچنین روایات مذکور[۱۳۱]، دلالتی ندارند که

اگر بعدا

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۳۶

تمکّن از آن پیدا کردید، آن صلاتی که با طهارت ترابیّه، اتیان شده مکفی نیست و باید اعاده و قضا شود لذا از اطلاق ادلّه مذکور، نتیجه می‌گیریم: وظیفه فردی که دسترسی به آب ندارد، اتیان الصّلات مع التیمّم هست، با اینکه ادلّه مذکور در مقام بیان وارد شده و مولا در صدد بیان وظیفه مکلّفین بوده، بحث و اشاره‌ای به قضا و اعاده ننموده لذا از طریق سکوت آن‌ها از جهت اعاده و قضا و اکتفا نمودن به همان صلات مع التیمّم، استفاده می‌کنیم که: «لا یجب علیکم الاداء و لا القضاء.»

اشکال: ممکن است کسی در اطلاق ادلّه مذکور، مناقشه نماید که: متکلّم و مولا فقط در مقام بیان وظیفه فعلی مکلّفین بوده که در صورت عذر، وظیفه آن‌ها اتیان الصّلات مع التیمّم است امّا اینکه بعد از رفع عذر، اعاده و قضا لازم نیست، در صدد بیانش نبوده در نتیجه نمی‌توان به اطلاقات مذکور، تمسّک کرد.

جواب: اگر نتوانستیم به ادلّه لفظیّه و اطلاقات، تمسّک نمائیم، به اصل عملی، رجوع می‌نمائیم، فرضا کسی فاقد الماء بود، نماز عصرش را با تیمّم خواند امّا یک ساعت به غروب مانده، واجد الماء شد در نتیجه شکّ نمود که آیا اعاده صلات مع الوضوء بر او واجب است یا نه؟ در فرض مذکور، مانعی از تمسّک به اصل برائت، وجود ندارد زیرا او شکّ در اصل تکلیف نموده و همان‌طور که در سائر شبهات وجوبیّه و شکّ در تکلیف می‌توانستیم به اصل برائت، رجوع کنیم در محلّ بحث هم به اصل برائت رجوع نموده و می‌گوئیم تکلیفی نسبت به صلات مع الوضوء- اعاده نماز- نداریم.

قوله: «و کذا عن ایجاب القضاء بطریق اولی.»

اگر مکلّف در خارج از وقت، تمکّن از آب پیدا کرد، در این صورت هم اصل برائت به طریق اولی ۱۳۲]، وجوب قضا- اتیان الصلاهٔ فی خارج الوقت- را برمی‌دارد لکن

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۳۷

نعم لو دلّ دلیله علی أنّ سببه فوت الواقع، و لو لم یکن هو فریضهٔ، کان القضاء واجبا علیه، لتحقّق سببه، و إن أتی بالغرض [بالفرض [۱۳۳] لکنّه مجرّد الفرض [۱].

مرحوم مشکینی فرموده‌اند[۱۳۴]: وجه اولویّت را نفهمیدیم و حق هم با ایشان هست.

نتیجه: اگر نتوانستیم به ادلّه لفظیّه، تمسّک کنیم به اصل عملی، رجوع می‌نمائیم و اصل مذکور، هم وجوب اعاده را برمی‌دارد و هم وجوب قضا را.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در مورد قضا به مطلبی اشاره نموده و در پایان هم فرموده‌اند: این مطلب، واقعیّتی ندارد و مجرّد فرض است.

بیان ذلک: در دلیل قضا چنین آمده: «اقض ما فات»، شما «فائت» را چگونه معنا می‌کنید؟

ظاهر «ما فات»، این است که: آن واجبی که از شما فوت شده، قضا کنید و در محلّ بحث واجبی از مکلّف، فوت نشده بلکه واجب و وظیفه او اتیان الصّلات مع التیمّم بود. او هم امتثال کرده است.

اگر کسی بگوید معنا و برداشت مذکور از دلیل قضا، صحیح نیست بلکه منظور، این است که: اگر «واقعی» از شما فوت شده باشد، گرچه آن «واقع»، واجب و وظیفه شما نبوده، باید آن «واقع» را قضا نمائید، در این صورت باید گفت: نماز مع الوضوء از مکلّف، فوت شده گرچه وظیفه او اتیان الصّلات مع الوضوء نبوده لکن چون تکلیف واقعی اوّلی او صلات مع الوضوء، بوده، لذا در خارج از وقت و تمکّن از آب باید نمازش را با وضو، قضا نماید.

جمع‌بندی: اگر چنان فرض و معنائی از جمله «اقض ما فات» بکنیم، لازم است در

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۸

المقام الثّانی ۱۳۵]: فی إجزاء الإتیان بالمأمور به بالأمر الظّاهری و عدمه. و التّحقیق: انّ ما کان منه یجری فی تنقیح ما هو موضوع التّکلیف و تحقیق متعلّقه، و کان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شطره، کقاعدة الطّهارة أو الحلّیّة، بل و استصحابهما فی وجه قوی، و نحوها بالنّسبة إلی کلّ ما اشترط بالطهارة أو الحلّیّة یجزی، فإنّ دلیله یکون حاکما علی دلیل الاشتراط، و مبیّنا لدائرة الشّرط، و أنّه أعمّ من الطّهارة الواقعیّة و الظّاهریّة، فانکشاف الخلاف فیه لا یکون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنّسبة إلیه یکون من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل [۱].

خارج از وقت، عمل را قضاء نمود لکن بدیهی است که این مطلب، مجرّد فرض می‌باشد و نمی‌توان چنان برداشت و استفاده‌ای از دلیل قضا نمود بلکه معنایش همان است که بیان کردیم.

مقام دوّم آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی از مأمور به، به امر واقعی اوّلی هست؟

اشاره

[۱]- بحث ما در مقام دوّم- که بسیار دقیق می‌باشد- مربوط به این است که: آیا اتیان مأمور به به امر «ظاهری» مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اولی هست یا نه ۱۳۶]؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۳۹

اوامر ظاهری، دارای دو شعبه هستند که یک شعبه آن‌ها مربوط به اصول عملیّه، مانند قاعده طهارت ۱۳۷]، قاعده حلّیّت و استصحاب ۱۳۸] طهارت و حلّیّت می‌باشد و شعبه دیگرش مربوط به امارات است مانند خبر واحد و بیّنه. اینک بحث مذکور را در شعبه اوّل و سپس در شعبه دوّم ادامه می‌دهیم که:

۱- در بخش اصول عملیّه، مانند قاعده طهارت، حلّیّت و استصحاب حلّیّت و طهارت، نظر مصنّف رحمه اللّه این است که: اتیان مأمور به به امر ظاهری، اقتضاء اجزا دارد یعنی: بعد از کشف خلاف، لزومی ندارد که عمل را اعاده- در وقت- و قضا- در خارج از وقت- نمود.

مثلا- اگر کسی نسبت به لباس خود، استصحاب طهارت یا قاعده طهارت، جاری نمود و در همان لباس، نماز خواند بعد از یک ساعت، متوجّه شد که لباسش متنجّس بوده در این فرض، اعاده یا قضا بر او لازم نیست و عملش مجزی ۱۳۹] است و دلیل و نکته‌اش را چنین بیان کرده‌اند که:

اصول عملیّه، مانند «کل شیء طاهر حتّی تعلم انّه قذر» که مفادش قاعده طهارت است و همچنین «کلّ شیء لک حلال» که مفادش قاعده حلّیّت است و همچنین «لا تنقض الیقین بالشک» که مفادش همان استصحاب و دلیل حجّیّت استصحاب می‌باشد، تمام آن‌ها ناظر بر ادلّه اوّلیّه هستند و جنبه توضیحی و تفسیری نسبت به ادلّه اولیّه دارند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۰

یعنی: ظاهر ادلّه اوّلیّه، مانند «لا صلاة الا بطهور»[۱۴۰] این است که شرط نماز، طهارت واقعی هست و بدون آن، صلات تحقّق پیدا نمی‌کند لکن بعد از آن به قاعده طهارت و ادلّه‌ای مانند آن، توجّه می‌کنیم، می‌بینیم قاعده طهارت، کانّ نظارت بر دلیل اولی- لا صلاة الا بطهور- دارد و در صدد توسعه آن هست و معنای توسعه، این است که:

گرچه ظاهر دلیل اوّلی، این است که طهارت واقعی، شرط نماز هست لکن دلیل حاکم و مفسّر- کلّ شیء طاهر- توسعه‌ای می‌دهد که شرط نماز، خصوص طهارت واقعیّه نیست بلکه اعمّ از طهارت ظاهری و واقعی، شرط است در نتیجه اگر شرط، اعمّ از طهارت

ظاهری و واقعی شد، نمازی را که شما با اجرای قاعده طهارت، نسبت به لباس مشکوک خوانده‌اید یا با استصحاب طهارت، اتیان نموده‌اید، نقصی ندارد، الآن که متوجّه شدید لباستان متنجّس بوده و نماز در آن لباس واقع شده صلات شما نقصانی ندارد چون شرط نماز، طهارت واقعی نبوده بلکه طهارت، اعمّ از ظاهری و واقعی شرط بوده و صلات شما حقیقتا واجد شرط بوده لذا با کشف خلاف و با علم به اینکه در حال نماز، لباس شما متنجّس بوده، آن علم، سبب نمی‌شود که نماز شما باطل باشد بلکه علم مذکور، نسبت به نمازهای بعد، اثر دارد و باید بعد از کشف خلاف، نمازهای بعد را در لباس طاهر بخوانید.

نتیجه: اگر به استناد اصول عملیّه، مانند قاعده طهارت بگوئید فلان لباس، طاهر است و با آن نماز بخوانید و بعد از نماز کشف خلاف شود، نماز شما مجزی است امّا اگر به استناد اماره‌ای مانند بیّنه گفتید آن لباس، طاهر است و با آن نماز خواندید سپس کشف خلاف شد، نماز شما مجزی نیست.

مصنّف رحمه اللّه در عبارت متن کتاب، نسبت به استصحاب، قیدی را به این صورت بیان ۱۴۱]

إیضاح الکفایة ؛ ج۲ ؛ ص ۱۴۰

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۱

و هذا بخلاف ما کان منها بلسان أنّه ما هو الشّرط واقعا، کما هو لسان الأمارات، فلا یجزی، فإنّ دلیل حجّیّته حیث کان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعی، فبارتفاع الجهل ینکشف أنه لم یکن کذلک، بل کان لشرطه فاقدا [۱].

کردند که: ... کقاعدة الطّهارة او الحلّیّة بل و استصحابهما «فی وجه قوی.»[۱۴۲]

در بحث استصحاب خواهیم گفت آیا استصحاب- لا تنقض الیقین بالشّک- مانند قاعده طهارت در مقام جعل حکم است یا اینکه فقط نهی از نقض یقین به شک می‌کند و در صدد جعل حکم نیست؟

فرضا شک دارید که نماز جمعه، واجب است یا نه، آیا مفاد «لا تنقض الیقین بالشّک» این است که: «تجب صلاة الجمعة» یعنی جعل حکم مماثل می‌کند یا اینکه فقط نهی از نقض یقین به شک می‌نماید و حکمی را به نام وجوب صلات جمعه، جعل نمی‌کند.

نظر مرحوم آقای آخوند، این است که: «لا تنقض ...» مانند قاعده طهارت و حلّیّت جعل حکم می‌کند یعنی حکم مستصحب را بعینه در زمان شک به‌صورت حکم ظاهری جعل می‌نماید پس مفاد آن با شک در وجوب نماز جمعه این است که: «تجب صلاة الجمعة.»

[۱]- ۲: مجددا متذکّر می‌شویم که بحث ما در مقام دوّم این هست که: آیا اتیان مأمور به به امر ظاهری، مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی هست یا نه ۱۴۳]؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۲

گفتیم اوامر ظاهری، دارای دو شعبه هستند یک قسم از آن‌ها مربوط به اصول عملیّه می‌باشد- که آن را توضیح دادیم- و قسم دیگرش مربوط به امارات هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مثال: اگر بیّنه‌ای- اماره‌ای- قائم شد که فلان لباس، طاهر است و شما با آن لباس، نماز خواندید سپس کشف خلاف شد، آیا آن نماز مجزی هست یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه در باب امارات، قائل به عدم اجزا شدند یعنی درعین‌حال که مقام و ارزش امارات، بالاتر از مقام اصول است لکن از نظر اجزا، قضیّه، برعکس است زیرا:

چنین نیست که امارات، توسعه‌ای در دلیل شرط بدهند بلکه امارات، جنبه طریقیّت و عنوان راهنما دارند و هنگامی که کشف

خلاف شد، معلوم می‌شود جنبه هدایت و راهنمائی به واقع نداشته بلکه اشتباه کرده‌اند.
به عبارت دیگر: دلیل حجّیّت بیّنه یا دلیل حجّیّت خبر واحد[۱۴۴] در مقام توسعه و توضیح نیستند، فرضا خبری دلالت می‌کند: «لا صلاة الا بطهور»[۱۴۵]: یعنی در صلات، طهارت واقعیّه، شرط است و بیّنه هم مفادش این است که من شما را به واقع، راهنمائی می‌کنم و در لباس مشکوک شما طهارت واقعیّه، وجود دارد و شما هم با آن لباس، نماز خواندید، بعدا که کشف خلاف شد، متوجّه می‌شوید که آن نماز، فاقد شرط واقعی بوده لذا عمل شما مجزی نیست و باید آن را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمائید.
تذکّر: مسأله عدم «اجزا» طبق مبنای مشهور است که: می‌گویند حجّیّت امارات از باب طریقیّت است.
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۳
هذا[۱۴۶] علی ما هو الأظهر الأقوی فی الطّرق و الأمارات، من أنّ حجّیّتها لیست بنحو السّببیّة، و أمّا بناء علیها، و أنّ العمل بسبب ادّاء أمارة إلی وجدان شرطه أو شطره، یصیر حقیقة صحیحا کأنّه واجد له، مع کونه فاقده، فیجزی لو کان الفاقد معه ۱۴۷] [له [۱۴۸]- فی هذا الحال- کالواجد فی کونه وافیا بتمام الغرض، و لا یجزی لو لم یکن کذلک، و یجب الإتیان بالواجد لاستیفاء الباقی- إن وجب- و إلا لاستحبّ هذا مع إمکان استیفائه، و إلا فلا مجال لإتیانه، کما عرفت فی الأمر الاضطراری [۱].

---

[۱]- مسأله عدم اجزا- در باب امارات- را که اخیرا بیان کردیم، طبق مبنای مشهور است که: امارات را از باب طریقیّت، حجّت می‌دانند نه از باب سببیّت.
بیان ذلک: در باب حجّیّت امارات، دو مبنا[۱۴۹] هست:
الف: مشهور از اصولیّین، معتقدند که امارات از باب طریقیّت و کاشفیّت، حجّت می‌باشند که لازمه‌اش این است که: اگر برطبق اماره‌ای عمل کردیم و بعدا کشف خلاف شد یعنی ما را به واقع هدایت ننمود، کمترین اثری برآن، مترتّب نمی‌شود[۱۵۰].
ب: ممکن است کسی حجّیّت امارات را از باب سببیّت بداند لذا لازم است بدانیم معنای سببیّت چیست و احتمالاتی که در آن داده شده کدام است:
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۴
یکی از احتمالاتی که شاهد بحث ما می‌باشد این است که: عملی که به‌عنوان متابعت و پیروی از اماره در خارج، تحقّق پیدا می‌کند- گرچه آن اماره، مخالف با واقع هم باشد- دارای مصلحت و حسنی هست که آن مصلحت، اقتضای پیروی از اماره را دارد.
قوله: «امّا بناء علیها ... [ای علی السّببیّة] ... فیجزی لو کان الفاقد معه فی هذا الحال کالواجد فی کونه وافیا بتمام الغرض.»
بنا بر سببیّت اگر اماره‌ای مخالف واقع هم باشد دارای مصلحت هست لذا باید بررسی کرد که آن مصلحت به چه میزان هست، همان چهار احتمالی که به‌حسب مقام ثبوت در صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- بیان کردیم در محلّ بحث جاری است که:
الف: عملی که برطبق اماره، اتیان شده- عمل فاقد جزء یا شرط- وافی به تمام غرض و دارای صددرجه، مصلحت هست در این صورت، مجزی می‌باشد، فرضا بیّنه‌ای بر طهارت لباس، قائم شد و شما با آن لباس، نماز خواندید، گرچه بیّنه، خلاف واقع باشد و لباس شما طهارت واقعی نداشته باشد لکن نفس خواندن نماز برطبق آنچه را که بیّنه شهادت داده، دارای مصلحت وافی و کافی هست ۱۵۱] لذا می‌گوئیم چون تمام مصلحت را تحصیل کرده‌اید، وجهی برای اعاده و قضا- در صورت کشف خلاف- وجود ندارد.
ب: عمل برطبق اماره ۱۵۲]، وافی به تمام مصلحت نماز با طهارت واقعیّه نیست که خود دارای دو قسم است:

۱- مصلحت باقی‌مانده، قابل استیفا نیست: در این صورت باید قائل به اجزا شد و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۵

و لا یخفی أنّ قضیّة إطلاق دلیل الحجّیّة- علی هذا- هو الاجتزاء بموافقته أیضا، هذا فیما إذا أحرز أن الحجّیّة بنحو الکشف و الطّریقیّة، أو بنحو الموضوعیّة و السببیة [۱].

همان عملی که برطبق اماره، اتیان شده کافی هست و مجالی برای اتیان مجدد عمل ۱۵۳] نیست زیرا اتیان مجدد، لغو و بدون ملاک می‌باشد پس اعاده و قضا مفهومی ندارد.

۲- مصلحت باقی‌مانده، قابل استیفا هست: که دارای دو شق می‌باشد:

الف: مصلحت باقی‌مانده، وجوب استیفا دارد، در این صورت، اعاده و قضاء عمل واجد جزء و شرط، لازم است- در صورت کشف خلاف.

ب: مصلحت باقی‌مانده، استحباب استیفا دارد، در فرض مذکور، تکرار عمل واجد جزء و شرط هم مستحب است.

[۱]- همان‌طور که در مأمور به به امر اضطراری و نماز مع التیمّم گفتیم از نظر مقام اثبات، مقتضای اطلاق آیه ۱۵۴] و روایت ۱۵۵]، اجزا هست در محلّ بحث هم اگر قائل به حجّیّت امارات از باب سببیّت بشویم، ظاهر اطلاق ادلّه حجّیّت امارات، این است که بعد از متابعت از اماره و کشف خلاف، لزومی ندارد که مأمور به را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمود.

تذکر: مطالب مذکور در صورتی است که محرز شود که حجّیّت امارات از باب «طریقیّت»[۱۵۶] است یا از باب «سببیّت»[۱۵۷] و اینک باید به توضیح صورت شک- عدم احراز- بپردازیم.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۴۶

و أمّا إذا شکّ [فیها] و لم یحرز أنّها علی أیّ الوجهین، فأصالة عدم الإتیان بما یسقط معه التّکلیف مقتضیة للإعادة فی الوقت، و استصحاب عدم کون التّکلیف بالواقع فعلیّا فی الوقت لا یجدی، و لا یثبت کون ما أتی به مسقطا، إلا علی القول بالأصل المثبت، و قد علم اشتغال ذمّته بما یشکّ فی فراغها عنه بذلک المأتی [۱].

«یک فرع اصولی»

[۱]- اگر برای ما احراز نشد که حجّیّت امارات از باب «طریقیّت و کاشفیّت» است یا از باب «سببیّت و موضوعیّت» وظیفه چیست؟

به عبارت دیگر: می‌دانیم بیّنه، حجّت است امّا برای ما معلوم نیست که آیا حجّیّت آن از باب طریقیت است تا اینکه لازمه‌اش عدم اجزا باشد[۱۵۸] یا اینکه حجّیّت آن از باب سببیّت است تا لازمه‌اش اجزا باشد[۱۵۹]، وظیفه چیست؟

در فرض مسئله به اصول عملیّه، مراجعه می‌کنیم. ضمنا باید متذکّر شویم که بحث مذکور را در دو بخش ادامه می‌دهیم: الف: راجع به لزوم یا عدم لزوم اعاده ب: راجع به لزوم قضا، زیرا هریک از آن دو، دارای حکم مستقلّی هستند که اینک به ترتیب به بیان آن‌ها می‌پردازیم.

الف ۱۶۰]: مثال: بیّنه‌ای بر طهارت فلان لباس، قائم شد و مکلّف، نماز ظهرش را در آن لباس، اتیان نمود، یک ساعت به غروب مانده، کشف خلاف ۱۶۱] شد، در این صورت اگر برای ما محرز نباشد که: آیا حجّیّت بیّنه از باب طریقیّت است تا نماز ما مجزی نباشد- لزوم اعاده در وقت- یا اینکه حجّیّت بیّنه از باب سببیّت است تا اینکه صلات اتیان‌شده، مجزی باشد- عدم لزوم اعاده در وقت- وظیفه چیست؟

آیا اعاده نماز، لازم است یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۴۷

چاره‌ای غیر از رجوع به اصالت الاشتغال نداریم.

در بحث فعلی نمی‌توان اصل برائت را جاری نمود زیرا: کسی که صلات را اتیان نموده امّا حلّیّت یا طهارت لباسش به استناد بیّنه بوده و فعلا برایش کشف خلاف شده، نمی‌داند عملی را که انجام داده، مأمور به بوده است یا نه؟

به عبارت دیگر: او نمی‌داند آن عمل خارجی، مبرئ ذمّه بوده یا نه لذا اصالت الاشتغال، حکم می‌کند که اشتغال یقینی، نیاز به فراغ یقینی دارد و هنوز که وقت صلات باقی‌مانده است باید اعاده شود.

به عبارت واضح‌تر: آن مکلّف، اوّل زوال شمس، یقین دارد که تکلیفی متوجّه او شده و نمازی را به استناد بیّنه ۱۶۲] خوانده سپس برایش کشف خلاف شده و درعین‌حال، احتمال می‌دهد که حجّیّت بیّنه از باب طریقیّت باشد و اگر حجّیّت بیّنه از باب طریقیت باشد، او مأمور به واقعی را اتیان ننموده لذا آن عمل خارجی که به استناد بیّنه، واقع شده چه عنوان و اثری دارد؟

آن مکلّف می‌داند، تکلیفی متوجّه او شده و شک دارد که آن عمل خارجی، مبرئ ذمّه هست یا نه لذا اصالت الاحتیاط می‌گوید: اشتغال یقینی به فراغ یقینی نیاز دارد و باید آن صلات را در وقت، اعاده نماید.

نتیجه: فرق بحث فعلی با صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- این است که:

در بحث قبل، آن عملی که اتیان شده بود حقیقتا مأمور به بود ولی شک در تکلیف مستقل و وظیفه جدید، پیدا شده امّا در ما نحن فیه شک در تکلیف فعلی نداریم لذا باید در وقت، آن عمل را اعاده نمود به نحوی که بیان کردیم.

اشکال: به‌جای اجرای اصالت الاشتغال، استصحاب جاری نموده و می‌گوئیم اعاده، لازم نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۴۸

توضیح ذلک: فرضا مکلّفی به استناد بیّنه، نماز عصرش را اتیان نمود و یک ساعت به غروب مانده برایش کشف خلاف شد که مستند طهارت لباسش- بیّنه- صحیح نبوده، او به‌جای اجرای اصالت الاشتغال می‌تواند استصحاب جاری نماید.

بیان ذلک: هنگامی که یک ساعت به غروب مانده و کشف خلاف شده، می‌گوئیم:

آن مکلّف، وقتی دو ساعت به غروب مانده بود، وظیفه و تکلیف «فعلی» نسبت به نماز با طهارت واقعی نداشته، به عبارت دیگر: آیا وظیفه فعلی او بوده که با طهارت واقعی نماز بخواند درحالی‌که هنوز کشف خلاف نشده؟

مسلّما و بلا اشکال، هنگامی که دو ساعت به غروب مانده، آن تکلیف واقعی، «فعلیّت» نداشته امّا اکنون که یک ساعت به غروب مانده و کشف خلاف شده، شک می‌کند که: آیا تکلیف به واقع، الآن که کشف خلاف شده، فعلیّت پیدا کرد یا نه؟

استصحاب عدم فعلیّت، جاری می‌شود و می‌گوئیم: دو ساعت به غروب مانده- قبل از کشف خلاف- یقینا آن تکلیف، فعلیّت نداشته پس الآن هم که کشف خلاف شده و شک در فعلیّت آن داریم، استصحاب عدم فعلیّت تکلیف واقعی، جاری می‌شود.

بدیهی است که اگر در موردی استصحاب، جاری شود، اصالت الاشتغال نمی‌تواند جریان پیدا کند زیرا استصحاب بر اشتغال، تقدّم دارد.

جواب: آری استصحاب بر اشتغال، تقدّم دارد لکن استصحاب از نظر مثبتیّت، اعتبار ندارد زیرا گفتیم: فرضا اوّل ظهر، ذمّه مکلّف، نسبت به تکلیف واقعی اشتغال پیدا کرده و شک داریم آن نمازی که به استناد بیّنه، واقع شد، برائت ذمّه ایجاد کرد یا نه؟ شما اگر بتوانید ثابت کنید نماز اتیان‌شده، مبرئ ذمّه است نیازی به اعاده- در صورت کشف خلاف- ندارید.

استصحاب عدم فعلیّت تکلیف- نسبت به صلات واقعی- اگر بتواند ثابت کند که آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۴۹

و هـذا بخلاف مـا إذا علم أنّه مأمور به واقعا، و شكّ فی أنّه یجزی عما هو المأمور به الواقعی الأولی، كما فی الأوامر الاضـطراریّهٔ أو الظّاهریّهٔ، بناء علی أن یكون الحجّیّهٔ علی نحو السّببیّهٔ، فقضیّهٔ الأصل فیها- كما أشرنا الیه- عدم وجوب الإعادهٔ؛ للاتیان بما اشتغلت به الذّمّهٔ یقینا، و أصالهٔ عدم فعلیّهٔ التّكلیف الواقعی بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف [۱].

نماز، عنوان مبرئیّت دارد، کارساز است و الا خیر و تقریبا بدیهی است که استصـحاب مذکور نمی‌تواند چنان نتیجه‌ای را بدهد، نه از باب اینکه مبرئیّت، لازم عـدم فعلیّت نیست، بلکه لازمه عـدم فعلیّت تکلیف واقعی، این است که نماز خوانـده شـده- به اسـتناد بیّنه- مبرئ ذمّه هست لکن اشکالی مطرح است که:

استصـحاب هیـچ‌گاه نمی‌تواند لوازمش را ثابت نماید بلکه استصـحاب فقط در مجرای خود و در همان متن و محدوده‌ای که جریان پیدا کرده، می‌تواند مفید باشد امّا به‌وسیله استصحاب نمی‌توان لوازم، ملزومات یا ملازمات مستصحب را اثبات نمود. در محلّ بحث، استصـحاب می‌گویـد تکلیف واقعی، فعلیّت نـدارد، امّـا لازمه عـدم فعلیّت، مبرئیّت آن نمـاز قبلی باشـد، چنین لازمی را استصـحاب نمی‌توانـد ثابت کنـد و در نتیجه، وقتی آن لازم، ثابت نشد، شـما یقین به اشـتغال و شک در مبرئیّت آن نمازی که خواندید، دارید، چاره‌ای غیر از اجرای اصالت الاشتغال ندارید.

تذکّر: اگر کسـی قائل شود که اصل مثبت، حجّت است و به‌وسـیله استصحاب می‌توان لوازم، ملزومات و ملازمات مستصحب را هم ثابت نمود، در محلّ بحث هم می‌تواند به استصحاب تمسّک کند لکن قول مذکور، خلاف تحقیق است ۱۶۳].

[۱]- عبارت مذکور را به‌صورت یک اشکال و جواب بیان می‌کنیم که:

إیضاح الكفایهٔ، ج۲، ص: ۱۵۰

اشـکال: در بحث قبل- اجزا یا عـدم اجزا اتیان مأمور به به امر اضـطراری از اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی- گفتیـد: مقتضای اصل، برائت از وجوب اعاده است ۱۶۴]، پس چرا در بحث فعلی فرمودید: چاره‌ای غیر از رجوع به اصالت الاشتغال و لزوم اعاده، نداریم؟

جواب: در بحث قبلی شک در اصل تکلیف داشتیم- شک در اینکه آیا تکلیفی نسبت به صـلات مع الوضوء داریم یا نه- لـذا مانند سائر شبهات وجوبیّه می‌توانستیم به اصل برائت، رجوع نمائیم ۱۶۵].

به عبارت دیگر: در مورد مأمور به به امر اضطراری، آن نمازی را که مکلّف در حال فقدان ماء با تیمّم خوانده، واقعا مأمور به بوده و هیـچ تردیدی نیست که تا زمانی که واجد الماء نشده وظیفه‌اش همان نماز بوده بنابراین، عملی که در خارج واقع شده، وظیفه واقعی مکلّف بوده- منتها واقعی ثانوی- امّا یک ساعت به غروب مانـده که واجد الماء شده، شک می‌کند که آیا تکلیف ثانوی، نسـبت به صلات مع الوضوء دارد یا نه، همان‌طور که در سائر شـبهات وجوبیّه، اصل برائت جاری می‌شود در فرض مـذکور هم مکلّف، اصـل برائت جاری نموده و می‌گوید تکلیف واقعی، نسبت به صلات مع الوضوء ندارم- اعاده لازم نیست.

بدیهی است که در اوامر ظاهریّه هم بنا بر اینکه حجّیّت امارات از باب سـببیّت ۱۶۶] باشد بعد از کشف خلاف، اصالت عدم فعلیّت تکلیف جاری می‌شود.

إیضاح الكفایهٔ، ج۲، ص: ۱۵۱

و امـا القضاء [به [۱۶۷] فلا- یجب بنـاء علی أنّه فرض جدیـد، و كـان الفوت المعلّق علیه وجوبه لا یثبت بأصالـهٔ عـدم الإتیان، إلا علی القول بالأصل المثبت، و إلا فهو واجب، كما لا یخفی علی المتأمّل، فتأمّل جیّدا [۱].

---

[۱]- ب ۱۶۸]: مثال- بیّنه‌ای بر طهارت فلان لباس، قائم شد و مکلّف، نماز ظهر و عصرش را در آن لباس، اتیان نمود، بعد از غروب شمس، کشف خلاف شـد که آن لبـاس، طـاهر نبوده در این صورت اگر برای ما محرز نباشـد که: آیا حجّیّت امارات و بیّنه از باب

طریقیّت است که نماز ما مجزی نباشد- لزوم قضا- یا اینکه حجّیّت بیّنه از باب سببیّت است تا در نتیجه، نماز ما مجزی باشد- عدم لزوم قضا- وظیفه چیست؟

باید دقّتی در دلیل قضا نمود که:

۱- آیا قضا به امر جدید است یا اینکه قضا تابع ادا می‌باشد؟

۲- فرضا کلمه «فوت» که در دلیل قضا اخذ شده- اقض ما فات- آیا امر وجودی هست یا اینکه «فوت» امر عدمی و همان نیاوردن مأمور به است؟

اگر «فوت»، یک امر عدمی باشد، امر عدمی به‌وسیله استصحاب عدم اتیان، ثابت می‌شود فرضا اگر کسی ساعت هشت صبح، شک کند که نماز صبحش را خوانده یا نه استصحاب عدم اتیان صلات صبح، عنوان «فوت» را ثابت می کند.

لکن احتمال دیگر، این است که «فوت» امر وجودی باشد که در این صورت باید بحث کرد: که آیا استصحاب عدم اتیان، می‌تواند امر وجودی را ثابت کند یا اینکه چون اصل مثبت است نمی‌تواند آن را اثبات نماید؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: امّا القضاء فلا یجب بناء علی انه فرض جدید ... الا علی القول

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۵۲

بالاصل ۱۶۹] المثبت «و الا فهو واجب.»[۱۷۰]

اگر قضا به امر جدید و «فوت» هم امر وجودی باشد و امر وجودی به‌وسیله استصحاب عدم، ثابت نشود و در این صورت شما شک می کنید که: آیا امر «اقض ما فات» فرضا شامل شما می‌شود یا نه؟ اصل برائت جاری می‌شود و در نتیجه می گوئیم قضا واجب نیست.

اما اگر شرائط مذکور، موجود نبود، قضا واجب است.

توضیح ذلک: یعنی اگر قضا، تابع ادا باشد، در این صورت، قضا هم مانند اعاده، لازم است، همان‌طور که بعد از کشف خلاف- در وقت- ادا لازم بود، در خارج از وقت هم قضا، لازم است یا اگر «فوت» را امر عدمی دانستیم، به‌وسیله استصحاب عدم اتیان، عنوان «فوت» ثابت می‌شود، یا اگر فوت را امر وجودی دانستیم لکن اصل مثبت، حجّیّت پیدا کرد، در نتیجه، عنوان فوت تحقق پیدا می کند و باید آن صلات را قضا نمود.

قوله: فتأمّل جیّدا[۱۷۱].

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۵۳

ثمّ إنّ هذا[۱۷۲] کلّه فیما یجری فی متعلّق التّکالیف، من الأمارات الشّرعیّة و الأصول العملیّة، و اما ما یجری فی إثبات أصل التّکلیف، کما إذا قام الطّریق أو الأصل علی وجوب صلاة الجمعة یومها فی زمان الغیبة، فانکشف بعد أدائها وجوب صلاة الظّهر فی زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقا، غایة الأمر أن تصیر صلاة الجمعة فیها- أیضا- ذات مصلحة لذلک، و لا ینافی هذا بقاء صلاة الظّهر علی ما هی علیه من المصلحة، کما لا یخفی، إلا أن یقوم دلیل بالخصوص علی عدم وجوب صلاتین فی یوم واحد [۱].

---

[۱]- بحث ما از ابتداء «المقام الثّانی» تاکنون درباره اصول و اماراتی بود که در اجزا و شرائط متعلّق و موضوع تکلیف جاری می‌شد که در مورد اصول عملیّه و امارات- حجّیّت امارات از باب سببیّت- قائل به اجزا شدیم امّا در مورد امارات- حجّیّت امارات از باب کاشفیّت- قائل به عدم اجزا شدیم لکن بحث فعلی ما این است که:

اگر اصول عملیّه یا امارات، نسبت به نفس تکلیف، جریان پیدا کرد و تکلیفی را ثابت نمود سپس کشف خلاف شد، حکم مسئله چیست و آیا عمل اتیان‌شده مجزی هست یا نه؟

مثـال: فرضـا مکلّفی، تردیـد پیـدا کرد که آیـا در زمـان غیبت، نمـاز جمعه، واجب است یـا نه، در نتیجه گفت: نماز جمعه در عصـر حضور، واجب بوده و الآن که زمـان غیبت است و شک در وجوب آن داریم به‌وسیله استصحاب، بقاء وجوبش را ثابت می‌کنیم و روزهای جمعه به‌جای نماز ظهر، صلات جمعه می‌خوانیم لکن بعد از مدّتی برای او کشف خلاف

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۵۴

و معلوم شـد که وظیفه‌اش در زمان غیبت، خواندن نماز جمعه نیست بلکه باید نماز ظهر بخواند، در این صورت آیا آن نماز، مجزی هست یا نه؟

مثال دیگر: اماره و روایتی دلالت نمود که در عصر غیبت در روز جمعه باید نماز جمعه خواند، مکلّف هم طبق آن، عمل کرد سپس کشف خلاف شد آیا نماز اتیان‌شده، مجزی هست یا نه؟

آن نمـاز مجزی نمی‌باشـد، خواه قیـام دلیـل بر وجوب صـلات جمعه از طریق اصل باشـد یا از طریق اماره، خواه حجّیّت امارات را از باب کاشفیّت ۱۷۳] بدانید یا از باب سببیت و موضوعیّت زیرا:

حدّ اکثر فائده آن اماره- بنا بر سـببیّت و موضوعیّت- این است که بگوئیم: با قیام اماره ۱۷۴]، نماز جمعه، واجد صددرجه، مصلحت می‌شود لکن ثمره‌ای برآن مترتّب نمی‌شود زیرا وجود صددرجه مصـلحت در نماز جمعه، معنایش این نیست که نماز ظهر، مصلحت ندارد بلکه نماز ظهر، دارای مصلحت کامله هست و از آن مکلّف، فوت شده لذا باید استیفا نماید.

قوله: «الا ان یقوم دلیل بالخصوص.»

مگر اینکه دلیل خاصی، قائم شود که در یک روز، دو نماز- یعنی ظهر و جمعه- واجب نیست.

جمع‌بنـدی: در مـورد اصـول و امـاراتی که مربـوط به اجزا و شـرائط تکلیـف بود- در اجزا و شـرائط متعلّق و موضوع تکلیف جـاری می‌شد- از نظر «اجزا» قائل به تفصیل شدیم امّا اصول و اماراتی که در رابطه با «نفس تکلیف» هست قائل به عدم اجزا شدیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۵۵

تذنیبان: الأوّل ۱۷۵]: لا- ینبغی توهّم الإجزاء فی القطع بالأمر فی صورهٔ الخطأ، فإنّه لا یکون موافقهٔ للأمر فیها، و بقی الأمر بلا موافقهٔ أصلا، و هو أوضح من أن یخفی [۱].

حکم خطای قطع – از نظر اجزا–

[۱]- اگر کسـی قـاطع شـد که وظیفه‌اش در روز جمعه، خوانـدن نماز جمعه است، بایـد طبق آن عمل کنـد زیرا قطع، دارای حجیّت ذاتی هست ۱۷۶] اما چنانچه بعدا کشف خلاف شد که تکلیفش خواندن نماز جمعه نبوده، وظیفه‌اش چیست؟

آیا آن قطع و اتیان عمل برطبق آن مجزی هست؟

سزاوار نیست که کسـی در فرض مـذکور، توهّم اجزا نماید زیرا قطع، واقع را که تغییر نمی‌دهد شـما یقین به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و آن را اتیان نمودید، سپس کشف خلاف شد، وجهی برای اجزا وجود ندارد آنچه را که اتیان نمودید، مأمور به نبوده و آن عملی که مأمور به بوده در خارج اتیان نشده.

البته بدیهی است که مولا شما را بر ترک مأمور به واقعی، مؤاخذه نمی‌کند زیرا بالاخره برطبق قطع خود که حجّیّت ذاتی دارد، عمل کرده‌اید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۵۶

نعم ربمـا یکون ما قطع بکونه مأمورا به مشـتملا علی المصـلحهٔ فی هـذا الحال، أو علی مقـدار منها، و لو فی غیر الحال، غیرممکن مع

استیفائه استیفاء الباقی منه و معه لا یبقی مجال لامتثال الأمر الواقعی، و هکذا الحال فی الطرق، فالإجزاء لیس لأجل اقتضاء امتثال الأمر القطعی أو الطریقیّ للإجزاء- بل إنّما هو لخصوصیّهٔ اتّفاقیهٔ فی متعلّقهما، کما فی الإتمام و القصر، و الإخفات و الجهر [۱].

---

[۱]- ممکن است چنین تصوّراتی کرد که:

۱- امکان دارد که قطع فردی که یقین به وجوب صلات جمعه پیدا کرده، این اثر را پیدا کند که: نماز جمعه‌ای را که فاقد مصلحت بود، واجد مصلحت کامل و وافی نماید، یعنی: نماز جمعه‌ای را که مکلّف، قطع پیدا کرده مأمور به هست مشتمل بر صددرجه، مصلحت- در همین حال، یعنی در حال قطع- باشد.

۲- ممکن است چنین فرض کرد که: نماز جمعه به‌طور کلّی، برای هرکس و در هر حال ۱۷۷]، دارای پنجاه درجه مصلحت هست به نحوی که اگر کسی آن پنجاه درجه مصلحت را استیفا کرد، در نتیجه، استیفای مصلحت باقی‌مانده برایش ممکن نباشد.

مثلاـ اوّل ظهر روز جمعه، امر، دائر باشد بین اینکه: مکلّف، نماز ظهر بخواند که دارای صددرجه مصلحت هست یا اینکه نماز جمعه‌ای بخواند که دارای پنجاه درجه مصلحت هست و مصلحت باقی‌مانده‌اش قابل استیفا نباشد یعنی حتّی کسی که قطع به وجوب نماز ظهر دارد اگر نماز جمعه بخواند پنجاه درجه مصلحت، نصیب او می‌شود و مصلحت باقی‌مانده‌اش را نمی‌تواند استیفا کند.

اگر ما دو فرض ۱۷۸] به نحو مذکور، تصوّر نمودیم و مکلّفی نماز جمعه را خواند سپس

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۵۷

برایش کشف خلاف شد، باید قائل به اجزا شویم و مجالی برای امتثال امر واقعی و خواندن نماز ظهر، باقی نمی‌ماند و اگر نماز ظهر را اعاده یا قضا کند، اثری ندارد بلکه باید قائل به اجزا شد منتها آن مکلّف در فرض اوّل، تمام مصلحت را استیفا نموده و در فرض دوّم، پنجاه درجه از مصلحت را کسب نموده و بقیّه‌اش امکان استیفا ندارد.

قوله: «و هکذا الحال فی الطرق فالاجزاء لیس لاجل اقتضاء امتثال الامر القطعی او الطّریقی ....»

در مورد امارات و طرق ۱۷۹] هم اگر چنان تصوّر و فرضی ۱۸۰] بکنیم باید قائل به اجزا شویم.

سؤال: علّت اجزا در فرض ۱۸۱] مذکور چیست؟

آیا امتثال امر قطعی یا امر طریقی مقتضی اجزا هست؟

جواب: خیر، زیرا امر قطعی نداریم، صرف تخیّل و اشتباهی مطرح بوده و همچنین امر طریقی، خصوصیّتی ندارد که در محلّ بحث- و کشف خلاف- مقتضی اجزا باشد و نمی‌توان گفت: الامر القطعی الاجزاء یا الامر الطّریقی اقتضی الاجزاء.

بالاخره علّت اجزا چیست؟

علّت «اجزا» به خاطر همان خصوصیّتی است که در متعلّق امر قطعی و طریقی اتّفاق افتاده- یعنی واجدیّت مصلحت تامّه در حال قطع یا واجدیّت مقداری از مصلحت و عدم امکان استیفای بقیّه مصلحت.

علّت اجزا به خاطر همان خصوصیّتی است که برحسب تصادف و اتفاق در «متعلّق» امر قطعی و امر طریقی پیدا شده و الا امر قطعی و طریقی هیچ‌گونه مدخلیّتی در اجزا ندارند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۵۸

مصنّف رحمه اللّه دو شاهد به نفع خود اقامه نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم گرچه ایشان همان دو مثال را در جلد دوّم کتاب کفایهٔ الاصول بیان کردند و ما هم در جلد پنجم کتاب ایضاح الکفایهٔ آن را آورده‌ایم که:

دلیلی بر صحّت و اجزای عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد:

۱- اگر کسی وظیفه‌اش این بود که نمازش را قصر و شکسته بخواند اما جهلا[۱۸۲] نمازش را تمام ۱۸۳] خواند در این صورت،

عملش صحیح است و لزومی به اعاده و قضا نمی‌باشد.

۲- اگر کسی جهلا[۱۸۴] نماز جهری را اخفاتا خواند یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت نمود در این صورت هم نمازش صحیح است و اعاده آن لازم نیست.

در دو فرض مذکور، هم روایت صحیحه، دلالت بر صحت عمل می‌کند و هم مشهور برطبق آن روایت فتوا داده و از آن اعراض ننموده‌اند لازم به تذکّر است که در آن دو فرض اگر جهل مکلّف، «تقصیری» بوده مستحقّ عقوبت هم هست ۱۸۵].

علّت حکم به «اجزا» در دو فرض مذکور چیست؟

علّت اجزا، این نیست که جاهل مقصّر بودن دارای خصوصیّتی هست بلکه علّتش این است که عمل اتیان‌شده، دارای خصوصیّتی هست که امکان ندارد تدارک شود فرضا کسی که نماز ظهرش را جهرا خواند، زمینه‌ای باقی نمی‌ماند که نمازش را اخفاتا تکرار کند و تمام مصلحت را استیفا نماید و ....

خلاصه: آن خصوصیّتی که در متعلّق تکلیف هست باعث اجزا شده نه اینکه جاهل مقصّر بودن یا قطع به خلاف داشتن باعث اجزا شده باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۵۹

الثّانی: لا یذهب علیک أنّ الإجزاء فی بعض موارد الأصول و الطّرق و الأمارات، علی ما عرفت تفصیله، لا یوجب التّصویب المجمع علی بطلانه ۱۸۶] فی تلک الموارد، فإنّ الحکم الواقعی بمرتبته محفوظ فیها، فإنّ الحکم المشترک بین العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل، لیس إلا الحکم الإنشائی المدلول علیه بالخطابات المشتملة علی بیان الأحکام للموضوعات بعناوینها الأوّلیّة، بحسب ما یکون فیها من المقتضیات، و هو ثابت فی تلک الموارد کسائر موارد الأمارات، و إنّما المنفی فیها لیس إلا الحکم الفعلیّ البعثیّ، و هو منفی فی غیر موارد الإصابة، و إن لم نقل بالإجزاء، فلا فرق بین الإجزاء و عدمه، إلا فی سقوط التّکلیف بالواقع بموافقة الأمر الظّاهری، و عدم سقوطه بعد انکشاف عدم الاصابة، و سقوط التّکلیف بحصول غرضه، أو لعدم إمکان تحصیله غیر التّصویب المجمع علی بطلانه، و هو خلوّ الواقعة عن الحکم غیر ما أدّت إلیه الامارة [۱].

آیا لازمه اجزا «تصویب» است؟

[۱]- تاکنون بحث مفصّلی درباره اجزا داشتیم در مواردی، قائل به اجزا و در بعضی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۰

از موارد، قائل به عدم اجزا شدیم که شرحش گذشت لکن فعلا مرحوم آقای آخوند، در صدد رفع یک شبهه هستند که:

توهّم: قول به اجزا[۱۸۷] و عدم لزوم اعاده و قضا- در صورت کشف خلاف- کأنّ بی‌اعتنائی نسبت به حکم واقعی است یعنی با اینکه معلوم شده فلان اصل یا اماره بر خلاف واقع بوده مع ذلک می‌گوئید «لا تجب الاعادة و لا القضاء».

قول به اجزا به کیفیّت مذکور، مستلزم تصویب است و تصویب اگر محال هم نباشد اجماع بر بطلانش قائم شده لذا باید قائل به عدم اجزا شد.

دفع توهّم: مقدّمتا باید مشخص شود که کدام قسم از تصویب، اجماع بر بطلانش قائم شده؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: تصویبی که اجماع بر بطلانش قائم شده این است که: «... هو[۱۸۸] خلو الواقعة عن الحکم غیر ما أدّت الیه الامارة ...» یعنی در واقع اصلا حکمی نداشته باشیم، در لوح محفوظ، نسبت به وقایع و عناوین، اصلا حکمی وجود ندارد بلکه تابع قیام امارات یا اصول است فرضا اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد، در لوح محفوظ هم «وجوب» ثبت می‌شود و اگر

اماره بر عـدم وجوب، قائم شد در لوح محفوظ هم همان حکم ضبط می‌شود لذا دیگر نمی‌توان بحث کرد که: آیا اماره، مخالف با واقع هست یا موافق، زیرا «واقعی» مطرح نیست تا اینکه اماره، موافق یا مخالف آن باشد بلکه «واقع»، تابع اماره هست.

تذکّر: روایات متواتر و اجماع بر بطلان تصویب به نحو مذکور قائم شده زیرا مفاد

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۱

روایات متواتر، این است که احکام واقعیّه‌ای داریم که برای عناوین اوّلیه، ثابت شده و تابع مصالح و مفاسد واقعیّه هست، علم، جهل و غفلت مکلّف هیچ‌گونه مدخلیّتی نسبت به آن‌ها ندارد مثلا نماز جمعه به حسب مصلحتی که در آن هست، دارای حکمی هست خواه اصل یـا اماره‌ای برطبق آن، قـائم بشود یا نشود و مکلّفین توجّهی به آن پیـدا کننـد یا اینکه اصلا متوجّه آن نشونـد و به تعبیر اصطلاحی، احکام واقعیّه، عبارت از احکام انشائیه ۱۸۹] است که در مرحله جعل و قانون‌گذاری، حدود آن‌ها مشخّص شده منتها گـاهی یا بسیاری از اوقات، اماره‌ای برطبق آن برای مکلّفین، وجود دارد و به آن حکم، توجّه پیـدا می‌کننـد و گاهی اماره‌ای وجود دارد که مخالف آن قانون واقعی و حکم انشائی هست بنابراین، احکام واقعیّه برای عالم، جاهل و عموم طبقات مشترک است.

اگر کسـی مـدّعی شود که چنـان حکم واقعی نـداریم بلکه حکم واقعی، تـابع قیـام امـارات است و آنچه را که اماره برطبق آن، قائم شود، واقعیّت پیـدا می‌کنـد و در نـتیجه، مسأله موافقت و مخـالفت بـا حکم واقعی تصوّر نشود، مسـتلزم تصویبی است که اجمـاع بر بطلانش قائم شده.

سؤال: اگر ما قائل به اجزا شده ۱۹۰] و گفتیم امتثال امر ظاهری، موجب اجزا هست، آیا لازمه‌اش این است که قائل به تصویب شـده و منکر حکم واقعی گشته‌ایم؟

و آیا لازمه‌اش این است که بگوئیم: در مقام جعل و تقنین، قانون و حکمی وجود ندارد؟

جواب: معنا و لازمه قول به اجزا، این نیست که لوح محفوظ، خالی از حکم باشد[۱۹۱]

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۲

بلکه معنای اجزا، این است که اکنون که کشف خلاف شـده لازم نیست آن واقع لوح محفوظی را امتثال- اعاده یا قضا- نمائیـد زیرا غرض از آن، استیفای صددرجه مصلحت بوده و فعلا با امتثال امر ظاهری، آن مصلحت و آن غرض، تأمین شده و ....

اگر هـدف از حکم واقعی در خارج تحقّق پیـدا کرد و به خاطر حصول غرض، توجهی به حکم واقعی نشـد، آیا لازمه‌اش این اسـت که ما اصلا حکم واقعی نداریم؟

خیر، زیرا می‌گوئیم چون هدف و غرض از حکم واقعی، حاصل شده نیازی به قضا و اعاده عمل نیست.

در بعضی از شقوقی که قائل به اجزا[۱۹۲] شده، گفتیم علّت اجزا، این است که با امتثال امر ظاهری فرضا پنجاه درصد از مصـلحت، تأمین شـده و مصـلحت باقی‌مانـده به نحوی است که امکان استیفا ندارد و اگر مکلّف، عمل اتیان‌شده را اعاده و قضا هم نماید اثری ندارد.

اگر ما در فرض مذکور که تکلیف واقعی را به جهت عدم استیفای مصـلحت باقی‌مانده، ساقط کردیم و قائل به اجزا شدیم لازمه‌اش تصویب و انکار حکم واقعی است؟

خیر، حکم واقعی در مرحله انشا و قانون‌گـذاری به قوت خود باقی است و چون اماره برخلاف آن، واقع شـده، نتوانسته، فعلیّت پیدا کند و به مرحله بعث و زجر برسد و ...

تـذکّر: تـوهّم نشود که فقـط در مورد اجزا- قول به اجزا- حکم واقعی، فعلیّت پیـدا نمی‌کنـد بلکه موارد دیگری هم داریم که حکم واقعی فعلیّت پیدا نمی‌کند از جمله:

اگر اماره‌ای برخلاف واقع، قائم شـد و فرضا تا روز قیامت هم برای شـما کشف خلاف نشـد[۱۹۳]، حکم انشائی به قوّت خود باقی

هست امّا فعلیّت ندارد مثل اینکه اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه قائم شود درحالی‌که نماز جمعه واجب نبوده- بلکه نماز ظهر، واجب

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۳

کیف؟ و کان الجهل بها- به خصوصیّتها أو بحکمها- مأخوذا فی موضوعها، فلا بد من أن یکون الحکم الواقعیّ بمرتبته محفوظا فیها، کما لا یخفی [۱].

بوده- در این صورت، حکم انشائی نماز ظهر به قوّت خود، باقی است لکن فعلیّت پیدا نکرده.

خلاصه: قائلین به اجزا می‌گویند بعد از کشف خلاف، اعاده و قضا لازم نیست و حکم واقعی لوح محفوظی به مرحله فعلیّت نرسیده و قائلین به عدم اجزا می‌گویند آن عمل باید اعاده یا قضا شود.

به عبارت دیگر: قول به اجزا، مستلزم تصویب نیست زیرا معنای تصویب- المجمع علی بطلانه- انکار حکم واقعی هست و «اجزا» هیچ‌گونه ملازمه‌ای با انکار حکم واقعی ندارد بلکه معنای اجزا، عدم وجوب «اعاده و قضا» و سقوط حکم واقعی می‌باشد- به‌علّت حصول غرض و یا به خاطر عدم امکان استیفای مصلحت باقی‌مانده.

[۱]- چگونه می‌توان منکر حکم واقعی شد و گفت قول به اجزا، مستلزم تصویب است؟

اگر از ما سؤال کنند معنای حکم ظاهری چیست جواب می‌دهیم: آن حکمی است که برای شخص جاهل به واقع، جعل شده پس موضوع حکم ظاهری جهل به حکم واقعی هست اگر شما می‌دانستید که نماز جمعه واجب هست تمسّک به اماره و استصحاب می‌کردید؟

خیر، کسی به اماره و اصل، تمسّک می‌کند که جهل به حکم واقعی دارد لذا باید حکم واقعی باشد تا جهل به آن تصوّر شود، سپس زمینه رجوع به اماره یا اصل پیش بیاید پس حکم ظاهری، فرع حکم واقعی می‌باشد.

با اینکه حکم ظاهری، متفرع بر ثبوت حکم واقعی هست چگونه می‌توان منکر حکم واقعی شد؟

اگر اصلا حکم واقعی، مطرح نیست پس حکم ظاهری و همچنین جهل به حکم واقعی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۴

چه مفهومی دارد؟

اگر جهل به حکم واقعی مفهومی ندارد دیگر قاعده طهارت، حلّیّت و اماره هم مفهومی ندارد، تمام آن‌ها مربوط به شخص جاهل- غیر عالم- به حکم واقعی می‌باشد لذا باید حکم واقعی مسلّمی، داشته باشیم تا جهل به آن تصوّر شود و در نتیجه برای مکلّفین، حکم ظاهری جعل شود.

تذکّر: بدیهی است که حکم ظاهری، گاهی در شبهات حکمیّه، مطرح است و گاهی در شبهات موضوعیّه.

در شبهات موضوعیّه، جهل به «خصوصیّت واقعه» مطرح است یعنی حکم کلّی، مشخّص است لکن موضوع خارجی، مشکوک است فرضا نمی‌دانید فلان مایع خارجی، «خمر» است تا اینکه حرام باشد یا اینکه «خلّ» است تا در نتیجه حلال باشد، لذا می‌توانید به قاعده حلّیّت، تمسّک کنید پس در شبهات موضوعیّه، جهل به «خصوصیّت واقعه» مطرح است.

در شبهات حکمیّه، جهل به «حکم واقعه» مطرح است فرضا نمی‌دانید حکم شرب تتن در شریعت مقدّس، حلیت است یا حرمت، در این صورت می‌توانید به اصل برائت تمسّک کنید و بگوئید: حکم شرب تتن، حلّیّت است. البتّه حکم ظاهری.

قوله: «... فلا بد من ان یکون الحکم الواقعی بمرتبته محفوظا فیها[۱۹۴]، کما لا یخفی.»

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۵

فصل فی مقدّمة الواجب

و قبل الخوض فی المقصود، ینبغی رسم أمور: الأوّل: الظّاهر أنّ المهم المبحوث عنه فی هذه المسألة، البحث عن الملازمة بین وجوب الشّیء و وجوب مقدّمته، فتکون مسألة أصولیّة، لا عن نفس وجوبها، کما هو المتوهّم من بعض العناوین، کی تکون فرعیّة، و ذلک لوضوح أنّ البحث کذلک لا ینـاسب الاصولیّ، و الاستطراد لا وجه له، بعد إمکان أن یکون البحث علی وجه تکون من المسائل الأصولیّة [۱].

[فصل چهارم مقدّمه واجب

اشاره

[۱]- یکی از بحث‌های مفصّل علم اصول، بحث مقدّمه واجب است. برای بیان اصل مطلب، لازم است قبلا مقدّماتی را بیان کنیم.

امر اوّل «بحث مقدّمه واجب از مسائل اصولی است نه فقهی»

اشاره

آیا عنوان محلّ بحث، چنین است که: «هل المقدّمة واجبة ام لا»؟

یعنی در حقیقت، نزاع ما درباره محمول است که آیا مقدّمه واجب، وجوب دارد یا نه؟

اگر عنوان بحث، نفس عنوان وجوب مقدّمه باشد، در این صورت، بحث مذکور، یک مسأله فرعی و فقهی ۱۹۵] می‌شود- نه مسئله اصولی، مثل اینکه در فقه، بحث می‌کنند آیا نماز جمعه در عصر

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۶

ثمّ الظّاهر أیضا أنّ المسألة عقلیّة، و الکلام فی استقلال العقل بالملازمة و عدمه، لا لفظیّة کما ربما یظهر من صاحب المعالم، حیث استدل علی النّفی بانتفاء الدّلالات الثّلاث، مضافا إلی أنه ذکرها فی مباحث الالفاظ، ضرورة أنّه إذا کان نفس الملازمة بین وجوب الشّیء و وجوب مقدّمته ثبوتا محلّ الاشکال، فلا مجال لتحریر النّزاع فی الإثبات و الدّلالة علیها بإحدی الدّلالات الثّلاث، کما لا یخفی [۱].

غیبت واجب است یا نه- و در نتیجه باید گفت: اصولیین، استطرادا آن را در کتب اصولی آورده‌اند.

آیا مانعی دارد که بحث مقدّمه واجب، یک بحث فقهی باشد و استطرادا آن را در کتب اصولی آورده باشند؟

وقتی می‌توان بحث مذکور را به نحوی مطرح کرد که یک مسئله اصولیّه باشد، انگیزه‌ای نداریم که بگوئیم بحث مقدّمه واجب از مسائل فقهی است و استطرادا در علم اصول آورده‌اند.

عنوان بحث ما این است که: (آیا بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه «ملازمه» هست یا نه)، اگر مولا ذی المقدّمه را واجب کرد آیا مقدّمه هم واجب است یا نه؟ مثلا اگر مولا خطاب «کن علی السّطح» را متوجّه عبدش کرد، فرضا نصب سلّم، واجب است یا نه؟

بدیهی است که بحث مذکور، اصولی است زیرا دارای ملاک مسأله اصولی هست و مکرّرا گفته‌ایم که ملاک مسأله اصولی، این است که: وقتی مجتهدی برای استنباط احکام خمسه، قیاسی تشکیل می‌دهد، مسأله اصولی، کبرای آن قیاس قرار می‌گیرد.

مثال: «الحجّ واجب»، «و کلّ واجب تجب مقدّماته» پس نتیجه می‌گیریم که: «فالحجّ تجب مقدماته.»

بحث مقدمه واجب، لفظی است یا عقلی؟

[۱]- بـدیهی است که مبـاحث اصولی، دو قسم هسـتند: الف: مسائل اصولیّه لفظیّه، ماننـد تمام یا اکثر مطالبی که در جلـد اوّل کتاب کفایه، تحت عنوان مباحث الفاظ می‌خوانیم. ب: مسائل اصولیّه عقلیّه، ماننـد مطالب جلـد دوّم کتاب کفایه که مربوط به قطع، ظن و امثال آن‌ها می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۶۷

سؤال: بحث مقدّمه واجب از مباحث لفظیّه علم اصول است یا عقلیّه؟

جواب: از ظاهر[۱۹۶] کلام صاحب معالم، استفاده می‌شود که ایشان بحث مقدّمه واجب را جزء مباحث الفاظ می‌دانند زیرا:

اولاـ صـاحب معـالم در مقـام اسـتدلال فرموده‌انـد: قبول نـداریم که مقـدّمه واجب، وجوب داشـته باشـد زیرا به هیـچ‌یک از دلالات سه‌گانه- مطابقه، تضمّن و التزام- وجوبی برای مقدّمه ثابت نمی‌شود.

از اینکه ایشـان در مقـام اسـتدلال به دلالات ثلاث،- دلالات لفظیّه- تمسّک کردهانـد، معلوم می‌شود که به‌نظر صاحب معالم، بحث مقدّمه واجب، یکی از مباحث لفظیّه علم اصول است نه عقلیّه.

ثانیـا از اینکه ایشـان، بحث مـذکور را در مبـاحث الفـاظ، مطرح کرده‌انـد معلوم می‌شود که بحث مقـدّمه واجب را از مبـاحث الفاظ می‌دانستند.

مصـنّف رحمه اللّه فرموده‌انـد بحث مـذکور، جزء مباحث «عقلیّه» می‌باشد و نزاع، این است که آیا عقل، اسـتقلال در ملازمه دارد یا نه؟ آیا عقل، حکم می‌کند که بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه، ملازمه هست یا نه؟

سؤال: چرا بحث مقدّمه واجب، جزء مباحث عقلیّه است نه لفظیّه؟

جواب: امری که مقام ثبوتش مسلّم نیست، چگونه می‌توان در مقام اثبات آن، بحث کرد که آیا دلالت التزامیّه تحقّق دارد یا نه و ...

اشـکال: شـما- مصـنّف- هم ماننـد صـاحب معـالم، بحث مقـدّمه واجب را در مباحث الفاظ مطرح کرده‌ایـد پس آن را جزء مباحث الفاظ بدانید.

جواب: مـا که بحث مـذکور را در مبـاحث الفـاظ بیان کردیم، تـذکّر هم داده‌ایم که بدانیـد بحث مقـدّمه واجب، جزء مباحث عقلیّه است امّا صاحب معالم چنین تذکّری نداده‌اند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۶۸

الأمر الثّانی: إنّه ربما تقسم المقدمهٔ إلی تقسیمات: [۱].

منها: تقسیمها إلی الدّاخلیـهٔ و هی الاجزاء المأخوذهٔ فی الماهیّـهٔ المأمور بها، و الخارجیّـهٔ و هی الأمور الخارجهٔ عن ماهیّته ممّا لا یکاد یوجد بدونه [۲].

امر دوّم «تقسیمات مقدّمه»

اشاره

[۱]- برای مقدّمه، تقسیماتی ذکر شده که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مقدمه داخلیّه و خارجیّه

[۲]- مقدّمه داخلیّه: «و هی الاجزاء المأخوذة فی الماهیّة المأمور به- ای الاجزاء الّتی یترکّب منها المأمور به دون الشّرائط.» مقدمه داخلیّه، عبارت از اجزائی هست که در تشکیل ماهیّت مأمور به و ذی المقدّمه مدخلیّت دارد مانند رکوع، سجود و سائر اجزای نماز.
مقدّمه خارجیّه: و هی الامور الخارجة عن ماهیّة المأمور به ممّا لا یکاد یوجد بدونه.
مقدّمه خارجیّه، عبارت از آن چیزهائی است که در تشکیل ماهیّت مأمور به مدخلیّت ندارد امّا درعین‌حال اگر بنا باشد ماهیّت مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند، بدون آن مقدّمه، امکان تحقّق ندارد مانند شرائط مأمور به، مثلا صلات، بدون شرائط، ممکن نیست در خارج تحقّق پیدا کند.
تذکّر: نسبت به مقدّمات خارجیّه از نظر عنوان «مقدّمیّت» و از جهت «داخل بودن در بحث مقدّمه واجب» اشکالی نشده، مثلا طهارت، مقدّمه نماز هست، اگر «مقدّمه واجب» واجب شد، مصداق بارزش طهارت است که شرط نماز می‌باشد.
امّا نسبت به مقدّمات داخلیّه از چند جهت، نزاع و بحث هست که:
۱- نسبت به مقدّمات داخلیّه، مانند رکوع و سجود آیا می‌توان گفت آن‌ها عنوان مقدّمیّت دارند و آیا می‌توان گفت: رکوع و سجود، مقدّمه نماز هستند به عبارت دیگر:
اطلاق عنوان مقدّمیّت بر اجزاء مأمور به صحیح است یا نه؟
۲- برفرض که توانستیم مقدّمیّت اجزا را ثابت نمائیم آیا اجزا هم داخل در بحث مقدّمه واجب هستند یا نه؟
إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۶۹
و ربما یشکل فی کون الأجزاء مقدّمة له و سابقة علیه، بأنّ المرکب لیس إلا نفس الأجزاء بأسرها. و الحلّ: انّ المقدّمة هی نفس الأجزاء بالأسر، و ذو المقدّمة هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فیحصل المغایرة بینهما، و بذلک ظهر أنّه لا بد فی اعتبار الجزئیّة أخذ الشّیء بلا شرط، کما لا بد فی اعتبار الکلّیّة من اعتبار اشتراط الاجتماع [۱].

آیا «اجزا» عنوان مقدّمیّت دارند یا نه؟

[۱]- اشکال: اجزا، عنوان مقدّمیّت ندارند زیرا کلمه و عنوان مقدّمه- در بحث ما- یعنی چیزی که سابق بر مأمور به است و اجزا، تقدّمی بر مأمور به ندارند، اجزا، عین کل و عین مأمور به هستند فرضا اگر از ما سؤال کنند «نماز» چیست جواب می‌دهیم، عبارت از:
تکبیر، رکوع، سجود و تسلیم است لذا می‌گوئیم اجزا اصلا عنوان سبقت و تقدّمی نسبت به مأمور به ندارند بلکه خودشان مأمور به و به عبارت دیگر «ذی المقدّمه» هستند.
آیا می‌توان گفت: اجزاء، هم ذی المقدّمه هستند و هم مقدّمه؟ خیر، لذا می‌گوئیم اجزا، عنوان مقدمیّت ندارند.
جواب: لازم نیست بین ذی المقدّمه و مقدّمه، تغایر وجودی و حقیقی باشد، لزومی ندارد که مقدّمه، یک وجود، داشته باشد و ذی المقدّمه، وجود دیگر، همین‌که بین آن دو، تغایر اعتباری باشد کفایت می‌کند.

بین اجزا و بین مرکّب- یا کل- چنین تغایری هست: اجزائی که عنوان مقدّمیّت دارند، بدون شرط هستند، فرضا نفس رکوع، سجود، تشهّد و تسلیم، دارای عنوان جزئیّت و مقدّمیّت هستند و شرط و ضمیمه‌ای ندارند. امّا ذی المقدّمه، عبارت است از اجزا- مانند رکوع و سجود و ...- به‌شرط انضمام و اجتماع. و شرط مذکور، «کلّ» و ذی المقدّمه را درست می‌کند پس فرق بین مقدّمه و ذی المقدّمه در باب اجزاء ماهیّت مأمور به، به این اعتبار است که: اجزا، بدون شرط هستند ولی ذی المقدّمه بشرط شی‌ء- یعنی به‌شرط انضمام هست- و لزومی ندارد که دارای دو وجود خارجی باشند بلکه همان تغایر

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷۰

و کون الأجزاء الخارجیّة کالهیولی و الصّورة، هی الماهیّة المأخوذة بشرط، لا ینافی ذلک، فإنّه إنّما یکون فی مقام الفرق بین نفس الأجزاء الخارجیّة و التّحلیلیّة، من الجنس و الفصل، و أنّ الماهیّة إذا أخذت بشرط لا تکون هیولی أو صورة، و إذا أخذت لا بشرط تکون جنسا أو فصلا، لا بالإضافة إلی المرکّب، فافهم [۱].

«لا بشرطی» و «بشرط شی‌ء» کفایت می‌کند.

نتیجه: رکوع، بدون لحاظ اجتماع و انضمام با سائر شرائط، دارای عنوان جزئیّت و مقدّمیّت هست امّا به لحاظ اجتماع با سائر شرائط، عنوان جزئیّت ندارد بلکه دارای عنوان کلّیّت هست.

از بیان مصنّف رحمه اللّه یک قاعده کلّیّه در باب جزئیّت و کلّیّت مشخص می‌شود که: اگر شی‌ء به‌عنوان «جزء» بنا باشد اعتبار شود، باید آن شی‌ء را بدون قید و شرط، اخذ کنند تا انضمام و اجتماع در آن پیاده نشود. «کما لا بدّ فی اعتبار الکلّیة من اعتبار اشتراط الاجتماع.»

[۱]- از اینکه ملاک جزئیّت را «لا بشرطی» ذکر کردیم اشکالی تولید شده که:

مقدمه: اهل معقول، مطلبی دارند که در بحث مشتق هم به آن اشاره کردیم که:

ماهیّت از نظر «اجزا» دارای دو قسم و دو نحو «جزء» هست: الف: اجزای تحلیلیّه عقلیه، به نام جنس و فصل. ب: اجزای واقعیّه خارجیّه به نام هیولا و صورت.

مثلا- برای ماهیّت انسان، دو قسم جزء به نام جنس و فصل- حیوان و ناطق- تصوّر می‌شود که از اجزای تحلیلیّه عقلیه هستند زیرا عقل با تجزیه، تحلیل و دقّت، ماهیّت انسان را به دو جزء، تقسیم می‌کند که یک جزئش بین انسان و سائر حیوانات، مشترک است و جزء دیگرش مختصّ به انسان هست.

قسم دیگر از اجزای انسان: اجزای خارجیّه به نام هیولا و صورت هست که فرضا از آن به جسم و روح، تعبیر می‌کنیم.

اهل معقول گفته‌اند: اجزای تحلیلیّه عقلیّه، عنوان «لا بشرطی» دارند- که مورد قبول

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷۱

مصنّف هم هست- امّا اجزای خارجیّه، مانند هیولا و صورت، دارای عنوان «بشرط لا» هستند- نه لا بشرط.

اشکال: شما- مصنّف- در مقام بیان جزئیّت، یک ضابطه کلّی بیان کرده و فرموده‌اید:

هرکجا عنوان جزئیّت، تحقّق داشته باشد باید عنوانش لا- بشرط باشد پس چرا معقولیین گفته‌اند: اجزای خارجیّه، مانند هیولا و صورت، دارای عنوان «بشرط لا» هستند؟

به عبارت دیگر: اگر قوام و ملاک جزئیّت، عبارت از لابشرطیّت هست همان‌طور که در اجزای عقلیّه، عنوان «لا بشرطی» را ذکر کرده‌اند در اجزای خارجیّه هم باید عنوان لا- بشرط را بیان کنند درحالی‌که در اجزای خارجیّه، عنوان «بشرط لا» که یک عنوان سوّمی ۱۹۷] هست را ثابت کرده‌اند پس بیان اهل معقول، دلیل بر این است که ضابطه کلّی شما در مقام بیان جزئیّت، صحیح نیست.

جواب: پاسخ فعلی مصنّف رحمه اللّه چنـدان جالب نیست لکن جواب بهتری در بحث مشتق بیان کرده‌انـد و شاید با جمله «فافهم» اشاره به همان مطلب دارند.

پاسخ فعلی مصنف: بین کلاـم ما با بیان اهل معقول، منافاتی نیست زیرا شـما به‌طرف سـنجش و مقایسه، دقّت کنیـد تا متوجّه شوید منافاتی بین آن دو نیست.

ما «جزئیّت» و «کلّیّت» را دو طرف سـنجش قرار داده و گفتیم: اگر شـیء به‌عنوان «جزء» بنا باشـد اعتبار شود بایـد آن را بـدون قید و شرط، ملاحظه و اخذ نمود به خلاف کلّیّت که باید به‌شرط شـیء و به‌شرط اجتماع اعتبار شود یعنی رکوع را که جزء نماز هست با مجموع نماز، مقایسه کرده و گفـتیم فرق بیـن جزئیت و کلّیّت، این است که کلّیّت به‌شرط اجتماع هست لکن جزئیّت لاـ بشرط می‌باشد، پس طرف حساب و سـنجش ما در باب جزئیّت، نفس «مرکّب و کلّ» بود امّا اهل معقول، اجزای خارجیّه را نسبت به کل، ملاحظه نمی‌کنند آن‌ها در مقام قیاس اجزای خارجیّه با اجزای تحلیلیّه هستند یعنی دو قسم از

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۷۲

جزئیّت- جزئیّت خارجیّه ۱۹۸] و تحلیله ۱۹۹]- را باهم مقایسه نموده‌انـد نه اینکه اجزا را با «کل» مقایسه نموده باشـند لـذا نباید بین آن دو بحث، برای شما خلط و اشتباه رخ دهد.

امّیا پاسخ جالبی را که مصنّف در بحث مشتق، بیان کردنـد: در هر موردی که عناوین «لا بشرط، بشرط لا یا بشرط شـیء» مطرح می‌شود بایـد ملاحظه شود که مقصود از «لا بشرط» چیست و بایـد مشخّص شود که منظور از «بشرط لا» یعنی بشرطلای از کـدام عنوان و همچنین باید ملاحظه شود که منظور از کلمه «شیء» در عنوان بشرط شیء چیست.

مثال: «انسان» را اگر نسبت به «بیاض» ملاحظه کنید «لا بشرط» است زیرا لازم نیست که هر انسانی دارای رنگ سفید باشد و چنانچه انسان را نسـبت به حجریّت ملاحظه کنید «بشرطلای» از حجریّت است چون انسان نمی‌تواند عنوان حجریّت پیدا کند و اگر انسان را نسبت به نطق ملاحظه کنید عنوان «بشرط شیء» دارد.

باتوجّه به نکته مذکور، مشخّص شد که: اینکه گفتیم اجزای خارجیّه «بشرط لا» و اجزای تحلیلیّه «لا بشرط» هستند، منظور، این است که اجزای خارجیّه، بشرطلای از «حمل» هستند ولی اجزای تحلیلیّه، لا بشرط از حمل می‌باشند مثلا می‌توان گفت «الانسان حیوان» یا «الانسان ناطق» اما اجزای خارجیّه، قابل حمل بر انسان نیست و نمی‌توان گفت «الانسان بدن» زیرا انسان، «بدن» نیست بلکه مرکّب از بدن و شیء دیگر هست.

در محـلّ بحث که می‌گوئیم فرق بین جزء و کل در لا بشـرطی و بشـرط شـیء هست، مقصودمان از کلمه «شـیء» انضـمام و اجتماع هست یعنی اگر رکوع را به‌شـرط اجتماع با سایر اجزا، ملاحظه کنیـد عنوان مرکّب، پیـدا می‌کنـد و اگر لا بشـرط از انضـمام با سایر اجزا،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۷۳

ثمّ لاـ یخفی أنّه ینبغی خروج الأجزاء عن محل النّزاع، کما صـرّح به بعض و ذلک لما عرفت من کون الأجزاء بالأسـر عین المأمور به ذاتـا، و إنّمـا کـانت المغـایرهٔ بینهمـا اعتبـارا، فتکون واجبـهٔ بعین وجوبه، و مبعوثـا إلیها بنفس الأمر الباعث إلیه، فلا تکاد تکون واجبهٔ بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثلین، و لو قیل بکفایهٔ تعدّد الجههٔ، و جواز اجتماع الأمر و النّهی معه، لعدم تعدّدها هاهنا؛ لأنّ الواجب بـالوجوب الغیری لو کـان إنّمـا هو نفس الأـجزاء، لا عنوان مقـدمیّتها و التّوسّل بها إلی المرکب المأمور به؛ ضـرورهٔ أنّ الواجب بهـذا الوجوب مـا کـان بالحمـل الشّـائع مقدّمـهٔ، لأـنّه المتوقّف علیه، لاـ عنوانها، نعم یکون هـذا العنوان علّـهٔ لترشّـح الوجوب علی المعنون. فانقـدح بـذلک فساد توهّم اتّصاف کلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسـی و الغیری، باعتبارین، فباعتبار کونه فی ضـمن الکل واجب نفسی، و باعتبار کونه مما یتوسّل به إلی الکلّ واجب غیری [۱].

لحاظ نمائید، عنوان جزئیّت، پیدا می‌کند پس در محلّ بحث، مسأله انضمام و اجتماع مطرح است ولی در آنجا، مسأله حمل، و نباید آن دو بحث باهم خلط شود زیرا هیچ‌گونه ارتباطی بین مسأله حمل و مسأله اجتماع- انضمام- نیست.

یادآوری: نتیجه بحث در جهت اوّل ۲۰۰]، این شد که: همان‌طور که شرائط، عنوان مقدّمیّت دارند اجزا هم دارای عنوان مقدّمیّت می‌باشند.

قوله: «فافهم.»

شاید اشاره به جواب اخیر است که بیان کردیم.

اجزای داخلیّه ۲۰۱] از نزاع و بحث مقدّمه واجب، خارج هستند

[۱]- جهت دیگری که در امر دوّم، محلّ بحث هست: با اینکه اجزای داخلیّه،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷۴

دارای عنوان مقدّمیّت هستند امّا داخل در نزاع و بحث مقدّمه واجب نیستند[۲۰۲] زیرا در بحث مذکور، قائلین به ملازمه- قائلین به وجوب مقدّمه- برای مقدّمه، یک وجوب غیری ثابت می‌کنند و اگر بنا باشد، «اجزا» وجوب غیری هم داشته باشند، لازمه‌اش اجتماع مثلین هست زیرا اجزا از جهت اینکه ذی المقدّمه هستند دارای وجوب نفسی می‌باشند و اگر بخواهند از باب مقدّمیت هم وجوب غیری داشته باشند، لازمه‌اش این است که «اجزا» دارای دو وجوب باشند. به‌عنوان اینکه جزء ماهیّت مأمور به هستند وجوب نفسی به آن‌ها تعلّق گرفته و به‌عنوان مقدمیت هم که وجوب غیری پیدا کرده‌اند درحالی‌که در یک مورد، اجتماع مثلین تحقّق پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر، کسانی که مقدّمه را واجب نمی‌دانند مشکلی از این جهت ندارند امّا قائلین به وجوب مقدّمه، معتقدند که مقدّمه، دارای وجوب غیری هست.

حال اگر بنا باشد رکوع و سجود- اجزای داخلیّه- هم داخل بحث مقدّمه واجب باشند، قائلین به وجوب مقدّمه باید بگویند رکوع و سجود، دارای وجوب غیری هستند و اینجا است که ما سؤال می‌کنیم:

آیا مانعی دارد که اجزا- مانند رکوع و سجود- دارای وجوب غیری باشند؟

قبل از پاسخ سؤال مذکور، سؤال دیگری مطرح می‌کنیم که: وجوب نفسی، مربوط به چیست؟

همان رکوع و همان سجود، دارای وجوب نفسی هستند و امر «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»*[۲۰۳] شامل آن‌ها می‌شود پس آن‌ها مأمور به و دارای وجوب نفسی می‌باشند. در نتیجه اگر بنا باشد، وجوب غیری هم داشته باشند لازمه‌اش این است که رکوع، دارای دو وجوب، به نام

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷۵

نفسی و غیری باشد و این اجتماع مثلین است و در یک مورد، اجتماع مثلین، تحقّق پیدا نمی‌کند.

اشکال: ما قائل به اجتماع امر و نهی هستیم و می‌گوئیم اجتماع امر و نهی جائز هست، مثلا نماز در دار غصبی درعین‌حال که از نظر خارج، یک وجود و یک حقیقت هست امّا دارای دو حکم می‌باشد. از نظر صلاتی، محکوم به وجوب و از جهت غصبیّت، محکوم به حرمت است. در محلّ بحث هم اجزا، دارای دو حیث هستند. بما انّها هی الکل، وجوب نفسی دارند و بما انّها مقدّمة للکل، دارای وجوب غیری می‌باشند بنابراین:

اگر امر و نهی توانستند در یک مورد، جمع شوند مانعی ندارد که دو وجوب- نفسی و غیری- هم در یک مورد جمع شوند و فرضا

بگوئیم رکوع، هم وجوب نفسی دارد و هم وجوب غیری.

جواب: بین محلّ بحث و مسأله اجتماع امر و نهی تفاوتی هست که: در آنجا حکم بر دو عنوان مستقل، بار شده، کسی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هست، اساس کلامش این است که: مثلا صلات، یک عنوان کلّی و مستقل هست و حکم وجوب برآن، بار شده، غصب هم یک عنوان کلّی هست که حکم حرمت برآن مترتب شده منتها صلات و غصب در یک وجود خارجی، متّحد شده‌اند و این امر، سبب نمی‌شود که دو حکم در یک مورد، جمع شوند.

به عبارت دیگر: بحث اجتماع امر و نهی در موردی است که دو عنوان، اصالت داشته باشد و به اصطلاح علمی، محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی در موردی است که آن دو حیث و آن دو عنوان، حیث تقییدی باشد، آن عنوان، خودش موضوعیّت داشته باشد، عنوان واسطه نداشته باشد، علّت نباشد تا اینکه حکم را دریافت کند و نسبت به شیء دیگر، ثابت کند، مانند عنوان صلات که خودش موضوع وجوب اقامه و همچنین مانند عنوان غصب که خودش موضوع برای نهی و حرمت هست امّا اگر هر دو عنوان یا یکی از

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷۶

اللهم إلا أن یرید أنّ فیه ملاک الوجوبین، و إن کان واجبا بوجوب واحد نفسی لسبقه، فتأمل [۱].

آن‌ها، عنوان تقییدی و حیث تقییدی نباشد- بلکه یکی از آن‌ها تعلیلی باشد[۲۰۴]- حتّی در باب اجتماع هم گفته‌اند داخل در محلّ بحث نیست و همه قائل به امتناع هستند.

اما در محلّ بحث: عنوان مقدّمیت، یک عنوان اصیل نیست، مقدّمیت، انسان را قادر بر «کون علی السّطح» نمی‌کند به عبارت دیگر: عنوان مقدّمیت، موقوف علیه «کون علی السّطح» نمی‌باشد. آن چیزی که موقوف علیه، هست، و بدون آن «کون علی السّطح» تحقّق پیدا نمی‌کند، نصب سلّم خارجی است و همچنین آن چیزی که برای نماز، مقدّمیت و شرطیّت دارد، طهارت خارجیّه هست و الا نفس عنوان مقدّمیت با قطع‌نظر از طهارت خارجی، انسان را قادر بر انجام نماز نمی‌کند پس حیث مقدّمیت، حیث تعلیلی هست و مقدّمیت، سبب می‌شود که وجوب غیری نسبت به مصادیق مقدّمه، ثابت شود- نصب سلّم و طهارت، وجوب غیری پیدا می‌کنند- و در نتیجه اگر رکوع- جزء- بنا باشد به‌عنوان مقدمیّت، وجوب داشته باشد، خودش واجب است نه عنوان «المقدّمه» و آن زمان است که خودش، هم وجوب غیری پیدا می‌کند و هم وجوب نفسی و هذا مستحیل امّا به خلاف نماز در دار غصبی که در آنجا دو عنوان اصیل و مستقل، مطرح است.

نتیجه: تاکنون بیان کردیم که اجزا با اینکه مقدمیتشان محرز است امّا داخل در نزاع و بحث مقدّمه واجب نیستند چون عنوان مقدّمیت دارای حیث تعلیلی می‌باشد، این‌چنین نیست که اگر کسی در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز شد در بحث فعلی هم بتواند دو حکم را برای جزء، ثابت کند لذا جای این توهّم نیست که کسی بگوید رکوع- جزء داخلی- نسبت به دو عنوان، دارای دو وجوب- نفسی و غیری- هست.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: مگر اینکه نظر متوهّم چنین باشد که در «جزء» دو

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷۷

هذا کلّه فی المقدّمة الدّاخلیّة، و أمّا المقدّمة الخارجیّة، فهی ما کان خارجا عن المأمور به، و کان له دخل فی تحقّقه، لا یکاد یتحقّق بدونه، و قد ذکر لها أقسام، و أطیل الکلام فی تحدیدها بالنّقض و الابرام، إلا أنّه غیر مهمّ فی المقام [۱].

«ملاک» وجوب تحقّق دارد نه دو حکم و دو وجوب فعلی، فرضا در رکوع، دو ملاک هست امّا خارجا یک حکم دارد که همان

وجوب نفسی است زیرا وجوب نفسی بر وجوب غیری تقدّم و سبقت دارد و تا وجوب نفسی نباشد، وجوب غیری مفهومی ندارد، وجوب غیری، مترشّح از وجوب نفسی است پس ممکن است گفته شود نظر متوهّم، این است که مثلا رکوع، دارای وجوب نفسی و ملاک وجوب غیری می‌باشد- البتّه ملاک وجوب غیری، مقدّمیت است.

قوله: «فتأمّل.»[۲۰۵]

توجیه مذکور هم مورد قبول نیست که در حاشیه به این مطلب هم اشاره شده.

اقسام مقدّمه خارجیّه

اشاره

[۱]- در کتب اصولی قدیم، شرح مفصلی برای اقسام مقدّمه خارجیّه- همراه با نقض و ابرام- بیان کرده‌اند که آن تفاصیل چندان اهمّیّتی ندارد زیرا ملاک، مقدّمیت است، خواه آن مقدّمه به‌صورت مقتضی باشد یا به‌صورت شرط و عدم المانع- یا سایر اقسام مقدّمه داخلیّه.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷۸

و منها: تقسیمها إلی العقلیّة و الشّرعیّة و العادیّة[۲۰۶]: فالعقلیّة هی ما استحیل واقعا وجود ذی المقدّمة بدونه [۱].

بی‌تناسب نیست که به بیان و تعریف اقسام مقدّمه خارجیّه اشاره‌ای بکنیم ۲۰۷].

بدیهی است که مقدّمه خارجیّه، آن است که در تشکیل و ماهیّت مأمور به مدخلیّت ندارد امّا درعین‌حال اگر بنا باشد ماهیّت مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند بدون آن مقدّمه، امکان تحقق ندارد مانند شرائط مأمور به.

[تقسیمات به یک اعتبار]

اشاره

[۱]- به یک اعتبار، مقدّمه به عقلیّه، شرعیّه و عادیّه تقسیم می‌شود.

مقدّمه عقلیّه

مقدّمه عقلیّه: چیزی است که تحقّق ذی المقدّمه به‌حسب واقع، بدون آن، امکان‌پذیر نیست و هر قدر، انسان تلاش کند که ذی المقدّمه، بدون آن حاصل شود، سعیش

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۷۹

و الشّرعیّة علی ما قیل: ما استحیل وجوده بدونه شرعا، و لکنّه لا یخفی رجوع الشّرعیّة إلی العقلیّة؛ ضرورة أنّه لا یکاد یکون مستحیلا ذلک شرعا، إلا إذا أخذ فیه شرطا و قیدا، و استحالة المشروط و المقید بدون شرطه و قیده، یکون عقلیّا[۲۰۸] [۱].

بی‌فایده هست و به عبارت دیگر: «المقدّمة العقلیّة[۲۰۹] هی ما ادرک العقل بنفسه توقّف ذی المقدّمة علیه من دون حاجة الی بیان الشّارع له.»[۲۱۰]

مقدّمه شرعیّه

[۱]- گفته شده، مقدّمه شرعیّه، آن است که: در محیط شرع، ممتنع است، ذی المقدّمه، بدون آن، وجود پیدا کند مانند طهارت، نسبت به نماز- که یک شرط شرعی است.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: مقدّمه شرعیّه به مقدّمه عقلیّه، برگشت پیدا می‌کند زیرا:

به‌عنوان مثال، شارع مقدّس با جمله «صلّ مع الطّهارة» صغرای قضیّه را بیان کرده و فرموده است: نماز، مشروط به طهارت است امّا کبرای قضیّه را باید عقل، بیان کند که:

مشروط و مقیّد نمی‌تواند بدون شرط و قید، تحقّق پیدا کند و بدیهی است که استحاله تحقّق مشروط، بدون شرط، یک امر عقلی هست.

نتیجه: چون کبرای قضیّه، یعنی: عدم تحقّق مشروط، بدون شرط را عقل بیان می‌کند،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۰

و اما العادیّة، فإن کانت بمعنی أن یکون التّوقّف علیها بحسب العادة، بحیث یمکن تحقّق ذیها بدونها، إلا أنّ العادة جرت علی الإتیان به بواسطتها، فهی و إن کانت غیر راجعة إلی العقلیّة، إلا أنّه لا ینبغی توهّم دخولها فی محلّ النّزاع، و إن کانت بمعنی أنّ التّوقف علیها و إن کان فعلا واقعیا، کنصب السّلّم و نحوه للصّعود علی السّطح، إلا أنّه لأجل عدم التّمکن من الطّیران الممکن عقلا فهی أیضا راجعة إلی العقلیّة؛ ضرورة استحالة الصّعود بدون مثل النّصب عقلا لغیر الطّائر فعلا، و إن کان طیرانه ممکنا ذاتا، فافهم [۱].

لذا می‌گوئیم مقدّمات شرعیّه به مقدّمات عقلیّه برگشت می‌کند.

مقدّمه عادیّه

[۱]- در معنای مقدّمه عادیّه، دو احتمال داده شده:

الف: مقدّمه عادیّه، آن است که اگر هم نباشد، امکان تحقّق ذی المقدّمه هست لکن عادت و عمل مردم بر این جاری شده که هروقت بخواهند ذی المقدّمه را اتیان کنند، قبلا فلان شیء- آن مقدّمه- را در خارج ایجاد می‌نمایند[۲۱۱].

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: طبق احتمال مذکور، مقدّمه عادیّه برگشت به مقدّمه عقلیّه نمی‌کند زیرا مقدّمه عقلیّه، آن است که تحقّق ذی المقدّمه به‌حسب واقع، بدون آن، امکان‌پذیر نیست. لازم به تذکر است که نمی‌توان مقدّمه عادیّه- به‌معنای مذکور- را داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب دانست زیرا آن مقدّمه نمی‌تواند وجوب غیری پیدا کند و آیا چیزی که به‌حسب واقع، مقدّمیّت ندارد می‌تواند داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب باشد؟ خیر.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۱

ب: مقدّمه عادیّه، آن است که با وصف فعلی- با خصوصیّت فعلیّه- بدون آن مقدّمه، امکان تحقّق ذی المقدّمه وجود ندارد لکن نفس آن خصوصیّت فعلیّه، لزوم عقلی ندارد و ممکن است تغییر پیدا کند.

مثال: فرضا بدون نصب سلّم، امکان رفتن بر بالای بام وجود ندارد امّا عدم امکانش با در نظر گرفتن یک وصف فعلی است، یعنی چون ما قدرت بر طیران نداریم، بدون نصب سلّم، امکان صعود بر بام وجود ندارد. امّا مسأله عدم قدرت بر طیران، یک مسأله عقلی نیست، این‌چنین نیست که اگر ما فرضا قدرت بر طیران پیدا کنیم، محال عقلی پیش آید، مستلزم اجتماع یا امتناع نقیضین باشد بلکه عدم قدرت ما استناد به عادت دارد یعنی اکنون در شرائطی هستیم که عادتا نمی‌توانیم طیران کنیم امّا اگر فرضا انسانی بتواند طیران کند، مستلزم اجتماع نقیضین یا امر محالی نیست پس باتوجّه به اینکه عادتا طیران برای انسان، محال است فعلا صعود بر بام، بدون

نصب سلّم، امتناع عقلی دارد امّا مقدّمه و مبنایش عبارت از یک محال عادی است نه محال عقلی.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: طبق احتمال اخیر، مقدّمه عادیّه از اقسام مقدّمه عقلیّه هست.

همان‌طور که تحقّق صلات، بدون طهارت، ممتنع ۲۱۲] است اکنون هم با وضع فعلی که قدرت طیران برای ما وجود ندارد، صعود علی السّطح، بدون نصب سلّم، محال عادی هست. پس نتیجه می‌گیریم که: مقدّمه شرعیّه و عادیّه- طبق معنای دوّم- به مقدمیّه عقلیّه، رجوع می‌کنند و چنین نیست که مقدّمه شرعیّه و عادیّه، دو قسم از اقسام مقدّمه- در مقابل مقدّمه عقلیّه- باشند.

قوله: «فافهم.»[۲۱۳]

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۲

و منها: تقسیمها إلی مقدّمة الوجود، و مقدّمة الصّحّة، و مقدّمة الوجوب، و مقدّمة العلم. لا یخفی رجوع مقدّمة الصّحّة إلی مقدّمة الوجود، و لو علی القول بکون الأسامی موضوعة للأعمّ؛ ضرورة أنّ الکلام فی مقدّمة الواجب ۲۱۴]، لا فی مقدّمة المسمّی بأحدها، کما لا یخفی [۱].

اشاره به دقّت در مطلب است.

[تقسیمات به اعتبار دیگر]

اشاره

[۱]- به یک اعتبار، مقدّمه به چهار قسم، تقسیم می‌شود یعنی: مقدّمه وجودیّه، مقدّمه صحّت، مقدّمه وجوبیه و مقدّمه علمیّه.

مقدّمه وجودیّه

گاهی چیزی زمینه و مقدّمه وجود ذی المقدّمه هست و اگر تحقّق پیدا نکند، ذی المقدّمه، وجود پیدا نمی‌کند مثلا نصب سلّم، مقدّمه وجودی «کون علی السّطح» می‌باشد.

قدر مسلّم از نزاع و بحث مقدّمه واجب، همان مقدّمات وجودیّه هست که تحقّق ذی المقدّمه بدون آن‌ها ممکن نیست.

مقدّمه صحّت

مقدّمه صحّت، آن است که در اتّصاف ذی المقدّمه به صحت، اعتبار دارد، مانند شرائط نماز، مثلا وضو، مقدّمه صحّت نماز هست اگر طهارت نباشد، صلات، صحیحا واقع نمی‌شود.

سؤال: آیا مقدّمه صحّت، داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب هست یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۳

جواب: مقدّمه صحّت هم به مقدّمه وجودیّه، برگشت می‌کند[۲۱۵]، گرچه بگوئید الفاظ و اسامی عبادات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده.

توضیح ذلک: در بحث صحیح و اعم گفتیم: آیا اسامی عبادات برای خصوص عبادات صحیح، وضع شده یا برای اعمّ از صحیح و فاسد- آیا لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح وضع شده یا اینکه بر صلات فاسد هم حقیقتا می‌توان عنوان نماز را اطلاق نمود، قبلا دو قول در مسئله ذکر کردیم.

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: هرکدام از دو قول مذکور را انتخاب کنید، در جهت بحث ما تفاوتی نمی‌کند زیرا اگر صلات برای

خصوص صحیح، وضع شده باشد، می‌توان گفت طهارت، مقدّمه وجودی نماز هست- گرچه مقدّمه صحّت هست- لکن صحیح هم موضوع له می‌باشد. «صلات»، یعنی نماز صحیح، در نتیجه، اگر معنای صلات، نماز صحیح شد، پس طهارت هم مانند نصب سلّم، مقدّمه وجودی می‌شود زیرا اگر طهارت نباشد، نماز وجود پیدا نمی‌کند زیرا لفظ صلات برای نماز صحیح وضع شده. و همین‌طور اگر لفظ صلات برای اعمّ از صحیح و فاسد، وضع شده باشد[۲۱۶] و بگوئید بر نماز فاسد هم حقیقتا عنوان صلات، اطلاق می‌شود، درعین‌حال، طهارت، مقدّمه وجودیّه می‌شود و نکته‌اش این است که: بحث ما در مقدّمه نماز نیست بلکه بحث ما در مقدّمه واجب هست یعنی مأموربهی که متعلّق امر قرار گرفته.

کدام صلات می‌تواند مأمور به واقع شود؟

صلات متعلّق امر، نماز صحیح است خواه شما لفظ صلات را برای خصوص صحیح، موضوع بدانید خواه برای اعم. کسانی هم که معتقدند الفاظ عبادات برای اعم، وضع شده، نمی‌گویند شما نماز بخوانید، خواه صحیح باشد یا فاسد زیرا در متعلّق امر، صلات صحیح،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۴

و لا إشكال فی خروج مقدّمة الوجوب عن محلّ النّزاع، و بداهة عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، و كذلك المقدّمة العلميّة، و إن استقلّ العقل بوجوبها، إلا أنّه من باب وجوب الإطاعة إرشادا ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجّز، لا مولويّا من باب الملازمة، و ترشّح الوجوب عليها من قبل وجوب ذی المقدّمة [۱].

اخذ شده و بحث ما در مقدّمه واجب، در مورد مقدّمه آن عبادتی است که متعلّق امر قرار گرفته، لذا طبق مبنای اخیر هم مقدّمه صحّت به مقدّمه وجودیّه، برگشت می‌کند و داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب هست.

مقدّمه وجوبیّه

[۱]- گاهی امری مقدّمه وجوب ذی المقدّمه هست، یعنی: اگر بنا باشد ذی المقدّمه، اتّصاف به وجوب پیدا کند، آن مقدّمه در تعلّق وجوب، مدخلیّت دارد مانند استطاعت، نسبت به حج.

سؤال: آیا مقدّمه وجوبیّه، داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب هست یا نه؟

جواب: بدون شک، مقدّمه وجوبیّه، خارج از محلّ بحث ما هست زیرا تا مقدّمه وجوبیّه نباشد و خارجا انسان، مستطیع نشود، حج، وجوب پیدا نمی‌کند و هنگامی که حج، دارای وجوب شد، مفهومی ندارد که وجوبی- وجوب غیری و مقدّمی- هم از وجوب حج، نسبت به مقدّمه، ترشّح پیدا کند و استطاعت را وجوب غیری بخشد.

مقدّمه علمیه

مقدّمه علمیه، آن است که اگر مکلّف بخواهد، علم به تحقّق مأمور به پیدا کند باید آن را رعایت کند و چه‌بسا آن مقدّمه، نسبت به حقیقت و واقع ذی المقدّمه، دخالتی ندارد لکن برای علم مکلّف به تحقّق ذی المقدّمه باید رعایت شود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۵

مثال: در هنگام وضو اگر بخواهید یقین به تحقّق مأمور به پیدا کنید، قسمت بالای مرفق را هم «غسل» می‌کنید تا اینکه علم پیدا کنید که با امر «اذا قمتم الی الصّلاة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق ...» موافقت و در نتیجه، مأمور به را یقینا اتیان کرده‌اید.

آیا مقدّمه علمیّه، داخل نزاع در بحث مقدّمه واجب هست یا نه؟

مقدّمه علمیّه هم مانند مقدّمه وجوبیّه، خارج از نزاع و بحث در مقدّمه واجب هست. و عقل مستقلا حکم به لزوم رعایت مقدّمه علمیّه نموده که: چون مولا دستور داده هنگام وضو، دست‌های خود را تا مرفق بشوئید باید برای اطمینان از تحقّق مأمور به قسمت بالای مرفق را هم بشوئید.

تذکّر: بین «وجوب مقدّمه علمیّه» با «وجوب در مقدّمه واجب»، دو فرق موجود است:

الف: وجوب مقدّمه واجب، مولوی است یعنی همان‌طور که نماز، دارای وجوب مولوی هست، طهارت هم وجوب مولوی دارد منتها وجوب صلات، مولوی نفسی هست اما مقدّمه، وجوب مولوی غیری دارد.

امّا در مورد مقدّمه علمیّه با اینکه عقل، حکم به وجوب می‌کند لکن وجوبش ارشادی است و عقل می‌گوید اگر مایل هستید که یقین حاصل کنید که عقوبتی بر مخالفت با مأمور به مطرح نیست باید مأمور به را به نحوی انجام دهید که علم به تحقّق آن در خارج پیدا کنید.

ب: فرق دوّم را گرچه مصنّف بیان نکرده‌اند اما فرق خوبی است و در سایر مباحث مقدّمه واجب، کارساز است.

در مقدّمه واجب گرچه عقل، حکم به ملازمه می‌کند امّا وجوب مقدّمه، عقلی نیست بلکه شرعی هست، منتها ملازمه بین دو حکم شرعی را عقل، درک می‌کند به عبارت دیگر: مولا می‌گوید نماز، واجب است «و یشترط فی الصّلاة الطّهارة» عقل هم ملازمه را درک می‌کند لکن سؤال، این است که:

آیا وجوب طهارت، عقلی است یا شرعی؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۶

و منها: تقسیمها إلی المتقدّم، و المقارن، و المتأخّر، بحسب الوجود بالإضافة إلی ذی المقدّمة[۲۱۷]، و حیث انّها کانت من أجزاء العلّة، و لا بدّ من تقدّمها[۲۱۸] بجمیع أجزائها علی المعلول أشكل الأمر فی المقدّمة المتأخّرة، کالأغسال اللیلیة المعتبرة فی صحّة صوم المستحاضة عند بعض، و الاجازة فی صحّة العقد علی الکشف کذلک، بل فی الشّرط أو المقتضی المتقدّم علی المشروط زمانا المتصرّم حینه، کالعقد فی الوصیّة و الصّرف و السّلم، بل فی کلّ عقد بالنّسبة إلی غالب أجزائه، لتصرّمها حین تأثیره، مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا، فلیس إشکال انخرام القاعدة العقلیّة مختصّا بالشّرط المتأخّر فی الشّرعیّات- کما اشتهر فی الألسنة- بل یعمّ الشّرط و المقتضی المتقدّمین المتصرّمین حین الأثر [۱].

وجوب مقدّمه، شرعی است یعنی: شارع به نحو وجوب غیری، حکم به لزوم تحصیل طهارت نموده منتها ما وجوب غیری مقدّمه را از طریق ادراک عقل، نسبت به ملازمه، کشف می‌کنیم، فرضا عقل می‌گوید من درک می‌کنم که: آن مولائی که نماز را به وجوب نفسی، واجب نموده، او مقدّمه را هم به وجوب غیری، واجب کرده است پس درعین‌حال که بحث در مقدّمه واجب، نزاع در ملازمه عقلیّه هست لکن اشتباه نشود که وجوب مقدمه، شرعی است نه عقلی.

مقدّمه متقدّمه، مقارنه و متأخره

[۱]- یکی از تقسیماتی که برای مقدّمه شده و بسیار طولانی و مورد نقض و ابرام

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۷

می‌باشد، تقسیم مذکور است که:

گاهی از اوقات، مقدّمه بر ذی المقدّمه تقدّم زمانی دارد فرضا مقدّمه باید یک ساعت، زودتر از ذی المقدّمه، وجود پیدا کند مانند وضو و غسل ۲۱۹] که بر ذی المقدّمه- نماز یا طواف- تقدّم دارند.

بعضی از اوقات، مقدّمه با ذی المقدّمه مقارنت زمانی دارد یعنی هر دو از نظر زمان با هم وجود پیدا می‌کنند مانند «ستر» و «استقبال» نسبت به نماز.

گاهی از اوقات هم مقدّمه از ذی المقدّمه، تأخّر دارد، ابتدا، ذی المقدّمه موجود می‌شود سپس مقدّمه، تحقق پیدا می‌کند که مثالهائی هم در شریعت مقدّس برای آن وجود دارد.

الف: مانند اغسال لیلیّه ۲۲۰] مستحاضه که در صحّت صوم روز قبل، معتبر است، فرضا مستحاضه‌ای در روز شنبه، روزه گرفت، همان‌طور که غسل شب گذشته او در صحّت صوم روز شنبه، مدخلیّت دارد، غسل شب آینده در صحّت صوم گذشته، دخیل است یعنی اگر شب یکشنبه، وظیفه غسلی خود را انجام ندهد، صوم روز شنبه او صحیح نمی‌باشد.- البتّه بعضی از فقها چنان فتوائی داده‌اند.

ب: در باب بیع فضولی، اختلافی هست که آیا اجازه، کاشف است یا ناقل، اگر کاشف باشد، کشفش به نحو حقیقی است یا حکمی؟

کسانی که اجازه را کاشف و کشفش را هم حقیقی می‌دانند، چنین می‌گویند:

اگر بیع فضولی یک ماه قبل، واقع شد لکن مالک، امروز آن را اجازه نمود، اجازه مذکور، کاشف از این است که یک ماه قبل، نقل و انتقال و ملکیت، تحقّق پیدا کرده، در حقیقت،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۸

ملکیّت یک ماه قبل- حین حدوث البیع- توقّف بر اجازه لاحقه دارد یعنی اجازه، مقدّمه و شرط متأخّر برای تأثیر در بیع یک ماه قبل است.

خلاصه، اینکه چگونه می‌توان تصوّر نمود که ذی المقدّمه قبل از مقدّمه، تحقّق پیدا کند؟

مصنّف رحمه اللّه در صدد توسعه اشکال مذکور بوده و فرموده‌اند: نه تنها آن ایراد در مقدّمات متأخّره هست بلکه در مقدّمات متقدّمه هم موجود هست.

بیان ذلک: مقدّمه، یکی از اجزای علّت تامّه هست و علّت تامّه اگر بخواهد در معلول تأثیر کند باید وجود داشته باشد، حال اگر علّت تامّه، تحقّق پیدا کرد و منقضی شد و اثری از آن، باقی نماند، چگونه معلول می‌تواند تحقّق پیدا کند[۲۲۱]، درحالی‌که بزرگان و محقّقان فرموده‌اند: باید علّت تامّه، مقارنت زمانی با معلول داشته باشد- گرچه علّت، تقدّم رتبی بر معلول دارد- پس چگونه می‌توان تصوّر کرد که: فرضا مقدّمه‌ای دو ساعت قبل تحقّق پیدا کرده و منقضی شده لکن معلولش فعلا حاصل شده است و امثله‌ای هم در شرعیّات برای آن وجود دارد.

الف: فرضا کسی ده سال قبل از فوت خود، وصیّت نموده که از ثلث اموالم فلان خانه را به زید بدهید، امروز که موصی فوت نمود، آن خانه، ملک زید می‌شود.

اشکال: شما چگونه بین علّت و معلول- فرضا ده سال- فاصله انداختید، عقد وصیّت از مقوله لفظ است «و الالفاظ توجد و تنعدم» یعنی به مجرّدی که لفظ وجود پیدا کرد، منعدم می‌شود، در مثال مذکور، عقد وصیّت، مربوط به ده سال قبل بوده و منعدم گشته، چگونه می‌تواند در ملکیّت زید، نسبت به آن خانه، تأثیر کند و چگونه آن را با قواعد عقلیّه، تطبیق می‌دهید؟

ب: در باب بیع سلم و صرف می‌گویند ملکیّت، توقف بر قبض و تقابض دارد فرضا

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۸۹

و التّحقیق فی رفع هذا الإشکال أن یقال: إنّ الموارد التی توهّم انخرام القاعدة فیها، لا یخلو إمّا یکون المتقدّم أو المتأخّر شرطا للتّکلیف، أو الوضع، أو المأمور به [۱].

یک ساعت قبل، عقد صرف واقع شد لکن قبض، الآن تحقق پیدا کرد، شما می گوئید ملکیّت از الآن، حاصل شده درحالی که در حین حصول ملکیت، عقدی مطرح نیست، عقد بیع «صار موجودا و انعدم بعد وجوده».

مرحوم آقای آخوند، اشکال مذکور را توسعه بیشتری داده و فرموده‌اند: در سایر عقود- نسبت به غالب اجزا[۲۲۲]- اشکال مذکور، وارد است. فرضا در عقد بیع، بایع و مشتری با الفاظ بعت و اشتریت، مقصود خود را ابراز می کنند امّا بدیهی است تا زمانی که کلمه «اشتریت» از دهان قابل، خارج نشده ملکیتی برای او حاصل نشده و هنگامی که او در پاسخ بایع، جمله «اشتریت» را بیان کرد، «بعت» وجود پیدا کرده و منعدم شده پس چگونه «اشتریت»[۲۲۳] تأثیر در ملکیّت می کند. و همچنین علت تامّه باید وجود داشته باشد تا اینکه اثر کند نه اینکه موجود و منعدم شود، معدوم که نمی‌تواند تأثیری در معلول و مقتضا نماید، پس چگونه می گوئید «بعت» و «اشتریت» در ملکیت، تأثیر می کنند.

خلاصه: نوعا اشکال مذکور را نسبت به شرط متأخّر بیان کرده‌اند امّا دائره اشکال، بسیار وسیع است و همان‌طور که شرائط متاخّره، موجب اشکال عقلی مزبور شده، شرائط متقدّمه هم باعث ایجاد آن اشکال هستند لذا باید جواب اشکال را نسبت به هر دو طرف، بیان کرد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: تحقیق در رفع اشکال به این نحو است که: مواردی- در شرط متأخّر و متقدّم- که توهّم شده، نسبت به قاعده عقلیّه، لطمه و ضربه‌ای خورده، آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۹۰

أمّا الأوّل: فکون أحدهما شرطا له، لیس إلاـ أنّ للحاظه دخلا فی تکلیف الآمر، کالشّرط المقارن بعینه، فکما أنّ اشتراطه بما یقارنه لیس إلا أن لتصوّره دخلا فی أمره، بحیث لولاه لما کاد یحصل له الدّاعی إلی الأمر، کذلک المتقدّم أو المتأخّر.

و بالجملهٔ: حیث کان الأمر من الأفعال الاختیاریّهٔ، کان من مبادئه بما هو کذلک تصوّر الشّیء بأطرافه، لیرغب فی طلبه و الأمر به، بحیث لولاه لما رغب فیه و لما أراده و اختاره، فیسمّی کلّ واحد من هذه الأطراف التی لتصوّرها دخل فی حصول الرّغبهٔ فیه و إرادته شرطا، لأجل دخل لحاظه فی حصوله، کان مقارنا له أو لم یکن کذلک، متقدّما أو متأخّرا، فکما فی المقارن یکون لحاظه فی الحقیقهٔ شرطا، کان فیهما کذلک، فلا إشکال [۱].

موارد تقریبا بر سه گونه هستند در دو قسم از آنها یک راه حل مشترک برای اشکال هست و قسم سوّم از آنها راه حلّ جداگانه‌ای دارد.

بیان ذلک- ۱: مقدّمه متأخره یا متقدّمه- شرط متقدّم یا متأخّر- گاهی مربوط به نفس حکم تکلیفی هست به عبارت دیگر، شرط حکم می‌باشد یعنی ذی‌المقدّمه‌اش عبارت از حکم مولاـ هست. ۲- و گاهی ارتباط به حکم وضعی ۲۲۴] دارد[۲۲۵] و ذی‌المقدّمه‌اش غیر از احکام تکلیفیّه پنج‌گانه هست. ۳- گاهی هم شرط متقدّم یا متأخّر، ارتباطی به حکم تکلیفی یا وضعی ندارد بلکه مربوط به واجب و مأمور به هست ۲۲۶].

[۱]- ۱: در مواردی که شرط متقدّم یا متأخّر، مربوط به نفس تکلیف و حکم هست،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۹۱

راه حلّ اشکال، این است که:

مثال:- در مورد شرط متأخّر- اگر فردا به مسافرت می‌روی امروز صدقه بده ۲۲۷].

مثال:- در مورد شرط متقدّم- مولائی به عبدش چنین گفته: «إن جاءک زید فی هذا الیوم یجب علیک اکرامه غدا.» اگر زید، امروز،

نزد تو آمد، فردا او را اکرام کن. یعنی مجیء زید در امروز، شرط وجوب اکرام فردا می‌باشد.

شما چگونه بین شرط و مشروط[۲۲۸]، تفکیک و جدائی تصوّر می‌کنید- آن اشکال را چگونه حل می‌نمائید؟

سؤال: ایجاب اکرام، مربوط به چه کسی هست؟

جواب: از افعال اختیاری مولا هست، همان‌طور که من و شما دارای اعمال اختیاری هستیم، نفس «حکم» و ایجاب هم یکی از افعال اختیاری مولا هست و تا مبادی و مقدّماتش موجود نشود، آن عمل اختیاری تحقّق پیدا نمی‌کند.

در بحث اوامر، مفصّلا بیان کردیم که وقتی انسان، اراده می‌کند یک عمل اختیاری را انجام دهد، اوّل، آن را تصوّر، سپس تصدیق به فائده و میل و رغبت به آن پیدا می‌کند و عزم و جزم در او حاصل می‌شود و سپس اراده- شوق مؤکّد- حاصل می‌گردد و مراد را در خارج، اتیان می‌کند.

بدیهی است که ایجاب اکرام از اعمال اختیاری مولی هست و او در ایجاب اکرام مجبور نبوده، همان‌طور که سایر اعمال اختیاری، دارای مبادی و مقدّمات هست، نفس ایجاب هم مبادی و مقدّماتی دارد، تا مولا اکرام زید را تصوّر نکند و خصوصیّات آن را در نظر نگیرد، معنا ندارد که اکرام زید را واجب کند. اکنون باید بررسی کرد که آیا آن مبادی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۲

و مقدّمات از امور «خارجیّه» هست یا اینکه عبارت از «لحاظ» و «تصوّر» مولا هست.

به عبارت دیگر: آیا مجیء زید- در خارج- در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد گرچه مولا آن را تصوّر و لحاظ نکند؟

خیر، آنچه که واقعا در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد لحاظ و تصوّر مولا نسبت به مجیء زید هست ۲۲۹] و الا اگر هزار مرتبه، مجیء زید در خارج، محقق شود امّا مولا آن را تصوّر و لحاظ نکند، ایجابی از ناحیه مولا نسبت به اکرام، تحقّق پیدا نمی‌کند پس:

تصوّر و لحاظ مجیء زید که یکی از اعمال اختیاری مولا هست در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد.

تذکّر: اینکه می‌گوئیم «تصوّر» مجیء زید در ایجاب اکرام، مدخلیّت دارد، «تصوّر» به‌معنای تخیّل نمی‌باشد و مقصود، این نیست که مولا مجیئی را که واقعیت ندارد تصوّر می‌کند بلکه او مجیء واقعی را تصوّر می‌کند اما مجیء واقعی، نقشی در ایجاب اکرام ندارد بلکه تصوّر مجیء واقعی در ایجاب اکرام، مؤثّر هست.

سؤال: آیا تصوّر مجیء خارجی واقعی با ایجاب اکرام فاصله‌ای دارد؟

جواب: مجیء زید با وجوب اکرام، فاصله دارد، زید امروز می‌آید امّا وجوب اکرام، فردا تحقّق پیدا می‌کند ولی تصوّر مجیء خارجی واقعی با ایجاب اکرام، هیچ‌گونه فاصله و انفکاکی ندارد بلکه مقارن با آن هست یعنی: آن لحظه‌ای که مولا بر کرسی جعل، نشسته و اکرام زید را ایجاب می‌کند، در همان موقع، لحاظ و تصوّر مجیء خارجی واقعی، تحقّق دارد و انفکاک و جدائی بین آن دو نیست.

خلاصه بیان مصنّف، راجع به شرائط مربوط به تکلیف، این شد که: آنچه را که شما خیال کردید، بین آن و بین ذی المقدّمه، جدائی و فاصله افتاده، آن مجیء خارجی زید

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۳

و کذا الحال فی شرائط الوضع مطلقا و لو کان مقارنا، فإنّ دخل شیء فی الحکم به و صحّه انتزاعه لدی الحاکم به، لیس إلا ما کان بلحاظه یصحّ انتزاعه، و بدونه لا یکاد یصح اختراعه عنده، فیکون دخل کلّ من المقارن و غیره بتصوّره و لحاظه و هو مقارن، فأین انخرام القاعدة العقلیّة فی غیر المقارن؟ فتأمّل تعرف [۱].

است و مجیء خارجی زید، مقدّمیّت برای تکلیف ندارد بلکه آنچه که مقدّمیّت دارد، عبارت از تصوّر مجیء خارجی واقعی است-

نه تصوّر و لحاظ بی‌مورد و مخالف واقع- و آن تصوّر، مقرون به ایجاب اکرام هست و بین آن لحاظ و بین حکم مولا، هیچ‌گونه جدائی و فاصله زمانی نیست.

تذکّر: نه تنها در شرط متقدّم و متأخّر، مطلب به کیفیت مذکور هست بلکه در مورد شرط مقارن هم همان مطالب، جاری است که: مثلا «وقت» برای ایجاب نماز ظهر، شرط مقارن است. اینکه گفته می‌شود زوال شمس، آورنده وجوب نماز ظهر است یعنی چه؟

اگر مولا- اصلا زوال شمس را لحاظ نکند پس چگونه ایجاب نماز ظهر تحقّق پیدا می‌کند، ایجاب نماز ظهر که یک امر تکوینی نیست بلکه عملی است که مربوط به مولا هست و معنایش این است که:

مولا- زوال شمس را «لحاظ» و به دنبال آن، حکم به وجوب نماز ظهر می‌کند پس خیال نکنید که در شرائط مقارن هم وجود خارجی، مدخلیّت دارد بلکه در آنجا هم «لحاظ» وجود خارجی در حکم به وجوب نماز ظهر، مدخلیّت دارد.

[۱]- در مواردی هم که شرط متقدّم یا متأخّر، مربوط به حکم تکلیفی نیست بلکه مربوط به حکم وضعی- شرط حکم وضعی- هست بیان مذکور، جریان دارد.

مثال: حکم به صحّت در باب بیع فضولی از ناحیه کیست؟

بدیهی است که حکم به صحّت، مربوط به مولا و یکی از اعمال اختیاری او هست،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۴

مولا می‌تواند حکم به صحّت بکند و یا اینکه اصلا حکم به صحّت ننماید و هر عمل اختیاری، محتاج به مبادی و مقدّماتی هست که اخیرا بیان کردیم و یکی از چیزهائی که در حکم مولا به صحّت، مدخلیّت دارد، اجازه مالک است.

سؤال: آیا اجازه خارجی مالک در حکم به صحّت، مدخلیّت دارد به نحوی که اگر مالک، آن بیع را اجازه نماید امّا مولا آن اجازه را لحاظ نکند، باز هم می‌گوئید اجازه خارجی در حکم به صحّت، دخیل است؟

به عبارت دیگر: آیا با عدم لحاظ مولا اجازه مالک را باز او حکم به صحّت می‌کند؟

جواب: مولا اجازه مالک را تصوّر نموده سپس حکم به صحّت بیع فضولی کرده است.

بدیهی است که منظور از لحاظ مولا، لحاظ تخیّلی نیست بلکه منظور تصوّر اجازه خارجی واقعی است.

سؤال: آیا بین تصوّر اجازه و بین حکم به صحّت بیع فضولی، فاصله و انفکاکی هست؟

جواب: بدیهی است که بین نفس بیع فضولی و نفس اجازه، فاصله هست امّا بین «لحاظ اجازه خارجی واقعی» و «حکم به صحّت»، هیچ‌گونه فاصله‌ای نیست حتّی در همان لحظه‌ای که مولا- حکم به صحّت می‌کند در همان لحظه، اجازه را هم لحاظ نموده و با لحاظ اجازه، حکم به صحّت نموده است.

نتیجه: در مواردی که شرط متأخّر یا متقدّم، مربوط به حکم وضعی یا نفس حکم تکلیفی است، اشکال مذکور، مندفع هست زیرا آن تقدّم و تأخّر، مربوط به خارج است و آنچه که در حکم مولا- مدخلیّت دارد، عبارت از لحاظ و تصوّر مولا می‌باشد[۲۳۰] و لحاظ مولا در تمام موارد مذکور، مقارن با حکم او هست نه تقدّمی مطرح است نه تأخّری و لطمه‌ای به قاعده عقلیّه، وارد نشده.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۵

و أمّا الثّانی: فکون شیء شرطا للمأمور به لیس إلا ما یحصل لذات المأمور به بالإضافة إلیه وجها و عنوان، به یکون حسنا أو متعلّقا للغرض [۲۳۱]، بحیث لولاها لما کان کذلک، و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات النّاشئة من الإضافات، ممّا لا شبهة فیه و لا شکّ یعتریه، و الإضافة کما تکون إلی المقارن تکون إلی المتأخّر أو المتقدّم، بلا تفاوت أصلا، کما لا یخفی علی المتأمل، فکما تکون اضافة شیء إلی مقارن له موجبا لکونه معنونا بعنوان، یکون بذلک العنوان حسنا و متعلّقا للغرض، کذلک إضافته إلی متأخّر أو متقدّم؛ بداهة أنّ الاضافة إلی أحدهما ربما توجب ذلک أیضا، فلو لا حدوث المتأخّر فی محلّه، لما

کانت للمتقدّم تلک الإضافهٔ الموجبهٔ لحسنه الموجب لطلبه و الأمر به، کما هو الحال فی المقارن أیضا، و لذلک أطلق علیه الشّرط مثله، بلا انخرام للقاعدهٔ أصلا؛ لأنّ ۲۳۲] المتقدّم أو المتاخّر کالمقارن لیس إلا طرف الإضافهٔ الموجبهٔ للخصوصیّهٔ الموجبهٔ للحسن، و قد حقّق فی محلّه أنّه بالوجوه و الاعتبارات، و من الواضح أنّها تکون بالإضافات [۱].

---

[۱]- ۲:[۲۳۳] در مواردی که شرط متأخّر یا متقدّم، مربوط به مأمور به- واجب- می‌باشد،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۹۶

راه حلّ اشکال چنین است:

قبلا به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: اتّصاف اشیا به حسن یا قبح، خارج از این سه حالت نیست که:

الف: گاهی شیء «علّت تامّه» برای حسن یا قبح می‌باشد و با عروض عناوین و حالات مختلف، تغییر نمی‌کند مانند حسن عدالت و قبح ظلم. مثلا عدالت از هرکسی و در هر حالی، سر بزند حسن است خواه از کافر باشد یا مؤمن و ....

ب: گاهی شیء «مقتضی» برای حسن یا قبح است- مانند صدق یا کذب- و ممکن است با عروض حالات و عناوین متفاوت، تغییر پیدا کند. مثلا-اگر کذبی باعث نجات یک مؤمن از شرّ ظالمی گردد در این صورت، قبیح نیست و همچنین اگر کلام صدقی موجب هلاکت یا گرفتاری مؤمنی شود در این صورت، آن صدق، حسنی ندارد بلکه لازم است آن مؤمن را از هلاکت، نجات داد.

ج: ممکن است شیء نه علّت تامّه برای «حسن یا قبح» باشد و نه مقتضی آن دو، بلکه اتّصاف آن شیء به حسن یا قبح با وجوه و اعتبارات مختلف، تفاوت کند.

مثال: راه رفتن فی نفسه اتّصاف به حسن یا قبح ندارد امّا اگر به قصد فعل راجحی مانند قضای حاجت یا تشییع جنازه مؤمنی صورت گیرد، حسن است و چنانچه به قصد فعل مرجوحی مانند قتل نفس محترم یا سرقت، انجام شود، قبیح است پس حسن و قبح اشیا بالوجوه و الاعتبارات است و آن وجوه، ناشی از اضافات و نسبت‌ها می‌باشد مثلا «ضرب» به‌عنوان «تعذیب» قبیح و حرام است امّا به‌عنوان «تأدیب» حسن است- در حدّ مجاز.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۹۷

اکنون به حلّ اشکال- در موردی که شرط متأخّر یا متقدّم، مربوط به مأمور به یعنی واجب می‌باشد- می‌پردازیم و قبل از آن به ذکر یک مثال، اکتفا می‌کنیم.

مستحاضه کثیره‌ای که تصمیم دارد روز شنبه، روزه بگیرد باید شب قبل آن، غسل ۲۳۴] نماید و همچنین باید شب یکشنبه، مجدّدا غسل ۲۳۵] نماید تا اینکه صوم روز شنبه او صحیح باشد[۲۳۶].

اشکال: چگونه می‌توان گفت که ذی المقدّمه و صوم، قبل از مقدّمه، تحقّق پیدا می‌کند- در شرط متأخّر- به عبارت دیگر: چگونه بین شرط و مشروط، انفکاک قائل می‌شوید؟

لازم به تذکّر است که نوعا اشکال مذکور را در مقدّمات و شرائط متأخّر، مطرح کرده‌اند لکن مصنّف، آن را به شرائط متقدّمه هم سرایت دادند که قبلا بیان کردیم ۲۳۷].

جواب: وقتی فرضا مستحاضه، شب بعد برای صوم روز گذشته، غسل می‌کند، می‌گویند: آن روزه، صومی هست که بعد از آن، غسل، تحقّق پیدا کرده و آن صوم، مضاف و منسوب به غسل لیلی شده و همان اضافه و نسبت، باعث می‌شود که صوم،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۱۹۸

معنون به‌عنوان حسن ۲۳۸] یا متعلّق غرض ۲۳۹] واقع شود به نحوی که اگر صوم، مضاف به غسل لیلی نشود و آن عنوان را پیدا نکند حسن نمی‌شود یا متعلّق غرض واقع نمی‌گردد پس آنچه که در صحّت صوم، معتبر است «اضافه» مأمور به- روزه- به غسل

لیلی است که بعد از آن صوم، واقع شده.

بـدیهی است که اضافه و نسـبت، قائم به دو طرف- منسوب و منسوب الیه- هست در محلّ بحث هم یک طرف اضافه، صوم است و طرف دیگرش غسل می‌باشد.

آیا «اضافه» مقارن با صوم است یا متأخّر از آن می‌باشد؟

«اضـافه»، مقـارن بـا مـأمور به- صوم- است ولی غسل لیلی- طرف اضافه- متأخّر است هنگامی که مسـتحاضه، شب بعـد غسل کرد، کشف می‌کنیم که آن اضافه و نسـبت از ابتدا بوده ولی ما نمی‌دانستیم. در این صورت، آیا بین شـرط و مشروط، انفکاکی واقع شده و ضربه‌ای به قاعده عقلیّه، واقع شده؟

خیر، زیرا شرط متقدّم و متأخّر هم مانند شرط مقارن است که: مثلا استقبال قبله، شرط مقارن صحّت نماز است و باید صلات از ابتدا تا انتها، مسـتقبل القبله، اتیان شود که در آن شـرط هم مؤثّر حقیقی، اضافه صـلات به استقبال قبله است و مثلا می‌گویند نماز فلانی، مسـتقبل القبله، واقع شد و آن اضافه، یک جهت حسـنی در صلات به وجود آورده که حسن گشته یا متعلّق غرض واقع شده و امر از ذمّه مکلّف ساقط گشـته است. همان‌طور که در شـرط مقارن «اضافه و نسبت»، دخالت در حسن دارد در شـرط متأخّر و متقـدّم هم، همان «اضافه»، موجب حسن مأمور به شده یا موجب تعلّق غرض به مأمور به شده.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۱۹۹

فمنشأ توهّم الانخرام إطلاق الشّـرط علی المتأخّر، و قـد عرفت أنّ إطلاقه علیه فیه، کإطلاقه علی المقارن، إنّما یکون لأجل کونه طرفا للإضافـة الموجبـة للوجه، الـذی یکون بذاک الوجه مرغوبا و مطلوبا، کما کان فی الحکم لأجل دخل تصوّره فیه، کدخل تصوّر سائر الأطراف و الحـدود، التی لو لا لحاظها لما حصل له الرغبـة فی التّکلیف، أو لما صـحّ عنده الوضع ۲۴۰]. و هذه خلاصـة ما بسـطناه من المقال فی دفع هذا الإشکال، فی بعض فوائدنا، و لم یسبقنی ۲۴۱] إلیه أحد فیما أعلم، فافهم و اغتنم [۱].

---

[۱]- منشأ اینکه بعضـی توهم کرده‌اند، به قاعده عقلیه، ضـربه خورده، این است که دیده‌اند بر بعضـی از امور متاخر از ذی المقدمه- مانند غسل لیلی مسـتحاضه- شـرط، اطلاق شده درحالی‌که غسل بعد از صوم- ذی المقدمه- واقع می‌شود با اینکه نباید بین شـرط و مشـروط، انفکـاک واقع شود لـذا گفته‌انـد این امر، موجب انخرام قاعـده عقلیه هست و مـا بیـان کردیم که: اغسال لیلیّه، دخالت در صحّت [

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۰۰

و لاـ یخفی أنّهـا بجمیع ۲۴۲] أقسامهـا داخلـة فی محـلّ النزاع، و بنـاء علی الملازمـة یتّصف اللاـحق بالوجوب کالمقارن و السّابق، إذ بـدونه لاـ تکـاد تحصـل الموافقـة، و یکـون سـقوط الأـمر بإتیـان المشـروط به مراعی بإتیـانه، فلـو لاـ اغتسالهـا فی اللیـل- علی القول بالاشتراط- لما صحّ الصّوم فی الیوم [۱].

صوم ندارد بلکه غسل لیلی مسـتحاضه، موجب اضافه و اسـنادی می‌شود که آن اضافه هم مقارن با صوم است ولی یک طرف اضافه که غسل باشـد، متأخّر از صوم می‌باشـد نه نفس اضافه، ضـمنا گفتیم: آن اضافه، باعث می‌شود، صوم، معنون به‌عنوان حسن گردد یا متعلّق غرض واقع شود.

قوله: «کما کان فی الحکم لاجل دخل تصوّره فیه ...»

در شـرط حکم هم اعمّ از شـرط تکلیف و وضع تصوّر[۲۴۳] و لحاظ واقعی مولا نسبت به شـرط، مدخلیّت در حکم دارد، نه وجود خارجی شرط.

[۱]- بـدیهی است که: بنا بر ملازمه بین وجوب ذی المقـدّمه و وجوب مقدّمه، جمیع اقسام مقدّمه و شـرائط مأمور به- واجب- داخل در بحث و نزاع می‌باشـد، خواه مقـدّمه و شـرط، متقـدّم یا مقارن یا متأخّر باشـد، مثلا مقـدّمه متأخّره، ماننـد مقـدّمه مقارن و متقـدّم، متصـف به وجوب است و بایـد غسـل لیلی مسـتحاضه به صوم روز قبـل، ملحق شود تـا اینکه امر مولاـ موافقت شود و تکلیف از ذمّه مکلّف، ساقط گردد- طبق بعضی از فتاوا، زیرا مسئله، محلّ بحث می‌باشد.[۲۴۴]

إیضاح الکفایة ؛ ج‏۲ ؛ ص ۲۰۰

إیضاح الکفایة، ج‏۲، ص: ۲۰۱

الأمر الثّالث: فی تقسیمات الواجب منها: تقسیمه إلی المطلق و المشروط، و قد ذکر لکلّ منهما تعریفات و حدود، تختلف بحسب ما أخـذ فیهـا من القیود، و ربمـا أطیـل الکلام بالنّقض و الإبرام فی النّقض علی الطّرد و العکس، مع أنّها- کما لا یخفی- تعریفات لفظیّة لشرح الاسم، و لیست بالحدّ و لا بالرّسم، و الظّاهر أنّه لیس لهم اصطلاح جدید فی لفظ المطلق و المشروط، بل یطلق کلّ منهما بماله من معناه العرفی [۱].

امر سوم: اقسام واجب

واجب مطلق و مشروط

اشاره

[۱]- برای «واجب»، تقسیمات متعدّدی ذکر کرده‌اند از جمله، اینکه آن را به مشروط و مطلق، تقسیم نموده‌اند.

در کتب اصولی، تعـاریف ۲۴۵] مختلفی برای آن دو، ذکر شـده و در نتیجه، آن تعـاریف، مورد نقض و ابرام، واقع شـده امّـا مرحوم آقای آخوند، پیوسته در مباحث مختلف کتاب

إیضاح الکفایة، ج‏۲، ص: ۲۰۲

کما أنّ الظّاهر أنّ وصفی الإطلاق و الاشتراط، و صفان إضافیّان لا حقیقیّان، و إلا لم یکد یوجد واجب مطلق، ضرورة اشتراط وجوب کلّ واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشّـرائط العامّة، کالبلوغ و العقل. فالحریّ أن یقال: إنّ الواجب مع کل شیء یلاحظ معه، إن کان وجوبه غیر مشروط به، فهو مطلق بالإضافة إلیه، و إلا[۲۴۶] فمشروط کذلک، و إن کانا بالقیاس إلی شیء آخر کانا بالعکس [۱].

فرموده‌انـد: تعـاریف اصولیین، لفظی و عنوان شـرح الاـسم دارد، مثـل اینکه از مـا سؤال کننـد: «سـعدانه» چیست؟ در جواب بگوئیم: معنـای آن جـدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیـاه است لـذا در چنین تعـاریفی نبایـد دقّت و اشـکال کرد که جـامع افراد و مانع اغیار نیست زیرا تعریف به «حد» و «رسم» نمی‌باشد تا اینکه مورد نقض و ابرام، واقع شود[۲۴۷].

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: «ظاهر» این است که بین علما، اصطلاح جدیدی برای واجب مطلق و مشروط وجود ندارد بلکه آن دو عنوان در معنـای عرفی خود باقی هسـتند یعنی وجوب، آزاد است، اطلاق دارد و منوط به چیزی نیست به خلاف واجب مشـروط که وجوبش مشروط به شرطی هست.

[۱]- سؤال: آیا «مطلق» و «مشروط» که دو صفت از صفات واجب هستند، از اوصاف حقیقیّه می‌باشند یا اضافیّه؟

جواب: آن‌ها دو وصف اضافی هستند نه حقیقی، اگر صفت «اطلاق» برای واجب، یک وصف حقیقی باشد، باید نسبت به هر چیزی مطلق باشد و لازمه‌اش این است که

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰۳

اصلا واجب مطلق نداشته باشیم زیرا تمام واجبات، لااقل، مشروط به شرائط عامّه ۲۴۸] تکلیف هستند.

و همچنین اگر وصف اشتراط برای واجب مشروط، یک صفت حقیقی- نه نسبی- باشد، لازمه‌اش این است که واجب مشروط به هر چیزی که به نظر انسان می‌رسد، مشروط باشد مثلا حج که یک واجب مشروط است باید نسبت به تمام اشیا، مشروط باشد درحالی‌که بدیهی است در شریعت مقدس، واجبی نداریم که مشروط به تمام اشیا باشد پس نتیجه می‌گیریم که دو وصف مذکور از اوصاف اضافیّه هستند نه حقیقیّه، مثلا نماز، نسبت به طهارت، واجب مطلق است یعنی: وجوب صلات، مشروط به طهارت نیست امّا همان صلات، نسبت به وقت و «دلوک شمس»، یک واجب مشروط است بنابراین سزاوار است آن دو واجب را چنین تعریف کنیم:

«ان الواجب مع کلّ شیء یلاحظ معه ان کان وجوبه غیر مشروط به فهو مطلق بالاضافهٔ الیه و الا فمشروط کذلک و ان کانا بالقیاس الی شیء آخر کانا بالعکس.»

هر واجب، نسبت به هر چیزی که با او ملاحظه شود اگر وجوبش مشروط به آن نباشد می‌گوئیم نسبت به آن، واجب مطلق است و اگر وجوبش مشروط به آن شیء باشد، می‌گوئیم نسبت به آن، مشروط است مثلا وجوب صلات، نسبت به طهارت، مشروط نیست بنابراین، نماز نسبت به طهارت، واجب مطلق است امّا وقتی صلات را با «دلوک شمس» مقایسه کنیم مشخّص می‌شود که نماز، نسبت به آن، واجب مشروط است و قبل از آن واجب نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰۴

ثمّ الظّاهر أنّ الواجب المشروط کما أشرنا إلیه ۲۴۹]، نفس الوجوب فیه مشروط بالشرط، بحیث لا وجوب حقیقهٔ، و لا طلب واقعا قبل حصول الشّرط، کما هو ظاهر الخطاب التّعلیقی؛ ضرورهٔ أنّ ظاهر خطاب (إن جاءک زید فأکرمه) کون الشّرط من قیود الهیئهٔ، و أنّ طلب الإکرام و إیجابه معلّق علی المجیء، لا أنّ الواجب فیه یکون مقیدا به، بحیث یکون الطّلب و الإیجاب فی الخطاب فعلیّا و مطلقا، و إنّما الواجب یکون خاصّا و مقیّدا، و هو الإکرام علی تقدیر المجیء، فیکون الشّرط من قیود المادّهٔ لا الهیئهٔ، کما نسب ذلک إلی شیخنا العلامهٔ أعلی اللّه مقامه، مدعیا لامتناع کون الشّرط من قیود الهیئهٔ واقعا[۲۵۰]، و لزوم ۲۵۱] کونه من قیود المادّهٔ لبّا[۲۵۲]، مع الاعتراف بأنّ قضیّهٔ القواعد العربیّهٔ أنّه من قیود الهیئهٔ ظاهرا [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در صدد بیان اختلافشان با شیخ اعظم هستند که: آیا در قضایای شرطیّه، شرط، قید هیئت است یا مدخلیّت در مادّه دارد؟ مرحوم شیخ فرموده‌اند: شرط، قید مادّه، واجب و مأمور به می‌باشد نه قید هیئت و وجوب.

از بیان گذشته مصنّف، ظاهر شد که در واجب مشروط، اصل وجوب و طلب مولا مشروط به حصول شرط است به نحوی که قبل از آن، طلب و وجوب فعلی تحقّق ندارد زیرا ظاهر قضایای تعلیقیّه و شرطیّه مانند «إن جاءک زید فاکرمه» این است که «وجوب» اکرام، مشروط به مجیء زید است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰۵

توضیح ذلک: چرا ظاهر قضیّه شرطیّه، این است که قبل از حصول شرط، وجوبی تحقّق ندارد؟

جواب: در قضایای شرطیّه باید بین شرط و جزا، ارتباط و علاقه‌ای باشد که گاهی شرط، نسبت به جزا جنبه علّیّت دارد، مانند «ان کانت الشّمس طالعهٔ فالنّهار موجود» و گاهی هم جزا نسبت به شرط، جنبه علّیّت دارد مانند «ان کان النّهار موجودا فالشّمس طالعهٔ»

البته لزومی ندارد که شرط، علّت تامّه و منحصره جزا باشد.- و بالعکس- امّا به‌هرحال باید رابطه‌ای ۲۵۳] بین آن دو باشد.
امّا در محلّ بحث: با توجّه به لزوم ارتباط، بین شرط و جزا، می‌گوئیم: ظاهر[۲۵۴] خطاب تعلیقی در قضایای شرطیّه مانند «إن جاءك زید فاكرمه»- ان استطعت فحجّ- این است که:
مجیء زید، شرط وجوب اکرام است و کأنّ مجیء زید، سبب وجوب اکرام می‌باشد و قبل از حصول شرط، وجوب اکرام- جزا- مطرح نیست.
امّا به عقیده مرحوم شیخ- برخلاف نظر مشهور و مصنّف- در واجبات مشروط، قید، مربوط به مادّه می‌باشد و ممتنع است که شرط، قید هیئت باشد درحالی‌که ایشان معترفند، مقتضای قواعد عربیّت، این است که شرط، قید هیئت باشد نه قید مادّه بنابراین، طبق نظر ایشان، مجیء زید، قید مادّه و اکرام است امّا وجوب، قیدی ندارد و مطلق است یعنی:
«یجب الاكرام بعد المجیء» وجوب، «حالی» امّا واجب و مأمور به بعد از مجیء زید، تحقّق پیدا می‌کند و مقیّد به شرط است.
إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۲۰۶
أمّا امتناع كونه من قیود الهیئة، فلأنّه لا إطلاق فی الفرد الموجود من الطّلب المتعلّق بالفعل المنشأ بالهیئة، حتّی یصحّ القول بتقییده بشرط و نحوه، فكلّ ما یحتمل رجوعه إلی الطّلب الذی یدلّ علیه الهیئة، فهو عند التّحقیق راجع إلی نفس المادّة [۱].

نقد و بررسی نظریّه شیخ اعظم در واجب مشروط

[۱]- بحث ۲۵۵] ما در نزاع بین شیخ اعظم و مرحوم آقای آخوند بود که: آیا در قضایای شرطیّه مانند «إن جاءك زید فاكرمه» یا «اذا زالت الشّمس فقد وجب صلاة الظّهر» آن قیود، مربوط به «وجوب» است به‌نحوی‌که تا مجیء زید، محقّق نشود «وجوب» اکرام، فعلیّت، پیدا نمی‌کند یا اینکه مربوط به واجب- مأمور به- هست امّا نفس طلب، هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد و قبل از مجیء زید هم «وجوب» تحقّق دارد؟
ابتدای بحث، اشاره کردیم که: شیخ اعظم آن، قیود را دخیل در مادّه می‌دانند نه هیئت و لذا طبق عقیده ایشان یک ساعت به ظهر مانده، انسان، مکلّف به نماز ظهر هست- چنین نیست که وجوب صلات، بعد از زوال، محقّق شود- ولی «مکلّف به» و نماز، مقیّد به زوال شمس است امّا به عقیده مشهور و همچنین مصنّف، قیود قضایای شرطیّه، مربوط به هیئت است.
لازم به تذکّر است که مرحوم شیخ، معتقدند ظاهر قضایای شرطیّه از نظر قواعد عربیّت، همان است که مشهور، عقیده دارند امّا باتوجّه به دو نکته می‌گوئیم: قیود، مربوط به مادّه هست نه هیئت. که اینک به بیان آن دو نکته می‌پردازیم.
بیان اوّل شیخ اعظم- امتناع ارتباط قید به هیئت- وجوب و طلب، مستفاد از هیئت افعل می‌باشد و «اکرم» دلالت بر وجوب دارد، همان‌طور که حروف- من و الی- استقلالی ندارند، متمّم و تابع سایر جملات ۲۵۶] و کلمات هستند، هیئت افعل هم چون‌که استقلال ندارد، بدون مادّه- اکرام- تحقّق، پیدا نمی‌کند و دارای عنوان حرفی هست لذا
إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۲۰۷
همان بیانی را که مشهور در باب معانی حروف دارند ما هم باید در باب هیئت، همان را بیان کنیم که:
مشهور، معتقدند: «وضع» حروف، عام هست امّا «موضوع له» آن‌ها خاص می‌باشد و چنین نیست که آن‌ها برای معانی کلّیّه، وضع شده باشند بلکه برای جزئیّات، وضع شده‌اند منتها واضع، یک معنای کلّی را درنظر گرفته امّا لفظ را برای مصادیق آن کلّی، وضع کرده بنابراین باتوجّه به اینکه معنای کلّی منظور است، وضعشان عامّ است و به لحاظ اینکه لفظ برای کلّی، وضع نشده بلکه برای مصادیق معنای کلّی وضع شده، موضوع له آن‌ها خاصّ است.

به نظر شیخ اعظم بایـد همین مطلب را درباره هیئت افعل هم جاری بـدانیم. واضع، کلّی طلب وجوبی را درنظر گرفته امّا هیئت افعل را برای کلّی طلب وجوبی وضع نکرده بلکه برای افراد و مصادیق طلب وجوبی، وضع نموده پس موضوع له آن، عبارت از یک فرد از طلب و یک مصداق از طلب وجوبی هست در نتیجه اگر موضوع له، جزئی،- فرد و یک مصداق- شد قابلیّت تقیید ندارد زیرا تقیید، یکی از عوارضی هست که برای کلّی حاصل می‌شود. شما می‌توانید کلّی رقبه را مقیّد به ایمان نمائید امّا جزئی که خودش یک موجود مشخّص و محدودی هست، قابل تقیید نمی‌باشد بنابراین اگر مجیء زید را قید هیئت بدانید، معنایش این است که: آن فرد طلب وجوبی- که مفاد هیئت است- را مقیّد نموده‌اید درحالی‌که فرد مشخّص و معین را نمی‌توان محدود و مقیّد نمود.

خلاصه: چگونه می‌توان مفاد هیئت را که یک فرد از طلب وجوبی هست، مقیّد به مجیء زید نمود امّا اگر قید را ارجاع به مادّه نمائید، مادّه عبارت از زید نیست بلکه اکرام زید، مادّه می‌باشد که کلّی و قابل تقیید هست یعنی می‌توان اکرام زید را مقیّد به مجیء نمود تا در نتیجه، اکرام علی غیر تقدیر المجیء خارج شود مثل اینکه می‌توان رقبه را مقیّد به ایمان نمود تا اینکه رقبه کافره، خارج شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰۸

و أمّا لزوم کونه من قیود المادّهٔ لبّا، فلأنّ العاقل إذا توجّه الی شیء و التفت إلیه، فإمّا أن یتعلّق طلبه به، أو لا یتعلّق به طلبه أصلا، لا کلام علی الثّانی. و علی الأوّل: فإمّا أن یکون ذاک الشّیء موردا لطلبه و أمره مطلقا علی اختلاف طوارئه، أو علی تقدیر خاص، و ذلک التّقدیر، تارهٔ یکون من الأمور الاختیاریّهٔ[۲۵۷]، و اخری لا یکون کذلک ۲۵۸]، و ما کان من الأمور الاختیاریّهٔ، قد یکون مأخوذا فیه علی نحو یکون موردا للتّکلیف ۲۵۹]، و قد لا یکون کذلک ۲۶۰]، علی اختلاف الأغراض الدّاعیهٔ إلی طلبه و الأمر به، من غیر فرق فی ذلک بین القول بتبعیّهٔ الأحکام للمصالح و المفاسد، و القول بعدم التّبعیّهٔ، کما لا یخفی، هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرّر لبحثه بأدنی تفاوت [۱].

---

[۱]- بیان دوّم مرحوم شیخ: مولای عاقل وقتی شیء و مسأله‌ای- مانند اکرام زید- را مورد توجّه و التفات، قرار می‌دهد، دو صورت دارد:

۱- ممکن است اصلا اکرام او مورد علاقه مولا نباشد، این فرض، خارج از بحث می‌باشد.

۲- ممکن است اکرام زید، مورد علاقه و رغبت مولا باشد که این فرض دارای دو صورت هست:

الف: گاهی اکرام زید به حدّی مطلوب مولا هست که هر خصوصیّت، حالت و عارضی پیش آید، اکرام زید، محبوب مولا هست.

ب: ممکن است اکرام زید در آن حدّ وسیع، محبوب مولا نباشد بلکه آن اکرامی مورد علاقه او هست که همراه با یک حالت خاصّی باشد که این فرض هم دارای دو صورت هست:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۰۹

۱- ممکن است آن خصوصیّت در اختیار عبد و مکلّف نباشد مثلا مجیء زید، تحت قدرت خود زید است نه تحت اختیار عبدی که مورد خطاب مولا هست.

۲- آن حالت و آن خصوصیّت، ممکن است مانند نفس اکرام از امور اختیاری و تحت قدرت مکلّف باشد یعنی همان‌طور که عبد می‌تواند اکرام را ایجاد نماید، انجام و ایجاد آن خصوصیّت هم برای عبد، مقدور است که این فرض هم دارای دو صورت است:

الف: مدخلیّت آن خصوصیّت در اکرام زید در صورتی است که آن ویژگی به‌طور طبیعی حاصل شود نه اینکه لازم باشد، عبد، آن را ایجاد نماید.

ب: مدخلیّت آن خصوصیّت در اکرام زید به نحوی است که اگر خودش هم در خارج، موجود نشود، باید عبد آن را ایجاد نماید.

سؤال: سبب اختلافات مذکور که گاهی شیء مطلقا محبوب است و گاهی مقیّدا چیست؟

جواب: علّتش اختلاف اغراض و اهداف مولا می‌باشد که گاهی شیء در فلان شرائط، مطلوبیّت دارد و گاهی با فلان خصوصیّت، مورد علاقه مولا می‌باشد و ...

تذکر: در صور مختلفی که بیان شد، تفاوتی نمی‌کند که شما احکام را تابع مفاسد و مصالح بدانید یا قائل به عدم تبعیّت احکام نسبت به مصالح و مفاسد شوید بلکه نکته کلام و توجّه ما نسبت به غرض و مطلوب مولا بود به‌نحوی‌که بیان کردیم.

سؤال: مرحوم شیخ، چه نتیجه‌ای از تقسیمات مفصّل مذکور گرفته‌اند؟

جواب: تمام خصوصیّات و قیود مذکور در آن تقسیمات، مربوط به مطلوب مولا و اکرام زید بود و شما نمی‌توانید موردی را ارائه دهید که قید، مربوط به وجوب و طلب باشد، هر قیدی را که درنظر بگیرید بالاخره، ارتباط با واجب و مکلّف به پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۱۰

و لا یخفی ما فیه. امّا حدیث عدم الإطلاق فی مفاد الهیئة، فقد حقّقناه سابقا، إنّ کلّ واحد من الموضوع له و المستعمل فیه فی الحروف یکون عامّا کوضعها، و إنّما الخصوصیّة من قبل الاستعمال کالأسماء، و إنّما الفرق بینهما أنّها وضعت لتستعمل و تقصد بها المعنی بما هو هو، و الحروف وضعت لتستعمل و تقصد بها معانیها بما هی آلة و حالة لمعانی المتعلّقات، فلحاظ الآلیّة کلحاظ الاستقلالیّة لیس من طوارئ المعنی، بل من مشخّصات الاستعمال، کما لا یخفی علی أولی الدّرایة و النهی. فالطّلب المفاد من الهیئة المستعملة فیه مطلق، قابل لأن یقیّد [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه نسبت به بیان اوّل شیخ اعظم، دو پاسخ بیان کرده‌اند:

الف: فرمایش شما- مرحوم شیخ- بر این مبنا بود که موضوع له حروف، جزئی و خاص است، در باب هیئت افعل هم که مشابه حروف می‌باشد، شما موضوع له را جزئی می‌دانید لکن ما در باب وضع حروف، تحقیقات خود را بیان کرده و اثبات نمودیم که: همان‌طور که در اسماء اجناس- مانند رجل و مرئه- وضع و موضوع له، عامّ است در باب حروف هم وضع، موضوع له و مستعمل فیه عام می‌باشد، مثلا کلمه «من» و «الی» برای کلّی «ابتدا» و «انتها» وضع شده‌اند امّا موارد استعمال آن‌ها متفاوت است و به تعبیر دیگر، مشخّصات استعمال، مختلف است.

واضع، کلمه الابتداء و الانتهاء را برای کلّی، وضع کرده امّا برای موارد استعمالش شرطی درنظر گرفته که فرضا آن دو کلمه باید در موردی استعمال شوند که لحاظ آن‌ها استقلالی باشد و نفس آن عناوین را لحاظ نمایند، نه اینکه به‌عنوان وصف و حالت برای یک معنای دیگر مثلا در جمله «الابتداء خیر من الانتهاء» شما آن دو را اصالتا و استقلالا ملاحظه می‌کنید امّا اگر در موردی مفهوم کلّی ابتدا و انتها را درنظر گرفتید امّا نه به صورت استقلال بلکه به این عنوان که ارتباط به سیر و بصره دارد و به‌عنوان تبعیّت، آن دو را لحاظ کردید در این صورت است که دو کلمه من و الی را استعمال می‌کنید نه «الابتداء» و «الانتهاء» را بنابراین، اسماء اجناس و حروف، فرقی در موضوع له ندارند بلکه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۱۱

مع أنّه لو سلّم أنّه فرد، فانّما یمنع عن التقید لو أنشئ أوّلا غیر مقیّد، لا ما إذا أنشئ من الأوّل مقیّدا، غایة الأمر قد دلّ علیه بدالّین، و هو غیر إنشائه أوّلا ثم تقییده ثانیا، فافهم [۱].

موارد استعمال آن‌ها متفاوت است پس مبنای شیخ اعظم با مبنای ما متفاوت است زیرا ایشان موضوع له حروف را خاص می‌دانند امّا ما اصل مبنا را نپذیرفته و قبلا[۲۶۱] به نحو مشروح بیان کردیم که موضوع له حروف هم عام است.

شما در محلّ بحث فرموده‌اید: واضع، هیئت افعل را برای یک فرد از طلب وجوبی وضع کرده و اطلاق ندارد امّا عقیده ما، این است که: هیئت افعل هم برای کلّی طلب وجوبی و مفهوم عامّ طلب لزومی وضع شده و مانند کلّی رقبه، قابل تقیید و تضییق هست.

خلاصه: اوّلین پاسخ مصنّف، این بود که شما طبق مبنای خود فرمودید هیئت قابل تقیید نیست. و قید، مربوط به مادّه است امّا ما اصل آن مبنا را نپذیرفته‌ایم.

[۱]- ب: فرض کنید مبنای شما- شیخ اعظم- را قبول کرده و گفتیم مفاد و موضوع له هیئت، جزئی و خاص هست امّا بدانید که تقیید بر دوگونه است:

الف: گاهی به‌وسیله هیئت افعل یک فرد از طلب وجوبی انشا می‌شود، مانند اکرم زیدا امّا بعد از مدّتی در صدد تقیید آن برآمده، می‌گوئیم آن فرد از طلب وجوبی که دیروز به‌وسیله هیئت افعل بیان شد، امروز مقیدش می‌کنیم در این صورت، شما بفرمائید آن طلب، قابل تقیید نیست زیرا آن فرد- که به‌وسیله جمله «اکرم زیدا» وجوب پیدا کرد- خودش مضیّق هست و ممتنع است مجدّدا مقیّد شود، در این فرض، حق با شما است ولی ما مرتکب چنان تقییدی نشدیم.

ب: ما از ابتدا، وجوبی را که «اکرم زیدا» دلالت بر آن می‌کند، مضیّقا ایجاد کرده و حتّی قید آن را قبل از «اکرم زیدا» با یک عبارت به این صورت، بیان نموده و گفتیم: «إن جاءک زید فاکرمه» یعنی آن فردی را که به‌وسیله صیغه افعل، انشا کردیم از ابتدا، مقیّدا

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۱۲

فإن قلت: علی ذلک، یلزم تفکیک الإنشاء من المنشأ، حیث لا طلب قبل حصول الشّرط.

قلت: المنشأ إذا کان هو الطّلب علی تقدیر حصوله، فلا بدّ أن لا یکون قبل حصوله طلب و بعث، و إلا لتخلّف عن إنشائه، و إنشاء أمر علی تقدیر کالإخبار به بمکان من الإمکان، کما یشهد به الوجدان، فتأمّل جیّدا [۱].

ایجاد شد و «هو الوجوب المقیّد بمجیء زید». آیا در این فرض هم شما می‌گوئید «الفرد لا یمکن ان یقید»، این مسئله به هیچ وجه، امتناعی ندارد. آری اگر آن فردیّت، تحقّق پیدا می‌کرد و بعدا در مقام تقییدش برمی‌آمدیم شما می‌توانستید، بگوئید این امر، مستحیل است.

تقیید هیئت افعل به بیان ما، شبیه همان مثال معروف «ضیّق فم الرّکیة» هست یعنی:

دهانه چاه را از ابتدا، مضیّق کن نه اینکه اول، آن را توسعه بده سپس مضیّق نما.

خلاصه: مولا از ابتدا گفته است: «إن جاءک زید فاکرمه» و آن وجوبی را که «اکرم» دلالت برآن می‌کند از ابتدا، یک وجوب مقیّد به مجیء زید است و ما فرد را مقیّد ننمودیم تا اینکه شما بگوئید تقیید فرد، ممتنع است بلکه از اوّل، فرد را مقیّدا انشا نمودیم و هیچ‌گونه استحاله و امتناعی ندارد.

قوله: «فافهم [۲۶۲].»

دقّت کنید تا اینکه فرق بین دو صورت مذکور، واضح شود و خلطی واقع نگردد.

[۱]- اشکال: کأنّ مستشکل، ایرادی نسبت به مصنّف دارند که: بنا بر عقیده شما که شرط، قید وجوب و هیئت باشد- نه قید مادّه که عقیده شیخ اعظم بود- بین انشا و منشأ،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۱۳

جدائی و تفکیک حاصل می‌شود و گویا استحاله‌ای تحقّق پیدا می‌کند، فرضا مولائی که اکنون می‌گوید «إن جاءک زید فاکرمه»، او الآن- قبل از مجیء زید- انشاء ایجاب اکرام علی تقدیر المجیء می‌کند امّا طبق بیان شما[۲۶۳] «منشأ» که عبارت از «وجوب» می‌باشد بعد از مجیء زید، تحقّق پیدا می‌کند امّا طبق نظر شیخ اعظم ۲۶۴] هیچ‌گونه تفکیکی بین انشا و منشأ لازم نمی‌آید زیرا

اکنون که مولا انشاء وجوب می‌کند، وجوب هم الآن تحقّق پیدا می‌کند امّا واجب، قید مجیء زید است.

خلاصه: طبق بیان شیخ اعظم، تفکیکی بین انشا و منشأ وجود ندارد ولی به عقیده مصنّف، تفکیک، بین انشا و منشأ لازم می‌آید.

جواب: لازم است دقّت کنید که «منشأ»- وجوب- چه خصوصیّتی دارد و در چه مواردی، تفکیک بین انشا و منشأ لازم می‌آید.

اگر منشأ، یک وجوب مطلق و بدون قید باشد، در این صورت، عدم تفکیک بین انشا و منشأ چنین است که: بلافاصله بعد از انشاء مولا- وجوب، تحقّق پیدا کند و هیچ‌گونه تفکیکی بین آن دو نباشد امّا در محلّ بحث- واجب مشروط- منشأ یک وجوب مطلق نیست بلکه معلّق و علی تقدیر المجیء می‌باشد و معنای عدم تفکیک، این نیست که به مجرّدی که مولا- جمله «إن جاءک زید فاکرمه» را بیان کرد، بلافاصله، وجوب، تحقّق پیدا کند زیرا او وجوب مطلق را انشا نکرده بلکه وجوب علی تقدیر مجیء را انشا نموده و کأنّ چنین گفته است: «انّی اوجبت الاکرام و الوجوب معلّق علی المجیء» و اگر بخواهید تفکیکی بین انشا و منشأ ایجاد نشود باید «وجوب» بعد المجیء، تحقّق پیدا کند امّا اگر بعد از انشاء مولا- یعنی قبل از تحقّق مجیء زید- «وجوب»، تحقّق پیدا کند، بین انشا و منشأ، تفکیک لازم می‌آید زیرا مولا چنان وجوبی را انشا ننموده بلکه او وجوب علی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۱۴

و أمّا حدیث لزوم رجوع الشّرط إلی المادّة لبّا ففیه: إنّ الشیء إذا توجّه إلیه، و کان موافقا للغرض بحسب ما فیه من المصلحة[۲۶۵] أو غیرها[۲۶۶]، کما یمکن أن یبعث فعلا إلیه و یطلبه حالا؛ لعدم مانع عن طلبه کذلک، یمکن أن یبعث إلیه معلّقا، و یطلبه استقبالا علی تقدیر شرط متوقّع الحصول لأجل مانع عن الطّلب و البعث فعلا قبل حصوله، فلا یصحّ منه إلا الطّلب و البعث معلّقا بحصوله، لا مطلقا و لو متعلّقا بذاک علی التّقدیر، فیصحّ منه طلب الإکرام بعد مجیء زید، و لا یصحّ منه الطّلب المطلق الحالی للإکرام المقیّد بالمجیء، هذا بناء علی تبعیّة الأحکام لمصالح فیها فی غایة الوضوح [۱].

تقدیر المجیء را انشا کرده.

اشکال: ما اصلا نمی‌توانیم منشأ تقدیری تصوّر کنیم به عبارت دیگر: نمی‌توان تصوّر نمود کسی امر تعلیقی، انشا کند بلکه انشا باید به امر مطلق، متعلّق شود نه امر تعلیقی.

جواب: همان‌طورکه اخبار تعلیقی ۲۶۷]، یک مسأله متداولی هست انشاء امر تعلیقی هم متداول است، فرضا همان‌طورکه می‌توان گفت «ان ضربتنی ضربتک»، به‌صورت امر تعلیقی می‌توان گفت «إن جاءک زید فاکرمه» خلاصه، اینکه هیچ فرقی نمی‌کند که جمله شرطیّه، جزای یک امر انشائی معلّق بر شرط باشد یا اینکه جمله خبری، معلّق بر شرط باشد.

[۱]- اینک بیان دوّم شیخ اعظم- در رجوع قید به مادّه- را نقد و بررسی می‌نمائیم:

خلاصه بیان ایشان این بود که: چنانچه وضع قیود را تجزیه و تحلیل نمائید، مشخّص می‌شود که تمام قیود و شرائط، ارتباط به مادّه- یعنی همان چیزی که متعلّق غرض مولا می‌باشد- دارد.

تذکّر: درباره احکام شرعیّه، دو احتمال مطرح است که باید طبق هریک از آن دو

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۱۵

احتمال پاسخ مرحوم شیخ را بیان نمائیم:

الف: ممکن است کسی بگوید احکام شرعی به‌طور کلّی تابع «مصالحی» هستند که در نفس آن احکام، موجود است و ارتباطی به (مصالح و مفاسد) در مأمور به و منهی عنه ندارند، یعنی تمام احکام، تابع مصلحتی هستند که در آن‌ها موجود است و اصلا مسأله مفسده، مطرح نیست.

سؤال: چرا نماز ظهر، دارای وجوب است؟

برای اینکه نفس وجوب و ایجاب، دارای مصلحت هست.

چرا شرب خمر حرام است؟

چون‌که نفس تحریم «مصلحت» دارد و مسأله مفسده مطرح نیست ۲۶۸].

طبق مبنای مذکور، پاسخ ما نسبت به بیان شیخ اعظم کاملا واضح است زیرا: تمام احکام، تابع مصالحی هستند که در نفس آن احکام وجود دارد، ممکن است مولا ملاحظه نموده که اگر اکرام زید را به نحو واجب مطلق، ایجاب نماید، مصلحتی ندارد امّا اگر آن را به نحو واجب مشروط، ایجاب کند آن حکم معلّق و مشروط، دارای مصلحت هست یعنی:

وجوب اکرام زید، علی تقدیر المجیء، دارای مصلحت هست.

سؤال: آیا در همین فرض، مانعی دارد که مولا اکرام زید را به نحو واجب مطلق، بیان کند و شرط- مجیء- را قید واجب و اکرام بداند و بگوید: اکرام زید، علی تقدیر المجیء، وجوب دارد که در نتیجه «وجوب» قید و شرطی نداشته باشد.

پاسخ ما این است که: از نظر تصوّر آیا امکان ندارد که بین آن دو صورت به لحاظ مصلحت، فرقی باشد؟

مولا ملاحظه نموده که اگر حکم را به نحو واجب مطلق، بیان نماید و لو اینکه شرط را

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۱۶

و أمّا بناء علی تبعیّتها للمصالح و المفاسد فی المأمور به، و المنهیّ عنه فکذلک؛ ضرورة أنّ التّبعیّة کذلک، إنّما تکون فی الأحکام الواقعیّة بما هی واقعیّة، لا بما هی فعلیّة، فإنّ المنع عن فعلیة تلک الأحکام غیر عزیز، کما فی موارد الأصول و الأمارات علی خلافها، و فی بعض الأحکام فی أوّل البعثة، بل إلی یوم قیام القائم عجّل اللّه فرجه، مع أنّ حلال محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حلال إلی یوم القیامة، و حرامه حرام إلی یوم القیامة، و مع ذلک ربما یکون المانع عن فعلیّة بعض الأحکام باقیا مرّ اللیالی و الأیّام، إلی أن تطلع شمس الهدایة و یرتفع الظّلام، کما یظهر من الأخبار المرویّة عن الأئمّة علیهم السّلام [۱].

قید مأمور به قرار دهد، آن حکم، هیچ‌گونه مصلحتی ندارد امّا اگر حکم را به نحو واجب مشروط و معلّق بیان کند، آن حکم، مشتمل بر مصلحت هست.

آیا بیان و تصوّر مذکور، مستحیل است و دلیلی برخلاف آن، قائم شده.

به عبارت دیگر: او ملاحظه نموده که اگر حکم وجوبی را به نحو اطلاق بیان کند گرچه متعلّقش مقیّد باشد، خالی از مصلحت هست امّا اگر شرط را قید حکم بداند یعنی مجیء زید را قید نفس وجوب، قرار دهد، مشتمل بر مصلحت هست و فرض مسئله هم در موردی است که احکام، تابع مصالحی باشند که در نفس آن‌ها وجود دارد نه مصالح و مفاسدی که در مأمور به و منهیّ عنه هست.

به عبارت دیگر: او ملاحظه نموده که «ایجاب» نماز ظهر، قبل از زوال، هیچ‌گونه مصلحتی ندارد امّا ایجاب آن، معلّقا علی الزّوال، دارای مصلحت هست یعنی: اگر ایجاب، معلّق بر زوال نباشد، خالی از مصلحت هست بنابراین، طبق مبنای مذکور، پاسخ ما نسبت به بیان مرحوم شیخ، بسیار واضح است، زیرا مولائی که محیط به تمام حقائق است می‌داند که: مثلا «الحکم المطلق خال عن المصلحة لکنّ الحکم المقیّد و المشروط یکون واجدا للمصلحة» و حکم هم تابع مصلحت در نفس خود هست.

[۱]- ب: احتمال معروف دیگر، این است که: احکام، تابع مصالح و مفاسدی باشند

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۱۷

که در متعلقات ۲۶۹] آن‌ها هست، مثلا وجوب نماز، تابع مصلحت لازم الاستیفائی هست که در نفس صلات هست و حرمت شرب خمر، تابع مفسده لازم الاجتنابی می‌باشد که در شرب آن، وجود دارد.

طبق مبنای اخیر، پاسخ ما نسبت به بیان شیخ اعظم، این است که: احکام واقعیّه، تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات خود و تغییرناپذیر می‌باشند یعنی: اگر در متعلّق حکم، مصلحت تامّه باشد، وجوب واقعی و چنانچه مفسده تامّه و لازم الاجتناب داشته باشد، حرمت واقعی دارد.

سؤال: آیا احکام واقعیّه که تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات خود هستند، در تمام موارد به مرحله فعلیّت و تنجّز می‌رسند؟

جواب: ممکن است به علل و موانع مختلف، آن احکام به مرحله فعلیّت نرسند، در حقیقت، ممکن است مانع از فعلیّت و تنجّز برای آن‌ها پیش آید امّا اصل حکم واقعی، محفوظ است.

سؤال: آن موانع کدامند؟

جواب: الف: مثلا در مواردی که اصول یا امارات برخلاف احکام واقعی، قائم می‌شوند، حکم واقعی فعلیّت پیدا نمی‌کند فرضا اگر اماره‌ای قائم شد که نماز، واجب نیست در این صورت با تمام مصلحتی که در آن هست، وجوبش به مرحله فعلیّت نمی‌رسد. و یا مثلاـ اگر شارع مقدّس، استصحاب را حجّت قرار داد و اتّفاقا برخلاف واقع، جریان پیدا کرد در این صورت، حکم واقعی، فعلیّت پیدا نمی‌کند.

ب: بدیهی است که تمام احکام شرعیّه در روز اوّل بعثت، نازل نشده و فعلیّت پیدا نکرده بلکه تدریجا در ظرف بیست و سه سال، یکی پس از دیگری به مرحله فعلیّت

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۱۸

فان قلت: فما فائدهٔ الانشاء؟ إذا لم یکن المنشأ به طلبا فعلیّا، و بعثا حالیّا.

قلت: کفی فائدهٔ له أنّه یصیر بعثا فعلیّا بعد حصول الشّرط، بلا حاجهٔ إلی خطاب آخر، بحیث لولاه لما کان فعلا متمکّنا من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب کذلک للإیجاب فعلا بالنّسبهٔ إلی الواجد للشّرط، فیکون بعثا فعلیّا بالإضافهٔ إلیه، و تقدیریّا بالنّسبهٔ إلی الفاقد له، فافهم و تأمّل جیّدا [۱].

رسیده است بنابراین، احکامی که در سال دهم، فعلیّت پیدا کرده، قبل از آن، فعلیّتش برخورد به مانع نموده و همچنین آن حکمی که در سال آخر بعثت، فعلیّت پیدا کرده قبل از آن، فعلیّتش برخورد به مانعی نموده. اگر به روایات معصومین علیهم السّلام مراجعه شود، مشخص می‌شود که بعضی از احکام هنوز هم به مرحله فعلیّت، نرسیده ۲۷۰] بلکه در زمان ظهور حضرت مهدی «ارواحنا له الفداء» فعلیّت پیدا می‌کند. بنابراین درعین‌حال که احکام واقعی، تابع مصالح و مفاسد در متعلقات خود هستند ولی چنین نیست که فعلیّت آن‌ها برخورد به مانع ننموده باشد به نحوی که بیان کردیم.

امّا در محلّ بحث، ممکن است چنین بگوئیم: اکرام زید، دارای مصلحت تامّه لازم الاستیفاء هست امّا اگر بنا باشد وجوب آن، فعلیّت پیدا کند باید مجیء زید محقّق شود.

نتیجه: طبق مبنای اخیر، آنچه که تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات می‌باشد، احکام واقعیّه هست اما فعلیّت آن‌ها شرائط و موانعی دارد، فرضا ممکن است مجیء زید، یکی از شرائط فعلیّت حکم به وجوب اکرام زید باشد- در واجب مشروط- و هیچ‌گونه تالی فاسدی برآن مترتّب نمی‌شود.

[۱]- اشکال: مولائی که در صدد است اکرام زید را به‌صورت واجب مشروط و بعد

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۱۹

از مجیء، واجب نماید، چه مانعی دارد که صبر کند، اگر مجیء زید، محقّق شد، همان موقع، اکرام زید را به‌صورت واجب مطلق، بیان کند و اگر شرطش حاصل نشد که حکمی مطرح نیست پس چرا او به‌صورت معلّق و مشروط، حکمی را بیان می‌کند؟

جواب: الف: ممکن است برای مولا در آن هنگام، شرائط انشای حکم، موجود نباشد و دسترسی به عبد خود نداشته باشد، فرضا اکنون در آستانه مسافرت می‌باشد امّا بنا هست فردا مهمان‌هایی به منزل او بیایند، در این صورت به عبد خود، دستور می‌دهد اگر فردا دوستان من آمدند از آن‌ها پذیرائی کن. آیا باز هم می‌گوئید او صبر کند و دستور خود را به‌صورت واجب مطلق، بیان کند؟ او هنگام ورود مهمان‌ها دسترسی به عبد ندارد تا دستوری صادر کند بلکه چاره‌ای ندارد جز اینکه امروز به‌صورت مشروط بگوید: اگر فردا مهمان‌ها آمدند تو از آن‌ها پذیرائی کن.

ب: در مواردی که مخاطب مولا، افراد متعدّدی می‌باشد، ممکن است شرط، نسبت به بعضی از آن‌ها محقّق باشد و نسبت به بعضی از آن‌ها تحقّق پیدا نکرده باشد، مثلا بعضی از آن‌ها اکنون مستطیع هستند و تعدادی از آن‌ها بعدا مستطیع می‌شوند در این صورت آیا راهی بهتر از این، وجود دارد که مولا یک حکم، جعل نماید و به نحو واجب مشروط بگوید: «اذا کنتم مستطیعین یجب علیکم الحجّ» در این صورت، حکم مولا درباره کسانی که بالفعل مستطیع هستند، فعلیّت دارد و کسانی هم که بعدا مستطیع می‌شوند، بعد از استطاعت، حج بر آن‌ها واجب می‌شود، بنابراین، نتیجه خطاب انشائی مذکور، این است که لزومی ندارد مولا دو حکم صادر کند بلکه با یک خطاب و یک قضیّه شرطیّه، وظیفه واجد و فاقد شرط را معیّن می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۲۰

ثمّ الظّاهر دخول المقدّمات الوجودیّة للواجب المشروط، فی محلّ النّزاع أیضا، فلا وجه لتخصیصه بمقدّمات الواجب المطلق، غایة الأمر تکون فی الإطلاق و الاشتراط تابعة لذی المقدّمة کأصل الوجوب بناء علی وجوبها من باب الملازمة [۱].

---

[۱]- در بحث مقدّمه واجب- که آیا مقدّمه، وجوب دارد یا نه، بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه، ملازمه‌ای هست یا نه- بعضی از اصولیّین، نزاع مذکور را مختص به واجب مطلق دانسته و فرموده‌اند: نزاع در باب مقدّمه واجب تنها در واجبات مطلقه هست و ظاهر آن تخصیص، این است که:

مقدّمات واجب مشروط، خارج از محلّ نزاع هست، اگر ما حج را- نسبت به استطاعت- واجب مشروط دانستیم، نباید در باب مقدّمات وجودیّه حج، بحث کنیم که آیا وجوب دارد یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: به چه مناسبت، نزاع را به واجب مطلق، اختصاص داده‌اند بلکه در واجب مشروط هم نسبت به مقدّمات وجودیّه، فرقی با واجب مطلق، مطرح نیست.

مثال: اگر شما در باب صلات- واجب مطلق- برای طهارت و وضو- بنا بر قول به وجوب مقدّمه- وجوبی را قائل شده و گفتید وضو هم وجوب غیری و مقدّمی دارد، در باب حج- واجب مشروط- نسبت به مقدّمات وجودیّه چرا همان مطلب را نمی‌گوئید؟

آیا اگر کسی مستطیع شد، لازم نیست که مقدّمات حج- از قبیل تهیّه وسائل، اخذ گذرنامه و ...- را مهیّا کند؟

آیا چون نماز، واجب مطلق و حج، مشروط است، تفاوت مذکور، سبب می‌شود که مقدّمات وجودیّه آن دو متفاوت شود؟

هیچ فرقی در این جهت، بین آن‌ها نیست، تنها فرقی که می‌توان بین آن دو، ذکر کرد، این است که:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۲۱

و أمّا الشّرط[۲۷۱] المعلّق علیه الإیجاب فی ظاهر الخطاب، فخروجه ممّا لا شبهة فیه، و لا ارتیاب: امّا علی ما هو ظاهر المشهور و المتصور، لکونه مقدّمة وجوبیّة [۱].

مقدّمات در دو وصف اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدّمه هستند، همان‌طور که در اصل وجوب- موصوف- تابع ذی المقدّمه بودند در دو وصف اطلاق و اشتراط هم تبعیّت برای ذی المقدّمه دارند[۲۷۲]. همان‌طور که نماز، واجب مطلق است، وضو هم وجوبش

مطلق می‌باشد، همان‌طور که حج، واجب مشروط است و توقف بر استطاعت دارد، مقدّمات وجودیّه آن‌هم وجوبشان متوقف بر استطاعت هست یعنی قبل از استطاعت، لازم نیست کسی مقدّمات حج را فراهم کند[۲۷۳] امّا بعد از آنکه استطاعت، حاصل شد، وجوب، فعلیّت پیدا کرد مانند وجوب صلات باید تمام مقدّمات وجودیّه را فراهم کرد- البتّه بنا بر قول به وجوب مقدّمه.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه مطلبی را درباره واجبات مشروط، بیان نموده‌اند، در حقیقت به بیان ثمره اختلاف بین خود و مرحوم شیخ- که قبلا بحث کردیم- پرداخته‌اند.

توضیح ذلک: در واجبات مشروط، سه نحو، مقدّمه وجود دارد، باید ملاحظه شود که ثمره نزاع بین مصنّف و شیخ اعظم «اعلی اللّه مقامهما» در کدامیک از آن سه مقدّمه، ظاهر می‌شود.

تذکر: مثال ما در مباحث قبل درباره مجیء زید، نسبت به اکرام بود امّا فعلا مثال را

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۲۲

و اما علی المختار لشیخنا العلامهٔ- أعلی اللّه مقامه- فلأنه و إن کان من المقدّمات الوجودیّهٔ للواجب، إلا أنّه أخذ علی نحو لا یکاد یترشّح علیه الوجوب منه، فانه ۲۷۴] جعل الشّیء واجبا علی تقدیر حصول ذاک الشّرط، فمعه ۲۷۵] کیف یترشّح علیه الوجوب و یتعلّق به الطّلب؟ و هل هو إلا طلب الحاصل؟ [۱].

باید در موردی بیان کنیم که معلّق علیه و مقدّمه، یک امر اختیاری باشد زیرا مجیء زید در اختیار خود او می‌باشد نه در اختیار مکلف- یعنی کسی که خطاب و تکلیف، متوجه او شده.- مثلا- مولا- فرموده است: «ان استطعتم یجب علیکم الحج»، حج و استطاعت، مثال خوبی برای بحث ما هست و سه نوع مقدّمه در آن، تصوّر می‌شود. حال باید ببینیم ثمره نزاع بین مصنّف و شیخ اعظم رحمه اللّه در کدامیک از آن سه مقدّمه، ظاهر می‌شود.

۱- یک مقدّمه، همان است که در ظاهر دلیل، وجوب حج برآن متعلّق و متوقّف شده که شیخ اعظم رحمه اللّه آن را مربوط به مادّه امّا مشهور- و ما- آن را مربوط به هیئت می‌دانند.

که آن عبارت از استطاعت است.

آیا در نفس استطاعت- شرط- که در ظاهر دلیل، خطاب برآن معلّق شده، بین نظر شیخ اعظم و عقیده مشهور، ثمره‌ای ظاهر می‌شود؟

نسبت به استطاعت، ثمره‌ای ظاهر نمی‌شود زیرا: طبق مبنای ما که استطاعت را قید هیئت و مربوط به وجوب می‌دانیم، استطاعت، مقدّمه وجوبیّه حج است و قبلا هم در تقسیمات مقدّمه گفتیم که مقدّمات وجوبیّه، مسلّما خارج از نزاع در باب مقدّمه واجب هست و لزومی ندارد کسی استطاعت را تحصیل نماید.

[۱]- امّا طبق مبنای شیخ اعظم ۲۷۶]، ممکن است کسی بگوید: الآن حج وجوب دارد، [

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۲۳

منتها کدام حج، واجب است؟

حج، عن استطاعهٔ، حجّ مقیّد به استطاعت، واجب است مانند نماز مقیّد به طهارت، همان‌طور که در نماز مقیّد به طهارت، شما موظّف هستید طهارت را تحصیل کنید در حجّ مقیّد به استطاعت هم ممکن است کسی بگوید طبق مبنای شیخ اعظم، تحصیل استطاعت، واجب است و فرقی بین استطاعت و طهارت نیست و آن دو در «واجب» اخذ شده و قید مأمور به و مکلّف به هست.

در جواب، چنین می گوئیم که: بین آن دو، فرق هست و در کلام شیخ رحمه اللّه هم به آن اشاره شده که:

آن امر اختیاری که قید برای مکلّف به قرار داده می‌شود، گاهی به این نحو است که:

نظر مولا، این نیست که شما قید و شرط را در خارج، تحصیل کنید[۲۷۷] بلکه منظور او، این است که اگر قید و استطاعت، خودبه‌خود، حاصل شد، شما مکلف به، را اتیان نمائید.

بنا بر مبنای شیخ اعظم با اینکه استطاعت، مانند طهارت، جنبه مقدّمه وجودیّه دارد و مقدّمات وجودیّه از باب مقدّمه واجب، دارای وجوب هستند امّا درعین‌حال، وضع استطاعت با طهارت، متفاوت است و استطاعت، واجب التّحصیل نیست به خلاف طهارت که تحصیلش لازم است.

نتیجه: در مسئله حج، نسبت به استطاعت، بین نظر ما و عقیده شیخ رحمه اللّه هیچ‌گونه تفاوتی نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۴

نعم علی مختاره قدّس سرّه لو کانت له مقدّمات وجودیّه غیر معلّق علیها وجوبه، لتعلّق بها الطّلب فی الحال علی تقدیر اتّفاق وجود الشّرط فی الاستقبال، و ذلک لأنّ إیجاب ذی المقدمّهٔ علی ذلک حالیّ، و الواجب إنّما هو استقبالیّ، کما یأتی فی الواجب المعلّق، فإنّ الواجب المشروط علی مختاره، هو بعینه ما اصطلح علیه صاحب الفصول من المعلّق، فلا تغفل. هذا فی غیر المعرفهٔ و التّعلّم من المقدّمات [۱].

---

[۱]- ۲: قسم دیگر از مقدّمات ۲۷۸] حج، عبارت از مقدّمات وجودیّه حج و تهیّه وسائل مسافرت هست. در این نوع مقدّمات، بین نظر مشهور- که مختار ما هم هست- و عقیده شیخ اعظم، ثمره‌ای ظاهر می‌شود که:

اگر کسی فعلا مستطیع نیست امّا می‌داند که چهار ماه دیگر، مستطیع می‌شود، لزومی ندارد که مقدّمات حج را فراهم کند «و الحجّ لا یکون واجبا علیه الا بعد الاستطاعهٔ».

اما طبق مبنای مرحوم شیخ: اگر کسی بداند چهار ماه دیگر استطاعت، پیدا می‌کند و در نتیجه، حجّ او «حجّ عن استطاعهٔ» هست، اکنون بر او لازم است مقدّمات حج را آماده کند زیرا وجوب حج، فعلیّت دارد، وجوب، متوقّف بر استطاعت نیست، الآن وجوب، تحقّق دارد و «حجّ عن استطاعهٔ» واجب است یعنی وجوب، فعلی ۲۷۹] امّا واجب- حج- استقبالی و در موسم حج است.

تذکّر: به‌زودی، بحثی درباره واجب معلّق خواهیم داشت که: در واجب معلّق، وجوب، فعلی امّا واجب، استقبالی هست و طبق مبنای شیخ اعظم، واجب مشروط، همان واجب معلّق است و این مطلب، نیاز به توضیح مفصّل دارد که به‌زودی مطرح می‌کنیم.

لازم به تذکّر است که در مثل صلات هم ثمره‌ای بین قول ما و نظر شیخ اعظم، ظاهر می‌شود که:

اگر کسی قبل از زوال شمس بخواهد وضو بگیرد یا غسل نماید، آن وضو و غسل،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۵

و أمّا المعرفهٔ، فلا یبعد القول بوجوبها، حتّی فی الواجب المشروط- بالمعنی المختار- قبل حصول شرطه، لکنّه لا بالملازمهٔ، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحکام علی الأنام بمجرد قیام احتمالها، إلا مع الفحص و الیأس عن الظّفر بالدّلیل علی التّکلیف، فیستقلّ بعده بالبراءهٔ، و إنّ العقوبهٔ علی المخالفهٔ بلا حجّهٔ و بیان، و المؤاخذهٔ علیها بلا برهان، فافهم ۲۸۰] [۱].

واجب نیست زیرا زوال شمس، محقّق نشده و زوال شمس، مقدّمه وجوبی نماز هست تا زوال تحقّق پیدا نکند، نماز، واجب نیست امّا طبق مبنای مرحوم شیخ اگر شما ساعت یازده صبح بخواهید به نیّت وجوب، وضو بگیرید، هیچ مانعی ندارد چون‌که در آن موقع، صلات، وجوب فعلی دارد.

سؤال: در آن لحظه، چه چیز بر مکلف، واجب است؟

جواب: صلات مقیّد به زوال. پس وجوب، فعلی هست امّا واجب، استقبالی می‌باشد- نظیر واجب معلّق که به‌زودی درباره آن، بحث

خواهیم کرد.

خلاصه: در قسم دوّم از مقدّمات- که در ظاهر دلیل، وجوب بر آن‌ها معلّق نشده- بین قول مصنّف و عقیده شیخ اعظم، ثمره‌ای ظاهر می‌شود که بیان کردیم.

[۱]- ۳: قسم سوّم از مقدّمات، عبارت از معرفت و تعلّم احکام الهی می‌باشد، عدم علم، مانع از این است که حکم الهی وقوع پیدا کند پس کأنّ معرفت و علم هم یکی از مقدّمات هست.

سؤال: آیا معرفت احکام- به‌عنوان یک مقدّمه برای تعلّم احکام الهی- داخل نزاع در باب مقدّمه واجب هست یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۶

جواب: معرفت احکام الهی چه در واجبات مطلق و چه در واجبات مشروط[۲۸۱]، واجب است امّا باید متذکّر شد که:

علم به «حکم» و وجوب «معرفت» از نزاع در باب مقدّمه واجب، خارج است زیرا تعلّم و معرفت به خاطر «ملازمه»، وجوب غیری و شرعی پیدا نمی‌کند بلکه: عقل مستقلا حکم به لزوم معرفت نموده، و من و شما را موظّف کرده که به دنبال فحص و تتّبع، نسبت به احکام الهی برویم تا اینکه احکام الهی را تعلّم و عمل نمائیم و چنانچه بررسی نمودیم و مطلبی و حکمی برای ما مشخّص نشد آن‌وقت می‌توانیم برائت عقلی و قبح عقاب بلابیان را جاری نمائیم و نباید توهّم شود که به مجردی که شک و تردید پیدا کردیم که آیا شارع مقدّس در فلان زمینه، حکمی دارد یا نه می‌توان برائت عقلی جاری نمود.

خلاصه: وجوب تعلّم و معرفت احکام از باب مقدّمه، واجب نیست بلکه عقل، مستقلا حکم به لزوم تعلّم احکام می‌نماید و مکرّرا گفته‌ایم که: وجوب مقدّمه ۲۸۲]، یک وجوب عقلی نیست بلکه شرعی ۲۸۳] و حاکم به ملازمه، عقل هست ولی طرفین ملازمه، شرعی است مثلا وجوب صلات و طهارت، هر دو شرعی هست امّا طریق و راه استفاده وجوب طهارت، همان ملازمه عقلیّه است که بحث کرده‌ایم.

قوله: «فافهم.»

اشاره به همان نکته‌ای است که بیان کردیم: کسی به ما اشکال نکند که در باب مقدّمه واجب، نزاع در حکم عقل است و شما هم که در مسأله معرفت و تعلّم احکام می‌گوئید عقل، حکم به لزوم تحصیل معرفت می‌کند.

بین آن دو مسئله، تفاوتی هست که: مقدّمه واجب، وجوب شرعی دارد نه عقلی امّا

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۷

تذنیب: لا- یخفی أنّ إطلاق الواجب علی الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشّرط علی الحقیقهٔ مطلقا، و أمّا بلحاظ حال قبل حصوله فکذلک علی الحقیقهٔ علی مختاره قدّس سرّه فی الواجب المشروط؛ لأنّ الواجب و إن کان أمرا استقبالیّا علیه، إلا أنّ تلبّسه بالوجوب فی الحال، و مجاز علی المختار، حیث لا- تلبّس بالوجوب علیه قبله، کما عن البهائی ۲۸۴] رحمه اللّه تصریحه بأنّ لفظ الواجب مجاز فی المشروط، بعلاقهٔ الأول أو المشارفهٔ [۱].

ملازمه، عقلیّه هست امّیا در باب معرفت، عقل مستقلا حکم به لزوم معرفت نموده و مکلّفین را ملزم کرده که احکام الهی را یاد بگیرند.

آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» حقیقی است یا مجازی؟

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در ذیل بحث واجب مشروط، نکته‌ای را بیان کرده‌اند که: آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» به‌صورت حقیقت است یا مجاز؟

مثال: وجوب حج، متوقّف بر استطاعت هست حال اگر بگوئیم: «الحجّ واجب» آیا اطلاق کلمه «واجب»- که یکی از مشتقات هست- بر «واجب مشروط» به نحو حقیقت است یا مجاز؟

کلمه «واجب» هم مانند عنوان «ضارب» مشتق است و در بحث مشتق در این زمینه، مفصّلا بحث کرده‌ایم که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۸

اگر اطلاق عنوان واجب بر واجب مشروط به لحاظ حال بعد از حصول شرط و بعد از حصول استطاعت باشد، هم طبق مبنای ما و هم طبق عقیده مرحوم شیخ ۲۸۵]- نسبت به واجب مشروط- آن اطلاق، حقیقی است نه مجازی.

به عبارت دیگر: وقتی می گوئیم «الحجّ واجب»، یعنی: بعد از حصول استطاعت، حج واجب است، حال نسبت و حال تطبیق عنوان مذکور بر واجب مشروط به لحاظ همان حال بعد از حصول شرط و استطاعت است لذا اطلاق هم، حقیقی ۲۸۶] است زیرا در بحث مشتق هم گفتیم که مقصود از کلمه «حال» در نزاع مشتق، حال نطق و تکلّم نیست بلکه منظور، حال نسبت و حال «جری» می‌باشد.

امّا چنانچه اطلاق عنوان اشتقاقی «واجب» بر واجب مشروط به لحاظ قبل از حصول شرط- مانند استطاعت، نسبت به حج- باشد، یعنی: فرضا هنوز استطاعت، حاصل نشده، امّا بگوئیم «الحجّ واجب» در این صورت، ثمره‌ای بین کلام شیخ و مصنّف رحمه اللّه ظاهر می‌شود که:

طبق مبنای شیخ اعظم، آن اطلاق، حقیقی است زیرا استطاعت، قید واجب و مأمور به هست- نه قید وجوب- و قبل از استطاعت هم «وجوب»، ثابت هست لذا اطلاق کلمه واجب بر واجب مشروط به نحو حقیقت است نه مجاز.

امّا طبق نظر مشهور که مختار ما هم هست آن اطلاق، مجازی می‌باشد زیرا: استطاعت در «وجوب» حج مدخلیّت دارد لذا اگر قبل از تحقّق استطاعت گفته شود: «الحجّ واجب» از مواردی بشمار می‌رود که مشتق، استعمال شده «فیما یتلبّس بالمبدا فی الاستقبال» و استعمال مشتق «فیما یتلبّس بالمبدا فی الاستقبال» مجازی است نه حقیقی.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۲۹

و امّا الصّیغهٔ مع الشّرط، فهی حقیقهٔ علی کلّ حال لاستعمالها علی مختاره قدّس سرّه فی الطلب المطلق ۲۸۷]، و علی المختار فی الطّلب المقیّد، علی نحو تعدّد الدالّ و المدلول، کما هو الحال فیما إذا أرید منها المطلق المقابل للمقیّد، لا المبهم المقسم فافهم [۱].

حکایت شده که مرحوم شیخ بهائی هم به آن تصریح کرده و فرموده‌اند: علاقه آن استعمال مجازی یا «أول ۲۸۸]» است یا «مشارفت ۲۸۹]»- بنا بر اینکه «اول و مشارفت» دو علاقه نزدیک به هم باشند.

آیا استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟

[۱]- سؤال: اگر صیغه افعل و هیئت امر را در واجب مشروط، استعمال کرده و گفتیم «اکرم زیدا إن جاءك»، آیا آن استعمال، حقیقی است یا مجازی؟

جواب: آن استعمال، حقیقی هست زیرا موضوع له هیئت «اکرم»- هیئت افعل- به مقتضای وضع اوّلی، طلبی هست که هم با واجب مطلق، سازگار است و هم با واجب مشروط و شما آن را در مطلق طلب که مقسم واجب مطلق و مشروط هست، استعمال می کنید و «اشتراط» را از قید «إن جاءك» استفاده می کنید.

به عبارت دیگر: ما هیچ‌گاه هیئت افعل و «اکرم» را در واجب مشروط، استعمال نمی‌کنیم، مفاد «اکرم» طلب اکرام وجوبی زید هست امّا اینکه عنوان آن طلب وجوبی «مطلق» هست یا «مشروط»، باید از دالّ دیگری- قرینه مقامیّه یا لفظیّه- استفاده شود نه از قرینه مجاز، لذا می گوئیم: هیئت افعل در مقسم، استعمال شده و دلالتی بر قسم ندارد امّا تطبیق کردن مقسم بر بعضی از اقسام به‌وسیله

دوالّ دیگری هست. مثلا اینکه

إیضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۳۰

می‌بینیم به دنبال صیغه امر «إن جاءك»، ذکر شده از آن قید، اشتراط را استفاده می‌کنیم و اگر آن قید، همراه صیغه امر و هیئت «اکرم» نمی‌بود، نمی‌توانستیم اشتراط را استفاده کنیم.

بلکه اگر شما جمله «اکرم زیدا» را اطلاق و از آن، واجب مطلق را اراده کنید- بدون قید مذکور- در این صورت هم هیئت افعل در واجب مطلق، استعمال نشده بلکه در «مطلق الواجب» استعمال شده و بین «مطلق الواجب» و «الواجب المطلق» تفاوت هست زیرا «الواجب المطلق»، یک قسمی است در برابر واجب مشروط و بدیهی است که «الواجب قسمان امّا ان یکون مطلقا و امّا ان یکون مشروطا». پس همان‌طور که واجب مشروط، قسمی از واجب است، واجب مطلق هم قسمی از واجب است و مقسم آن دو، «مطلق الواجب» می‌باشد که مطلق الواجب گاهی در ضمن واجب مطلق هست و گاهی در ضمن واجب مشروط، تحقق پیدا می‌کند و ما معتقدیم که همیشه هیئت افعل در مطلق الواجب استعمال می‌شود و اگر بنا باشد واجب مشروط از آن استفاده شود غیر از هیئت افعل به دالّ دیگری نیاز است و اگر بخواهیم از آن مقسم، واجب مطلق را اراده نمائیم، آن‌هم غیر از هیئت امر، نیاز به دالّ دیگری دارد منتها دوال، متفاوت هست، اگر قیدی مانند «إن جاءك»، همراه آن بیاید، دلالت بر اشتراط می‌کند و چنانچه قیدی همراهش نباشد صرف نبودن قید، دالّ بر واجب مطلق هست فرضا با «عدم قید مجیء» قرینیّت بر واجب مطلق پیدا می‌کند.

خلاصه، اینکه هیئت افعل نه در واجب مطلق استعمال می‌شود و نه در واجب مشروط بلکه در قدر جامع- مقسم- استعمال می‌شود و معنای «اکرم» این است که: اکرام، مطلوب مولاـ می‌باشد امّا اینکه طلبش به نحو واجب مطلق است یا مشروط، نیاز به قرینه و دالّ دیگری دارد.

إیضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۳۱

و منها: تقسيمه إلى المعلّق و المنجّز، قال فى الفصول: «إنّه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف، و لا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالمعرفة، و ليسمّ منجّزا، و إلى ما يتعلّق وجوبه به، و يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، و ليسمّ معلّقا كالحجّ، فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة، أو خروج الرّفقة، و يتوقّف فعله على مجيء وقته، و هو غير مقدور له، و الفرق بين هذا النّوع و بين الواجب المشروط هو أنّ التّوقف هناك للوجوب، و هنا للفعل.» انتهى كلامه رفع مقامه [۱].

نتیجه: استعمال صیغه امر چه در واجب مطلق و چه در واجب مشروط به نحو حقیقت است- به لحاظ اینکه هیئت افعل در «مطلق الوجوب» استعمال می‌شود- و فرقی بین واجب مطلق و مشروط از نظر استعمال هیئت افعل وجود ندارد.

قوله: «فافهم ۲۹۰].»

شاید اشاره به این است که: بین «مطلق الواجب» و «الواجب المطلق» خلط و اشتباه نشود، «مطلق الواجب» عنوان مقسمی دارد و صیغه امر، همیشه در آن مقسم، استعمال می‌شود و اقسام را باید از دوالّ دیگری استفاده کرد که ممکن است آن دوال، امور وجودی باشند یا عدمی.

«واجب معلّق و منجّز»

اشاره

[۱]- صاحب فصول رحمه اللّه مبتکر یکی از تقسیمات واجب است، ایشان فرموده‌اند: به

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳۲

یک اعتبار، واجب به معلّق و منجّز تقسیم می‌شود.

۱- واجب منجّز: آن است که تکلیف، اکنون به مکلّف، توجّه پیدا کرده و فعلیّت دارد، واجب- مأمور به- هم الآن برای مکلّف، مقدور است و او می‌تواند آن را اتیان کند زیرا مأمور به متوقف بر چیزی نیست که برای مکلّف، مقدور نباشد مانند «معرفت»- خواه در مسائل اعتقادی باشد خواه در مسائل عملی و فرعی- که وجوبش به نحو فعلی و منجّز است، یعنی اکنون تحقق دارد و معرفت، متوقّف بر امر غیر مقدور نیست.

۲- واجب معلّق: آن است که وجوبش فعلیّت دارد، فرضا الآن وجوب، تحقّق دارد امّا واجب- مکلّف به- متوقّف بر امری است که آن امر فعلا برای مکلّف، مقدور نیست.

مثلا توقّف بر گذشت زمان دارد، مانند حج که از هنگام استطاعت ۲۹۱]، وجوب، متوجّه مکلّف هست امّا او واجب را نمی‌تواند اتیان کند زیرا مناسک حج باید در موسم خاصّی، انجام شود و مکلف هم که نمی‌تواند، خلق زمان نماید.

سؤال: چه تفاوتی بین واجب مشروط و معلّق هست؟

جواب: در واجب مشروط، نفس «وجوب» توقّف بر شرط دارد امّا در واجب معلّق، «فعل» توقّف بر شرط دارد، آنجا «وجوب» مشروط است ولی در واجب معلّق مأمور به مشروط است به عبارت صریح‌تر: در واجب مشروط، اصل تکلیف، مشروط است ولی در واجب معلّق، مکلّف به، مشروط است بنابراین در واجب معلّق: «الوجوب فعلی و الواجب استقبالی.»

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳۳

لا- یخفی أنّ شیخنا العلامة- أعلی اللّه مقامه- حیث اختار فی الواجب المشروط ذاک المعنی، و جعل الشّرط لزوما من قیود المادّة ثبوتا و إثباتا، حیث ادّعی امتناع کونه من قیود الهیئة کذلک، أی إثباتا و ثبوتا، علی خلاف القواعد العربیّة و ظاهر المشهور، کما یشهد به ما تقدّم آنفا عن البهائی، أنکر علی الفصول هذا التّقسیم، ضرورة أنّ المعلّق بما فسّره، یکون من المشروط بما اختار له من المعنی علی ذلک، کما هو واضح، حیث لا یکون حینئذ هناک معنی آخر معقول، کان هو المعلّق المقابل للمشروط. و من هنا انقدح أنّه فی الحقیقة إنّما أنکر الواجب المشروط، بالمعنی الذی یکون هو ظاهر المشهور، و القواعد العربیّة، لا الواجب المعلّق بالتّفسیر المذکور. و حیث قد عرفت- بما لا مزید علیه- امکان رجوع الشّرط إلی الهیئة، کما هو ظاهر المشهور و ظاهر القواعد، فلا یکون مجال لإنکاره علیه [۱].

---

[۱]- تذکّر: قبلا به نحو مشروح، بحث کردیم که نظر شیخ اعظم- برخلاف مشهور- در واجب مشروط، چنین است که: ایشان قید و شرط را به نحو لزوم، مربوط به مادّه- نه هیئت- می‌دانستند- ثبوتا و اثباتا[۲۹۲]- زیرا ممتنع است قید، مربوط به هیئت باشد- ثبوتا و اثباتا[۲۹۳]- درحالی‌که ایشان قبول داشتند که آن ادّعا برخلاف قواعد عربی و برخلاف نظر مشهور است.

ضمنا به نظر شیخ اعظم در واجب مشروط «وجوب» فعلی ولی «واجب» استقبالی بود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳۴

واجب مشروطی را که مرحوم شیخ تفسیر و معنا کرده، نزدیک و قریب به آن واجب معلّقی است که صاحب فصول رحمه اللّه بیان کرده‌اند و به تعبیر مصنّف رحمه اللّه واجب معلّق صاحب فصول، قسمی از واجب مشروط شیخ اعظم است زیرا «وجوب و تکلیف» در واجب مشروط، به نظر شیخ اعظم هم فعلیّت دارد یعنی وجوب حج، قبل از استطاعت، ثابت و محقّق است.

تنها فرقی که بین واجب مشروط- طبق تفسیر مرحوم شیخ- و واجب معلّق صاحب فصول رحمه اللّه وجود دارد این است که: معلّق علیه در واجب معلّق، یک امر غیر مقدور هست مانند زمان، نسبت به حج امّا در واجب مشروط شیخ اعظم، معلّق علیه، ممکن است

برای مکلّف، مقدور باشد مانند استطاعت، نسبت به حج و امکان دارد غیر مقدور باشد مانند زمان، نسبت به حج.

به عبارت دیگر: به نظر شیخ اعظم، هنگامی که نه استطاعت، تحقّق دارد و نه موسم حج فرارسیده، حج دارای وجوب فعلی است. «الحج واجب»، منتها در حج، دو خصوصیّت، مطرح است که تا آن دو ویژگی حاصل نشود شما نمی‌توانید واجب را اتیان کنید: ۱- استطاعت ۲- زمان خاص مناسک حج.

پس از نظر مرحوم شیخ، مدخلیّت استطاعت با مدخلیّت زمان، مساوی هست درحالی‌که استطاعت، یک امر مقدوری هست، به خلاف زمان که مقدور مکلّف نیست و او نمی‌تواند خلق زمان نماید لذا می‌گوئیم به نظر ایشان فعلا حج واجب است، اما کدام حج؟

«الحجّ عن استطاعهٔ فی زمان خاص»، امّا صاحب فصول، بین آن دو مسئله، فرق، قائل شدند به لحاظ اینکه استطاعت، امر مقدور و زمان، یک امر غیر مقدور است و ایشان واجب معلّق را چنین تعریف کرده‌اند: «ما یتعلّق وجوبه به- ای بالمکلّف- و یتوقّف حصوله علی امر غیر مقدور له ... کالحج.» پس به نظر ایشان، معلّق علیه، یک امر غیر مقدور است و الا اگر صاحب فصول، مبنای شیخ اعظم را هم بپذیرند، حج را نسبت به

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۳۵

استطاعت، واجب معلّق نمی‌دانند.

قوله: «لا یخفی انّ شیخنا العلامهٔ حیث اختار فی الواجب المشروط ذاک المعنی ...

انکر[۲۹۴] علی الفصول هذا التّقسیم ضرورهٔ انّ المعلّق بما فسّره یکون (من) المشروط بما اختار له من المعنی علی ذلک کما هو واضح حیث ۲۹۵] لا یکون ح هناک معنی آخر معقول ...»

چون‌که شیخ انصاری رحمه اللّه واجب مشروط را به آن نحو تفسیر کرده، تفسیر صاحب فصول را انکار کرده که واجب معلّق چه صیغه‌ای است بلکه آن‌هم یک قسم از همان واجب مشروط است که ما بیان کردیم.

تذکّر: می‌توان انکار شیخ اعظم- نسبت به تقسیم صاحب فصول- را به امر دیگری ارجاع داد که: مرحوم شیخ، واجب معلّق فصولی را انکار نکرده‌اند، ایشان واجب معلّق را پذیرفته و دائره آن را توسعه داده، به عبارت دیگر: واجب معلّق صاحب فصول از اقسام واجب مشروط شیخ اعظم است یعنی: واجب مشروط ایشان، عام است امّا واجب معلّق فصولی از اقسام واجب مشروط شیخ اعظم است.

سؤال: آیا شیخ اعظم با تقسیم صاحب فصول مخالفت ننموده و آن را انکار نکرده؟

جواب: خیر، مرحوم شیخ در مورد واجب مشروط با مشهور مخالفت کرده است، کأنّ ایشان باید به مشهور بفرمایند که ما واجب مشروطی را که شما تفسیر کردید نمی‌پذیریم امّا نباید به صاحب فصول بفرمایند ما واجب معلّق شما را نمی‌پذیریم زیرا واجب معلّق فصولی، یک قسم از واجب مشروط شیخ اعظم است و در حقیقت، ایشان واجب معلّق را به نحو وسیع‌تری پذیرفته‌اند و تنها مخالفت مرحوم شیخ با مشهور است نه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۳۶

نعم یمکن أن یقال: إنّه لا- وقع لهذا التّقسیم؛ لأنّه بکلا قسمیه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصیّهٔ کونه حالیّا أو استقبالیّا لا توجبه ما لم توجب الاختلاف فی المهمّ، و إلا- لکثر تقسیماته لکثرهٔ الخصوصیّات، و لا- اختلاف فیه، فإنّ ما رتّبه علیه من وجوب المقدّمهٔ فعلا- کما یأتی- إنّما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالیّته، لا من استقبالیّهٔ الواجب، فافهم ۲۹۶] [۱].

با صاحب فصول رحمه اللّه.

سؤال: چه قرینه‌ای وجود دارد که کلام مشهور در مورد واجب مشروط- که قید را مربوط به هیئت می‌دانستند- در مقابل فرمایش شیخ اعظم هست- که ایشان قید را مربوط به مادّه می‌دانستند.

جواب: شاهدش ۲۹۷] فرمایش شیخ بهائی رحمه اللّه می‌باشد که اخیرا بیان کردیم.

اکنون باید ببینیم که آیا طبق تفسیر مشهور- و مصنّف- نسبت به واجب مشروط، ایرادی بر تقسیم صاحب فصول هست یا نه؟

اشکالات مصنّف بر تقسیم واجب، به معلّق و منجّز

[۱]- مشهور و همچنین مصنّف رحمه اللّه در واجب مشروط، قید و شرط را مربوط به هیئت می‌دانستند.

سؤال: آیا- طبق تفسیر مصنّف از واجب مشروط- تقسیم نمودن صاحب فصول، واجب را به معلّق و منجّز صحیح است یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳۷

جواب: آن تقسیم به حسب ظاهر، معقول و صحیح است زیرا در واجب منجّز و معلّق، تکلیف «فعلی» است منتها در واجب معلّق «مکلّف به» استقبالی هست امّا در منجّز، «حالی» می‌باشد لذا طبق مبنای مشهور و مصنّف نمی‌توان تقسیم فصولی را انکار کرد امّا درعین‌حال ممکن است دو اشکال به آن تقسیم وارد نمود[۲۹۸] و گفت تقسیم ایشان موضوعیّت و ارزش چندانی ندارد.

الف: مقدّمه: اگر برای موضوعی یا شیء تقسیمات متعدّد ذکر کردند، در چه صورتی می‌توان گفت آن تقسیمات، مستقل هست؟ تقسیمی مستقل است که با جمیع تقادیرش با تقسیم دیگر- در آن مورد- سازگار باشد.

مثال: فرضا برای انسان، دو تقسیم به این ترتیب ذکر می‌کنیم که: الف: «الانسان امّا عالم و امّا جاهل» ب: «الانسان امّا ابیض و امّا غیر ابیض.»

در صورتی تقسیمات مذکور، مستقل است که انسان ابیض هم بتواند عالم باشد و هم بتواند غیر عالم باشد. و همچنین انسان غیر ابیض هم بتواند عالم باشد و هم بتواند غیر عالم باشد. و همچنین در تقسیم اوّل- الف- «عالمیت» هم با ابیضیّت سازگار باشد و هم با غیر ابیضیّت و کذا جاهل بودن.

امّا به‌عنوان مثال اگر گفتیم «الانسان امّا ابیض و امّا غیر ابیض» لکن از باب فرض، آن خصوصیّت فقط در انسان عالم بود و انسان جاهل، عنوان ابیض و غیر ابیض نداشت، می‌گوئیم آن تقسیم، غیر صحیح است.

امّا در محل بحث: ابتداء تقسیمی برای واجب ذکر کرده‌اند که: «الواجب امّا مطلق و امّا مشروط» سپس صاحب فصول، واجب منجّز و معلّق را مطرح و ابداع کرده‌اند، در صورتی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۳۸

تقسیم فصولی، مستقل است که واجب منجّز، هم بتواند مطلق باشد هم مشروط و همچنین واجب مطلق هم بتواند مطلق باشد و هم مشروط درحالی‌که آن خصوصیّت در تقسیم مذکور موجود نیست زیرا:

واجب منجّز و معلّق از اقسام واجب مطلق است و در واجب مشروط، منجّز و معلّق، تصوّر نمی‌شود، «الواجب المطلق امّا منجّز و اما معلّق» در حقیقت، تقسیم صاحب فصول، یک تقسیم فرعی و نسبت به یک شعبه از واجب هست.

در تقسیم اوّل گفتیم: «الواجب امّا مطلق و امّا مشروط» آنوقت به‌صورت فرعی بگوئیم: «الواجب المطلق امّا منجّز و امّا معلّق». شما ملاحظه کردید که صاحب فصول فرمودند: در هر دو تقسیم واجب- منجّز و معلّق- وجوب، فعلیّت دارد و تکلیف، بالفعل ثابت است و این مطلب تنها در واجب مطلق است امّا در واجب مشروط، تکلیف، فعلیّت ندارد. پس فعلیّت تکلیف در واجب منجّز و معلّق، مفروض است و اگر فرض فعلیّت تکلیف، شده باشد پس آن دو تقسیم، مربوط به واجب مطلق است و اگر مربوط به واجب مطلق شد آن تقسیم، یک تقسیم مستقلّی نیست زیرا تقسیمی مستقل است که با جمیع تقادیرش با تقسیم دیگر، سازگار باشد نه

اینکه بعضی از اقسام یک تقسیم، «مقسم» برای تقسیم دیگر باشد.

ب: هر تقسیم باید به لحاظ نتیجه و آثاری باشد به عبارت دیگر: در هر تقسیم باید اقسام از نظر آثار و احکام، مختلف باشند فرضا اگر بگوئیم «الواجب امّا صلاهٔ و امّا صوم و اما زکاهٔ و ...» آن تقسیم صحیح است امّا چون در بحث اصولی ما- مقدّمه واجب- اثری نمی‌گذارد می‌گوئیم آن تقسیم، بی‌فائده هست.

اکنون باید از صاحب فصول رحمه اللّه سؤالی شود: شما که واجب را به منجّز و معلّق، تقسیم کردید چه فائده و اثری برآن، مترتّب است به عبارت دیگر: واجب معلّق، چه اثری دارد که واجب منجّز ندارد و بالعکس، خلاصه اینکه از نظر آثار، چه فرقی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۳۹

بین آن دو واجب هست؟

وقتی به کلام ایشان مراجعه کنیم، می‌بینیم ایشان اثری برآن مترتّب کرده که: در عین حال که «حج» توقف بر زمان خاص دارد، قبل از فرارسیدن آن موسم خاص، تحصیل مقدّماتش لازم است ۲۹۹] و باید وسائل رفتن به حج را فراهم نمود.

سؤال: علّت وجوب تهیّه مقدّمات چیست؟

آیا علّتش این است که حج در آینده و در موسم خاص واقع می‌شود یا علّت وجوبش این است که وجوب حج «فعلیت» دارد به عبارت دیگر: آیا این اثر وجوب مقدّمات وجودیّه، مربوط به استقبالی بودن حج است یا مربوط به فعلیّت وجوب حج می‌باشد؟

چون مکلّف، مستطیع شده و وجوب فعلی تحقّق پیدا کرده، فعلیّت وجوب حج، گریبان‌گیر مکلّف می‌شود و می‌گوید باید مقدّمات آن را فراهم کنی امّا توقف داشتن حج بر زمان خاصّی، مدخلیّتی در وجوب مقدّمه ندارد.

به عبارت واضح‌تر: کسانی که قائل به وجوب مقدّمه هستند، معتقدند: وجوب مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه ترشّح می‌شود نه از اینکه ذی المقدّمه، یک امر استقبالی هست، استقبالی بودن ذی المقدّمه، دخالتی در وجوب مقدّمه ندارد لذا می‌گوئیم ثمره‌ای که صاحب فصول بر تقسیم ابتکاری خود مترتّب کرده و خواسته در واجبات معلّق برای مقدّمات وجودیّه، اثبات وجوب کند، آن تقسیم بی‌مورد است. البتّه بدیهی است که ما هم قبول داریم که بعد از تحقّق استطاعت، تهیّه مقدّمات حج، واجب است لکن منشأ وجوب، «فعلیّت» وجوب حج است نه استقبالی بودن نفس ذی المقدّمه.

خلاصه: مصنّف رحمه اللّه تاکنون دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول، وارد نموده‌اند:

۱- تقسیم باید استقلالی باشد ولی تقسیم شما یک تقسیم مستقلی نیست.

۲- اثری بر تقسیم شما مترتّب نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴۰

ثمّ إنّه ربما حکی عن بعض أهل النّظر من أهل العصر إشکال فی الواجب المعلّق، و هو أن الطلب و الإیجاب، إنّما یکون بازاء الإرادهٔ المحرّکهٔ للعضلات نحو المراد، فکما لا تکاد تکون الإرادهٔ منفکّهٔ عن المراد، فلیکن الإیجاب غیر منفک عما یتعلّق به، فکیف یتعلّق بأمر استقبالیّ؟ فلا یکاد یصحّ الطّلب و البعث فعلا نحو أمر متأخّر [۱].

نقد و بررسی کلام محقّق نهاوندی ۳۰۰] رحمه اللّه

[۱]- مصنّف رحمه اللّه دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول داشتند امّا اکنون در مقام بیان و دفع اشکالی هستند که حکایت از بعضی اهل نظر- محقّق نهاوندی- درباره واجب معلّق شده.

کأنّ محقّق نهاوندی فرموده‌اند: اصلا واجب معلق، قابل تصور نیست.

اشکال: اوامر و ایجاب‌هائی که از ناحیه مولا نسبت به عبد، صادر می‌شود، به منزله همان اراده‌ای هست که انسان در افعال اختیاری خودش دارد به عبارت دیگر: گاهی مطلوب مولاـ اتیان یک ظرف آب است در این صورت، ممکن است شخصا و مباشرتا به آن اقدام کند و امکان دارد دستور و ایجابی نسبت به عبد خود صادر کند تا اینکه ظرف آب را حاضر نماید پس «ایجاب» و «بعث» به منزله همان اراده‌ای هست که انسان در افعال اختیاری و مباشریّه خود دارد، منتها گاهی اراده می‌کند و به دنبال آن، شخصا اقدام می‌نماید و گاهی به جای اراده انجام، بر عبد خود واجب می‌کند که فلان عمل را انجام دهد. خلاصه اینکه: ایجاب و بعث، جانشین اراده افعال اختیاریّه هست.

سؤال: معنای اراده چیست؟

جواب: «الارادة هو الشّوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد»، اراده، همان شوق

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۴۱

قلت: فيه أن الإرادة تتعلّق بأمر متأخّر استقباليّ، كما تتعلّق بأمر حالي، و هو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل؛ ضرورة أنّ تحمّل المشاق فى تحصيل المقدّمات- فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة و كثير المئونة- ليس إلا لأجل تعلّق إرادته به، و كونه مريدا له قاصدا إياه، لاـ يكاد يحمله على التّحمّل إلاـ ذلك، و لعلّ الذى أوقعه فى الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشّوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد، و توهّم أنّ تحريكها نحو المتأخّر ممّا لا يكاد، و قد غفل عن أن كونه محركا نحوه يختلف حسب اختلافه، فى كونه ممّا لا مئونة له كحركة نفس العضلات، أو ممّا له مئونة و مقدّمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعمّ من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدّمة له، و الجامع أن يكون نحو المقصود [۱].

کامل و مؤکّدی هست که به دنبال آن، عضلات و قوای جسمانی انسان به جانب مراد تحریک می‌شود.

اکنون که مفهوم اراده برای شما مشخّص شد، می‌گوئیم انسان نمی‌تواند الآن اراده کند امّا فرضا یک ماه دیگر مراد را اتیان نماید زیرا معنا «الشّوق المؤكّد المحرّك للعضلات ...» این است که الآن و بالفعل انسان را وارد به انجام مراد کند و چگونه تصوّر می‌شود که اکنون انسان، اراده کند امّا یک ماه دیگر مراد را انجام دهد؟

در این صورت به دنبال اراده، تحریک عضلات تحقّق پیدا نمی‌کند پس نتیجه می‌گیریم: همان‌طور که اراده نمی‌تواند متعلّق به یک امر استقبالی شود، ایجاب و بعث هم که جانشین اراده هست، نمی‌تواند به یک امر استقبالی، متعلّق شود، چگونه می‌توان گفت حجّی که موسم خاصّی در آن دخالت دارد، الآن وجوب داشته باشد؟ کیف یعقل ان یکون واجبا فعلیا.

[۱]- دفع اشکال: مصنّف رحمه اللّه نسبت به بیان محقّق نهاوندی دو اشکال دارند به عبارت دیگر به دو نحو، دفع ایراد نموده‌اند:

الف: مناسب است که ابتدا، مقداری درباره نفس اراده، صحبت کنیم سپس بحث را

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۴۲

مرتبط با ایجاب و بعثی نمائیم که جانشین اراده هست.

بدیهی و وجدانی است که: همان‌طور که اراده انسان می‌تواند به یک امر حالی، متعلّق شود، امکان هم دارد که اراده به امر استقبالی، تعلّق گیرد و شاهدش این است که: فرضا شما تصمیم دارید در فصل تابستان به مشهد، مسافرت کنید، اکنون که یک ماه به آن فصل باقی مانده، شما قاطع هستید و اراده قطعی، نسبت به آن مسافرت دارید و در صدد تهیّه وسائل سفر می‌باشید امّا مسافرت، یک امر استقبالی هست و این مطلب، وجدانی و انکارش خلاف بداهت است.

سؤال: با ادّعای بداهتی که شما- مصنّف- دارید پس چرا محقّق نهاوندی، منکر آن شده و به عبارت دیگر، منشأ توهّمش چه بوده؟

منشأ توهّم محقّق نهاوندی، این بوده که شنیده‌اند اراده را چنین تعریف کرده‌اند:

«الارادة هو الشّوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد» و توهّم نموده است كه تحريك اراده به جانب امر متأخّر «مما لا يكاد» مى‌باشد به نحوى كه اخيرا بيان كرديم.

مصنّف رحمه اللّه به دو وجه يا به دو بيان توهّم مزبور را دفع نموده‌اند:

۱- كأنّ از عبارت مرحوم آقاى آخوند، چنين استفاده مى‌شود كه معناى كلمه «المحرّك»[۳۰۱] را به ظاهرش اخذ نمائيم و بگوئيم مقصود از آن، محرّك فعلى هست.

سؤال: در فرض مسئله كه تحريك فعلى براى تحقّق مراد وجود ندارد؟

جواب: عبارت «نحو المراد» را چنين معنا مى‌كنيم كه مشكل، حل شود.

مقصود از تحريك فعلى، نحو المراد، اين است كه اگر مراد شما مقدّماتى دارد فعلا- فراهم مى‌كنيد- اگر براى رفتن به مشهد در فصل تابستان، مقدّماتى لازم هست، اكنون آن را مهيّا مى‌كنيد- پس مقصود از محرّك، همان محرّك فعلى است امّا معنايش اين نيست كه مراد هم الآن حاصل شود بلكه منظور، اين است كه محرّك فعلى به جانب تهيّه مقدمات و

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۴۳

بل مرادهم من هذا الوصف- فى تعريف الارادة- بيان مرتبة الشّوق الذى يكون هو الإرادة، و إن لم يكن هناك فعلا تحريك؛ لكون المراد و ما اشتاق إليه كمال الاشتياق أمرا استقباليّا غير محتاج إلى تهيئة مئونة أو تمهيد مقدّمة[۳۰۲]، ضرورة أنّ شوقه إليه ربما يكون أشدّ من الشّوق المحرّك فعلا نحو أمر حاليّ أو استقباليّ، محتاج إلى ذلك [۱].

وسائل مراد هست منتها براى رسيدن به مراد گاهى اصلا نياز به مقدّمه‌اى نيست «كحركة نفس العضلات» كه به محض اراده، دست انسان حركت مى‌كند و هيچ فاصله‌اى با آن شوق مؤكّد ندارد و گاهى نياز به تهيّه مقدّمات هست كه ممكن است آن مقدّمات، كم و كوتاه باشد يا فراوان بنابراين:

فحركة العضلات تكون اعمّ من أن تكون بنفسها مقصودة[۳۰۳] او مقدّمة له و «الجامع» ان يكون نحو المقصود[۳۰۴].

[۱]- اطلاق عنوان «المحرّك للعضلات» كه در تعريف اراده آمده، موضوعيّت ندارد، اراده، همان شوق كامل مؤكّد هست منتها چون خواسته‌اند آن را معرفى كنند كه كدام مرتبه از شوق مؤكّد، مراد هست، در بيان مرتبه شوق، عنوان «المحرّك للعضلات» اخذ شده و الا نفس تحريك عضلات، مدخليّتى در باب اراده و تعريف آن ندارد، لذا اگر مراد شما يك امر استقبالى باشد و اكنون اراده شما به آن تعلّق گيرد و هيچ‌گونه مقدّمه‌اى هم براى تهيّه مراد لازم نباشد لكن شوق مؤكّدى كه از آن تعبير به اراده مى‌شود در نفس شما تحقّق پيدا كرد، همين مطلب در تحقّق عنوان اراده كافى هست- گرچه در صورت نياز به تهيّه مقدّمات، اشتغال به آن‌ها پيدا نكنيد.

جمع‌بندى: همان‌طور كه اراده، متعلّق امر حالى مى‌شود، ممكن است به امر استقبالى

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۲۴۴

هذا مع أنّه لا يكاد يتعلّق البعث إلا بأمر متأخّر عن زمان البعث، ضرورة أنّ البعث إنّما يكون لإحداث الدّاعى للمكلّف إلى المكلّف به، بأن يتصوّره بما يترتّب عليه من المثوبة، و على تركه من العقوبة، و لا يكاد يكون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محالة يكون البعث نحو أمر متأخّر عنه بالزّمان، و لا- يتفاوت طوله و قصره، فيما هو ملاك الاستحالة و الإمكان فى نظر العقل الحاكم فى هذا الباب، و لعمرى ما ذكرناه واضح لا سترة عليه، و الإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة فى أذهان بعض الطّلاب [۱].

هم تعلّق گيرد.

[۱]- ب: پاسخ دیگر مصنّف، نسبت به کلام محقّق نهاوندی، این است که شما اصلا نباید بعث و ایجاب تکلیف را با «اراده» مقایسه کنید.

سؤال: هدف مولا از ایجاب و بعث، نسبت به یک شیء چیست؟

جواب: منظورش این است که اطاعت و مقدّمات آن در عبد، تحقّق پیدا کند، فرضا اگر دستور کتبی از ناحیه مولا صادر شده، آن را مطالعه کند و اگر شفاهی است در آن دقّت نماید و سپس ملاحظه کند که اگر با آن، مخالفت نماید، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند و چنانچه با آن موافقت نماید، مستحقّ مثوبت است و در نتیجه در مقام اطاعت و فرمان‌برداری برآید و مأمور به را اتیان کند بنابراین:

در واجبات غیر معلّق- منجز- هم بین «ایجاب» و بین «موافقت»[۳۰۵] انفکاک هست، موردی نداریم که «ایجاب»، علّت تامّه برای تحقّق مأمور به باشد حتّی در واجبات منجز که هیچ‌گونه تعلیقی، مطرح نیست، بین ایجاب مولا و بین تحقّق مأمور به، فاصله زمانی هست منتها در واجبات منجز، آن فاصله زمانی کوتاه است- فرضا دو یا سه دقیقه- امّا در واجبات معلّق، فاصله زمانی طولانی هست ۳۰۶] و ممکن است بین ایجاب و تحقّق واجب، دو

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴۵

و ربما أشکل علی المعلّق أیضا، بعدم القدرهٔ علی المکلّف به فی حال البعث، مع أنّها من الشّرائط العامّهٔ. و فیه: إنّ الشّرط إنّما هو القدرهٔ علی الواجب فی زمانه، لا فی زمان الإیجاب و التّکلیف، غایهٔ الأمر یکون من باب الشّرط المتأخّر، و قد عرفت بما لا مزید علیه أنّه کالمقارن، من غیر انخرام للقاعدهٔ العقلیّهٔ أصلا، فراجع [۱].

ماه فاصله باشد و در نتیجه در جواب محقّق نهاوندی می‌گوئیم: اگر انفکاک بین «ایجاب» و «واجب» از نظر عقل، مستحیل است، حتّی یک لحظه نباید فاصله شود[۳۰۷].

دو اشکال دیگر بر واجب معلّق

[۱]- ۱: با اینکه قدرت مکلّف بر اتیان مأمور به یکی از شرائط عامّه تکلیف است، چگونه می‌گوئید در واجب معلّق، وجوب «فعلی» است امّا واجب «استقبالی» هست؟

ممتنع است که وجوب حج ۳۰۸]، «فعلی» باشد لکن واجب- حج- در ماه ذی‌حجّه، تحقّق پیدا کند زیرا قدرت، یکی از شرائط چهارگانه ۳۰۹] عامّه تکلیف است و در تمام تکالیف و اوامر باید تحقّق داشته باشد درحالی‌که در واجبات معلّق، هنگام توجّه تکلیف، مکلّف، قادر بر اتیان مأمور به نیست.

جواب: قدرت مکلّف بر اتیان مأمور به- واجب- در حین «ایجاب» و «صدور خطاب»، شرط نیست بلکه قدرت در حال موافقت، معتبر است یعنی قدرت بر اتیان مأمور به در ظرف خودش شرط است نه در حین ایجاب مولا- و لذا اگر مکلّف در هنگام توجّه تکلیف، قادر امّا در هنگام فعل و عمل، عاجز باشد، خطاب مولا نسبت به او ساقط است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴۶

ثمّ لا- وجه لتخصیص المعلّق بما یتوقّف حصوله علی أمر غیر مقدور، بل ینبغی تعمیمه إلی أمر مقدور متأخّر، أخذ علی نحو یکون موردا للتّکلیف، و یترشّح علیه الوجوب من الواجب أو لا- لعدم تفاوت فیما یهمّه من وجوب تحصیل المقدّمات التی لا یکاد یقدر علیها فی زمان الواجب علی المعلّق، دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالی فیه، فیترشّح منه الوجوب علی المقدّمهٔ، بناء علی الملازمهٔ، دونه لعدم ثبوته فیه إلا بعد الشّرط [۱].

سؤال: قدرت بر اتیان مأمور به که در آینده و مثلا در ماه ذی‌حجّه برای عبد حاصل می‌شود و متأخّر از ایجاب است چگونه شرط تکلیف فعلی هست؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه تحقیقات خود را در بیان و توضیح شرط متأخّر و متقدّم تکلیف بیان کرده و فرموده‌اند[۳۱۰]: آنچه که برای تکلیف، شرط است، نفس قدرت خارجیّه نیست بلکه لحاظ قدرت خارجیّه هست که در حین ایجاب هم تحقّق دارد مثلا مولا قدرت بر اتیان حج در ماه ذی‌حجّه را لحاظ نموده و آن را در تکلیف و ایجاب، مدخلیّت داده است و لحاظ مذکور، مقارن با ایجاب هست و در آن بحث، مشروحا بیان کردیم که لطمه‌ای به قاعده عقلیّه، وارد نمی‌شود.

[۱]- ۲: مصنّف رحمه اللّه اشکال دیگری بر تقسیم صاحب فصول- تصویر واجب معلّق- دارند که: شما به چه میزان و ملاکی فرمودید واجب معلّق، آن است که وجوب، فعلیّت دارد لکن «واجب» متوقّف بر امر غیر مقدوری هست که در آینده، حاصل می‌شود به عبارت دیگر: چرا واجب مطلق را اختصاص به موردی می‌دهید که معلّق علیه آن، غیر مقدرو- و متوقف بر زمان- باشد شما واجب معلّق را توسعه دهید که حتّی اگر معلّق علیه آن، امر مقدوری هم باشد، اطلاق عنوان واجب معلّق بر آن بلامانع باشد، فرضا نسبت به فرد غیر مستطیع بگوئید: اکنون وجوب حج، فعلیّت دارد- منتها حجّ بعد الاستطاعهٔ- و صرف اینکه استطاعت، یک امر اختیاری است، سبب نمی‌شود که بین

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴۷

«زمان»[۳۱۱] و «استطاعت»، تفاوتی باشد.

ممکن است سؤالی مطرح شود که: اگر معلّق علیه، یک امر غیر مقدور باشد، مکلّف، موظّف نیست که آن را ایجاد کند امّا اگر امر مقدور باشد بر او لازم است که معلّق علیه را ایجاد کند، فرضا مانند خطاب «صلّ مع الطّهارهٔ» که بر مکلّف، تحصیل طهارت واجب است.

تذکّر: پاسخ مصنّف رحمه اللّه برطبق نسخه فعلی کتاب کفایه که محشّی به حاشیه مرحوم مشکینی می‌باشد، نیست زیرا: مرحوم مشکینی از استاد خود- محقّق قوچانی که از شاگردان بلاواسطه مرحوم آقای آخوند و دارای حواشی دقیق بر کتاب کفایه هست- نقل کرده که: استاد ما فرموده‌اند: آن نسخه غلط است و باید عبارت، چنین باشد: «... بل ینبغی تعمیمه الی امر مقدور متأخّر اخذ علی نحو (لا یکون) موردا للتکلیف و یترشّح علیه الوجوب من الواجب» [اولا[۳۱۲]] ...

جواب: اگر معلّق علیه- استطاعت- یک امر مقدوری هم باشد، ممکن است مولا آن را به این نحو، اخذ نماید و بگوید: حج، عن استطاعهٔ بر شما واجب است امّا نه به کیفیّتی که تحصیل استطاعت بر شما لازم باشد بلکه اگر استطاعت، خودبه‌خود، تحقّق پیدا کرد باید حج را اتیان نمائید و صرف اینکه استطاعت، یک امر اختیاری هست سبب نمی‌شود، تحصیلش بر شما لازم باشد بلکه باید دید نحوه اخذ آن در مکلّف به، به چه کیفیّتی است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۴۸

آیا استطاعت در باب حج، مانند طهارت در باب صلات، اخذ شده که بر شما تحصیلش لازم است؟

خیر، درعین‌حال که استطاعت، امر اختیاری است امّا به نحوی در مأمور به اخذ شده که تحصیل آن بر مکلّف لازم نیست.

خلاصه اشکال ما به صاحب فصول: چرا شما معلّق علیه را به امر غیر مقدور، اختصاص دادید بلکه اگر معلّق علیه یک امر مقدور هم باشد، اطلاق واجب معلّق بر آن، مانعی ندارد.

اشکال مهمّی که به صاحب فصول داریم این است که:

هدف شما از تقسیم مذکور و تصویر واجب معلّق چیست؟

ایشان ملاحظه کرده‌اند که: اگر کسی مستطیع شد، حج بر او واجب است و از طرفی دیده‌اند که حج، متوقف بر زمان خاصّی هست لذا تصوّر کرده‌اند که:

اگر بگوئیم قبل از فرا رسیدن آن موسم خاص، حج، وجوب ندارد پس لازم نیست که مکلّف، مقدّمات حج را فراهم کند و چنانچه بخواهد صبر کند تا ماه ذی‌حجّه فرارسد، زمان، اجازه نمی‌دهد که انسان، مقدّمات حج را فراهم کند. مگر امکان دارد فردی که مثلا روز نهم ذی‌حجّه در ایران بسر می‌برد، وسائل و امکانات انجام مناسک حج را مهیّا کند.

خلاصه اینکه ایشان دچار مشکله‌ای شده‌اند که:

آیا حجّی که متوقّف بر زمان هست و فرضا سه ماه دیگر، موسم آن می‌رسد، الآن واجب است یا نه؟ اگر بگوئیم واجب نیست و در زمان خاص واجب می‌شود، پس مکلّف، مقدّمات آن را چه زمانی تحصیل کند و چنانچه بگوئیم واجب است در نتیجه باید الآن مقدّمات آن را مهیّا کند پس بین وجوب و واجب باید فاصله، قائل شویم لذا فرموده‌اند: چاره‌ای نیست که شما بین آن دو فاصله، قائل شوید و نام آن را هم واجب معلّق بگذارید برای اینکه اکنون وجوب، فعلیّت پیدا کند و در نتیجه، باید مستطیع، قبل از

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۴۹

نعم ۳۱۳] لو کان الشّرط علی نحو الشّرط المتأخّر، و فرض وجوده، کان الوجوب المشروط به حالیّا أیضا[۳۱۴]، فیکون وجوب سائر المقدّمات الوجودیّة للواجب أیضا[۳۱۵] حالیّا، و لیس الفرق بینه و بین المعلّق حینئذ إلا کونه مرتبطا بالشّرط، بخلافه، و إن ارتبط به الواجب [۱].

موسم، مقدّمات حج را فراهم کند.

خلاصه: آنچه که صاحب فصول را مجبور به تصوّر واجب معلّق نموده این است که:

باید مستطیع، قبل از فرا رسیدن ایّام حج، مقدّمات آن را تهیّه کند و وجوب تهیّه مقدّمات، جز از طریق تصویر واجب معلّق، امکان ندارد.

[۱]- ما راه دیگری را می‌پیمائیم که تهیّه مقدّمات حج، فعلا واجب باشد و شما هم به هدف و مقصود خود از تصوّر واجب معلّق برسید و درعین‌حال، نام آن، «واجب معلّق» نباشد.

به عبارت دیگر: اگر چنان طریقی به شما ارائه دهیم باز هم مجبور هستید که ملتزم به واجب معلّق شوید؟

مصنّف رحمه اللّه: شما ارتباط زمان را از حج- واجب- قطع کنید و بگوئید زمان، مربوط به وجوب حج است یعنی وجوب حج، متوقّف بر زمان و موسم خاصّی هست.

اشکال: طریق شما مشکل زیادتری تولید می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۵۰

جواب: زمان به نحو شرط متأخّر در وجوب حج، مدخلیّت دارد، زمان آینده و موسم خاص، شرط وجوب فعلی هست ولی واجب- حج- توقّفی بر زمان ندارد و ما در تصویر شرط متأخّر، تحقیقات خود را بیان کرده ۳۱۶] و گفتیم: آنچه که دخالت در وجوب دارد، نفس زمان خارجی نیست بلکه لحاظ[۳۱۷] زمان خارجی در آن، مدخلیّت دارد منتها لحاظی که مطابق با واقع باشد نه لحاظی که صرف تخیّل و تصوّر باشد پس در نتیجه می‌گوئیم اکنون «الحجّ واجب لوجود شرطه المتأخّر» که وجود شرط متأخّرش عبارت از لحاظ زمان آینده و موسم خاص هست و در نفس تکلیف، دخیل است و هیچ ارتباطی به واجب و مکلّف به ندارد و در نتیجه اکنون بر مستطیع، لازم است مقدّمات حج را فراهم کند زیرا وجوب حج، فعلیّت دارد و واجب معلّقی هم مطرح نیست، «واجب» توقّف بر زمان ندارد بلکه نفس «وجوب» متوقّف بر زمان هست و ...

جمع‌بندی: با ارائه طریق مذکور، شما- صاحب فصول- به هدف خود که عبارت از وجوب تهیّه مقدّمات حج، قبل از موسم خاص هست، می‌رسید و نپندارید که راه آن، منحصر به تصویر واجب معلّق است درحالی‌که از طریق واجب مشروط- به‌صورت شرط متأخّر به کیفیّتی که بیان کردیم- می‌توان به آن هدف رسید بدون اینکه واجب معلّقی، مطرح باشد.

سؤال: فرق بین واجب مشروطی که مصنّف بیان کردند با واجب معلّق صاحب فصول چیست؟

جواب: بنا بر قول صاحب فصول، زمان در «واجب»، مدخلیّت دارد امّا طبق بیان مصنّف، زمان به نحو شرط متأخر در «وجوب» دخیل است نه در واجب.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۵۱

تنبیه ۳۱۸]: قد انقدح- من مطاوی ما ذکرناه- أنّ المناط فی فعلیّهٔ وجوب المقدّمهٔ الوجودیّهٔ، و کونه فی الحال بحیث یجب علی المکلّف تحصیلها، هی فعلیّهٔ وجوب ذیها، و لو کان أمرا استقبالیّا، کالصّوم فی الغد و المناسک فی الموسم، کان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فیه و لو متأخّرا، أو مطلقا، منجّزا کان أو معلّقا، فیما إذا لم یکن مقدّمهٔ للوجوب أیضا [۱].

ملاک وجوب غیری فعلی مقدّمات وجودیّه چیست؟

[۱]- همان‌طور که قبلا بیان کردیم، محلّ نزاع در مقدّمه واجب، مقدّمات وجودیّه است نه وجوبیّه و علمیّه.

سؤال: اگر بنا باشد مقدّمه وجودیّه یک ذی المقدّمه، دارای وجوب فعلی و تحصیل آن بر مکلّف، لازم باشد، ملاکش چیست؟

جواب: تقریبا از عبارات مصنّف، استفاده می‌شود که اگر چهار شرط[۳۱۹]، تحقّق داشته باشد

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۵۲

مقدّمات وجودیّه، دارای وجوب فعلی غیری می‌شود که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

۱- باید ذی المقدّمه، دارای وجوب فعلی باشد، چنانچه ذی المقدّمه، اتّصاف به وجوب فعلی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد مقدّمه، متصف به وجوب غیری شود زیرا وجوب مقدّمه، اثر وجوب ذی المقدّمه و ترشّحی از آن وجوب است.

مثال: معقول نیست که وجوب نماز ظهر، بعد از زوال، فعلیّت پیدا کند امّا فرضا طهارت در ساعت یازده صبح، وجوب غیری داشته باشد پس در هر موردی که وجوب مقدّمه، فعلیّت دارد باید در همان ظرف و در همان حال، ذی المقدّمه هم وجوب فعلی داشته باشد.

سؤال: فعلیّت وجوب ذی المقدّمه از چه طریقی ثابت می‌شود؟

جواب: تاکنون تقریبا چهار راه برای آن ذکر شده:

الف: ممکن است ذی المقدّمه، واجب «مطلق منجّز» باشد که در نتیجه، وجوبش فعلی هست.

ب: امکان دارد ذی المقدّمه، واجب «معلّقی» باشد که صاحب فصول تصویر کردند که دارای وجوب فعلی هست.

ج: ممکن است ذی المقدّمه، واجب «مشروط» شیخ اعظم باشد که رجوع به واجب مطلق می‌کند و طبق آن مبنا ذی المقدّمه وجوب فعلی دارد.

د: امکان دارد ذی المقدّمه، واجب مشروطی باشد که مراد و مورد تفسیر مشهور است منتها به این کیفیّت: آن شرطی که در آینده، تحقّق پیدا می‌کند به نحو شرط متأخّر، اخذ شده و معنای شرط متأخّر، این است که شرط در آینده و استقبال، تحقّق پیدا می‌کند لکن مشروطش وجوب فعلی دارد.

مثال اوّل: قبلا چنین مثالی بیان کردیم: حج درعین‌حال که مقیّد به زمان خاصّی هست و با اینکه باید در ماه ذی‌حجّه، تحقّق پیدا

کند امّا اگر کسی مستطیع شد باید بعد از استطاعت، مقدّماتش را فراهم کند، لزوم تحصیل مقدّمات درصورتی است که وجوب

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۵۳

حج، فعلیّت داشته باشد امّا اگر حج، نسبت به زمان، مانند نماز نسبت به زوال شمس باشد- نماز، قبل از زوال شمس وجوب ندارد- هیچ‌یک از مقدّمات آن، معقول نیست وجوب داشته باشد. پس باید ذی المقدّمه و حج در صورت استطاعت، وجوب فعلی داشته باشد تا تهیّه مقدّماتش وجوب غیری پیدا کند گرچه زمان تحقّق آن واجب در آینده و ماه ذی‌حجّه باشد، خواه وجوب ذی المقدّمه از طریق واجب معلّق صاحب فصول باشد یا واجب مشروط شیخ اعظم باشد یا از باب واجب مشروط به شرط متأخّری که ما بیان کردیم.

مثال دوّم: فردی که در شب ماه رمضان، جنب شده باید قبل از طلوع فجر، غسل جنابت کند.

سؤال: درحالی‌که طلوع فجر نشده و هنوز صوم، وجوب ندارد چگونه می‌گوئید غسل مذکور، وجوب مقدّمی و غیری دارد به عبارت دیگر: چگونه مقدّمه، قبل از ذی المقدّمه وجوب پیدا کرده؟

جواب: چاره‌ای نیست و باید ذی المقدّمه، قبل از تحقّق طلوع فجر، واجب باشد خواه از طریق معلّق صاحب فصول- که زمان، قید برای واجب و صوم باشد نه اینکه ارتباط به وجوب داشته باشد- یا از طریق واجب مشروط شیخ اعظم یا به طریق واجب مشروطی که ما بیان کردیم که: وجوب صوم در اوّل شب هم ثابت است لکن شرط وجوب، طلوع فجر است- منتها به نحو شرط متأخّر.

نتیجه: یکی از شرائط وجوب مقدّمه وجودیّه، این است که باید ذی المقدّمه، دارای وجوب فعلی باشد و چنانچه ذی المقدّمه، اتّصاف به وجوب فعلی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد مقدّمه، متّصف به وجوب غیری شود به نحوی که بیان کردیم.

مناسب است مقداری هم به توضیح عبارت مصنّف بپردازیم که:

قوله: انّ المناط فی فعلیّة وجوب المقدّمة الوجودیّة ... هی فعلیة وجوبها ذیها و لو کان امرا استقبالیّا کالصّوم فی الغد و المناسک فی الموسم کان وجوبه «مشروطا» الف بشرط

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۵۴

موجود اخذ فیه و لو «متأخّرا» ب او «مطلقا» ج منجّزا کان او معلّقا.

الف: وجوب ذی المقدّمه ممکن است مشروط به شرطی باشد که آن شرط فعلا موجود است مانند حج، نسبت به استطاعت.

ب: طبق بیانی که ما ذکر کردیم: اگر حج را نسبت به استطاعت در نظر بگیرید، شرطش، شرط «مقارن» هست یعنی باید استطاعت، تحقّق پیدا کند تا وجوب، فعلیّت داشته باشد و اگر همان حجّ مشروط به استطاعت به شرط مقارن را با زمان، مقایسه کنید وجوبش مشروط است امّا زمان، به نحو شرط «متأخّر» مدخلیّت دارد.

ج: ممکن است ذی المقدّمه، واجب مطلق باشد، منجزا کان او معلّقا.

به‌هرحال باید ذی المقدّمه، وجوب فعلی داشته باشد تا اینکه مقدّمه، وجوب غیری فعلی پیدا کند.

قوله: «فیما اذا لم یکن مقدّمة للوجوب ۳۲۰] ایضا[۳۲۱].»

۲- شرط دوّم وجوب فعلی غیری مقدّمه وجودیّه، این است که: مقدّمه وجودی نباید عنوان مقدّمه وجوبی هم داشته باشد به عبارت دیگر اگر شی‌ء هم مقدّمه وجودیّه باشد هم مقدّمه وجوبیّه، در این صورت، آن مقدّمه، وجوب غیری پیدا نمی‌کند.

سؤال: کدام‌یک از مقدّمات، ممکن است مجمع العنوانین باشد؟

جواب: «وقت»[۳۲۲] نسبت به نماز، در دو جهت، دخالت دارد، هم در وجوب نماز، مدخلیّت دارد هم در وجود نماز، دخیل هست مثلا نماز ظهر، قبل از زوال هم باطل است

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۵۵

او مأخوذة[۳۲۳] فی الواجب علی نحو یستحیل أن یکون موردا للتکلیف، کما إذا أخذ عنوانا للمکلّف، کالمسافر و الحاضر و المستطیع إلی غیر ذلک [۱].

و هم واجب نیست پس زوال شمس در دو جهت، دخالت دارد- وجودا و وجوبا.

پس اگر مقدّمه‌ای بنا باشد، وجوب فعلی غیری داشته باشد، باید مقدّمه وجوبی نباشد مانند طهارت، نسبت به نماز که در وجود نماز، دخیل است امّا در وجوب نماز مدخلیت ندارد.

سؤال: علّت اعتبار شرط دوّم چیست؟

جواب: اگر مقدّمات وجوبیّه هم وجوب داشته باشند، مستلزم تحصیل حاصل است- که قبلا در بیان مقدّمات وجوبیّه به آن اشاره کردیم- و مصنّف رحمه اللّه بعد از چند سطر به آن اشاره می‌کنند- ضرورة انّه لو کان مقدّمة الوجوب ایضا ... یکون وجوبه طلب الحاصل.

[۱]- ۳- شرط دیگر، این است که مقدّمه وجودیّه نباید در لسان دلیل به‌صورت «عنوان» برای مکلّف، اخذ شده باشد.

بدیهی است که بعضی از مقدّمات در لسان دلیل به‌صورت «عنوان مکلّف»[۳۲۴] اخذ شده مثلا شارع مقدّس به «مسافر» خطاب می‌کند که تو باید نمازت را شکسته بخوانی، خارجا هم می‌دانیم که سفر، مقدّمه نماز قصر هست و شخص حاضر اگر نمازش را قصر بخواند اصلا نماز تحقّق پیدا نمی‌کند پس سفر در صحّت نماز قصر، مدخلیّت دارد امّا در عین حال بر انسان، لازم نیست عنوان «المسافر» را تحصیل کند زیرا آن مقدّمه وجودیّه در لسان دلیل به‌صورت عنوان مکلّف اخذ شده و معنایش این است که تا آن عنوان در خارج، تحقّق پیدا نکند اصلا حکم به نماز قصر، ثابت نمی‌شود بلکه باید عنوان مذکور، تحقّق پیدا کند تا اینکه مسأله ثبوت تکلیف، نسبت به نماز قصر، مطرح شود و ...

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۵۶

أو جعل [۳۲۵] الفعل المقیّد باتّفاق حصوله، و تقدیر وجوده- بلااختیار أو باختیاره- موردا للتّکلیف؛ ضرورة أنّه لو کان مقدّمة الوجوب أیضا، لا یکاد یکون هناک وجوب إلا بعد حصوله، و بعد الحصول یکون وجوبه طلب الحاصل، کما أنّه إذا أخذ علی أحد النّحوین یکون کذلک، فلو لم یحصل لما کان الفعل موردا للتّکلیف، و مع حصوله لا یکاد یصح تعلّقه به، فافهم [۱].

سؤال: بعد از آنکه عنوان «المسافر» موجود شد و مسأله تکلیف به نماز قصر، ثابت گشت، آیا معنا دارد که یک وجوب غیری و مقدّمی از صلات قصر به «مقدّمه»- که عنوان «المسافر» هست- سرایت و آن را لازم التحصیل نماید؟

جواب: خیر، زیرا تحصیل حاصل است، اگر عنوان مذکور، تحقّق پیدا نکرده که تکلیفی نسبت به نماز قصر نیست و اگر آن عنوان، موجود و در نتیجه، وجوب قصر، ثابت شد معنا ندارد که یک وجوب غیری از ذی المقدّمه ۳۲۶] به مقدّمه ۳۲۷] ترشّح و سرایت کند و حکم به لزوم تحصیل آن عنوان نماید.

[۱]- ۴- شرط چهارم تقریبا نظارت بر واجب مشروط شیخ اعظم دارد که: ایشان فرموده‌اند واجب مشروط- حج- قبل از حصول شرط- استطاعت- وجوب فعلی دارد لکن استطاعت در واجب- حج- مدخلیّت دارد نه در وجوب.

چه فرقی بین «استطاعت» و «زمان» در باب حج هست؟

زمان، نسبت به مکلّف، یک امر غیر مقدور است امّا استطاعت، یک امر مقدور می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۵۷

چگونه است که استطاعت، دخالت در واجب و حج دارد و وجوبش هم قبل از آن فعلی هست درعین‌حال، بنا بر عقیده شیخ اعظم،

لازم نیست که مکلّف، استطاعت را تحصیل کند؟

و همچنین فرق بین استطاعت در باب حج و طهارت در باب نماز چیست که طهارت، بنا بر عقیده مرحوم شیخ، لازم التحصیل هست امّا استطاعت حتّی بنا به عقیده ایشان وجوب تحصیل ندارد- علّتش چیست؟

تحصیل استطاعت برای مکلّف، یک امر مقدور هست و مانند زمان، نسبت به حج نیست، پس چرا لزوم تحصیل ندارد؟

جواب: علّتش همان شرط چهارمی است که اکنون در مقام بیانش هستیم که: گاهی مقدّمات وجودیّه به نحوی است که مولا در صدد مکلّف نمودن عبد به تحصیل مقدّمه نیست بلکه منظورش این است که اگر مقدّمه به نحو طبیعی و خودبه‌خود حاصل شد، آن‌وقت، ذی المقدّمه به دنبالش تحقّق پیدا کند به خلاف طهارت، نسبت به نماز که مولا می‌خواهد مکلّف، طهارت را تحصیل نماید. امّا در باب استطاعت، چنین فرض شده: اگر استطاعت، خودبه‌خود حاصل شد آن‌گاه بر مکلّف، لازم است که حج را عن استطاعهٔ انجام بدهد نه اینکه «لزوم»، مشروط به استطاعت باشد، لزوم و وجوب، فعلی هست اما در «حج عن استطاعهٔ»، یک استطاعت خاصّی ملحوظ است.

پس شرط چهارم وجوب غیری مقدّمه وجودیّه، این است که: دخالت آن در مأمور به، به نحوی نباشد که مولا فرض وجودش را کرده باشد و برای وجود طبیعی آن، مدخلیّت قائل شده باشد که در این صورت آن مقدّمه، واجب نیست.

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه علّت اعتبار شرائط اخیر را چنین بیان کرده‌اند[۳۲۸]:

«ضرورهٔ انّه لو کان مقدّمهٔ الوجوب ایضا لا یکاد یکون هناک وجوب الا بعد حصوله و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۵۸

بعد الحصول یکون وجوبه طلب الحاصل کما انّه اذا اخذ علی احد النّحوین یکون کذلک ۳۲۹] ...»

قوله: «فافهم» اشاره به همان مطلبی هست که مرحوم مشکینی هم بیان کرده‌اند و ما آن را در پاورقی آورده‌ایم.

جمع‌بندی: ضابطه و قاعده کلّی در وجوب مقدّمه وجودیّه، این است که باید چهار شرط مذکور، مجتمع باشد تا آن مقدّمه، وجوب غیری فعلی پیدا کند و تطبیق شرائط مذکور در موارد مختلف با قارئین کرام است.

یادآوری: آنچه که صاحب فصول را مجبور به تصویر واجب معلّق و شیخ اعظم رحمه اللّه را وادار به تفسیر واجب مشروط به آن معنای خاص کرده است: مشکله حج ۳۳۰] بوده که چگونه قبل از فرا رسیدن موسم حج، تهیّه مقدّمات آن، لازم است؟ اگر ذی المقدّمه و حج، واجب نیست پس چگونه مقدّمه آن، واجب است و اگر حج، واجب است پس نحوه وجوب آن به چه کیفیّتی هست که هرکس برای خود راهی و طریقی انتخاب کرده:

صاحب فصول، متمسّک به تصویر واجب معلّق شده، شیخ اعظم هم واجب مشروط را به نحو خاصّی معنا کرده و ما هم واجب مشروط به نحو شرط متأخّر را برای شما بیان کردیم تا اینکه معلوم شود راه حلّ مشکل، منحصر به آن دو طریق نیست بلکه می‌توان راه سوّمی را هم ارائه کرد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۵۹

إذا عرفت ذلک، فقد عرفت أنّه لا إشکال أصلا فی لزوم الإتیان بالمقدّمهٔ قبل زمان الواجب، إذا لم یقدر علیه بعد زمانه، فیما کان وجوبه حالیّا مطلقا[۳۳۱]، و لو کان مشروطا بشرط متأخّر، کان معلوم الوجود فیما بعد، کما لا یخفی [۱].

وجوب اتیان مقدّمات، قبل از وقت

[۱]- بعد از آنکه ضابطه کلّی در باب وجوب مقدّمه واضح گردید، هیچ‌گونه اشکالی در لزوم اتیان مقدّمه، قبل از فرا رسیدن زمان

واجب- مانند حج- وجود ندارد- اذا لم یقدر علیه بعد زمانه- کما اینکه در مورد حج، معمولا چنین است که: وقتی موسم حج، فرا رسید، انسان نمی‌تواند مقدّمات حج را تهیّه کند، فرضا کسی که در ایران زندگی می‌کند، صبح روز نهم ذی‌حجّه، امکان فراهم کردن مقدّمات حج و درک مناسک آن را ندارد پس باید قبلا مقدّمات آن را فراهم کند.

سؤال: در چه مواردی تهیّه مقدّمات، قبل از فرا رسیدن زمان واجب، لازم است؟

جواب: در آن مواردی که ذی المقدّمه، دارای وجوب «فعلی» هست خواه وجوب ذی المقدّمه به نحو واجب معلّق صاحب فصول باشد یا به نحو واجب مشروط شیخ اعظم و یا به نحو واجب مشروطی که ما بیان کردیم، مثلا در مورد حج، «زمان»[۳۳۲] به نحو شرط متأخّر، شرط وجوب است امّا به‌هرحال، وجوب، فعلی می‌باشد. بنابراین اگر وجوب، فعلیّت پیدا کرد چرا تحصیل مقدّمات، واجب نباشد، زمان واجب گرچه بعدا تحقّق پیدا می‌کند امّا ربطی به وجوب مقدّمه ندارد، وجوب مقدّمه، تابع وجوب ذی المقدّمه هست نه تابع زمان «واجب» لذا اگر الآن استطاعت، حاصل و حج، واجب شد تهیّه مقدّماتش لازم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۰

ضرورهٔ فعلیّهٔ وجوبه و تنجّزه بالقدرهٔ علیه بتمهید مقدّمته، فیترشح منه الوجوب علیها علی الملازمهٔ، و لا یلزم منه محذور وجوب المقدّمهٔ قبل وجوب ذیها، و إنّما اللازم الإتیان بها قبل الإتیان به [۱].

بل لزوم الإتیان بها عقلا، و لو لم نقل بالملازمهٔ، لا یحتاج إلی مزید بیان و مئونهٔ برهان، کالإتیان بسائر المقدّمات فی زمان الواجب قبل إتیانه [۲].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در عبارت مذکور، علّت نفی اشکال در لزوم اتیان مقدّمه را بیان کرده‌اند که: «وجوب»، فعلیّت دارد- «بالقدرهٔ علیه ای علی الواجب.»

سؤال: چگونه و به چه کیفیّت، قدرت بر اتیان واجب، تحقّق دارد؟

جواب: الآن مکلّف می‌تواند مقدّمات آن واجب را فراهم کند، بنابراین، وجوبی از ذی المقدّمه به مقدّمه، ترشّح می‌شود البته بنا بر اینکه ما در بحث مقدّمه واجب، قائل به وجوب مقدّمه شویم.

اشکال: چگونه مقدّمه، قبل از ذی المقدّمه، وجوب پیدا کرده.

جواب: ما نگفتیم مقدّمه، قبل از «وجوب» ذی المقدّمه، واجب است بلکه گفتیم وجوب ذی المقدّمه «فعلی» است و مقدّمه هم‌اکنون وجوب غیری دارد اما نفس واجب و مأمور به بعدا تحقّق پیدا می‌کند و هیچ مانعی ندارد زیرا وجوب مقدّمه، تابع نفس ذی المقدّمه نیست بلکه وجوب مقدّمه، تابع وجوب ذی المقدمه می‌باشد و اینکه ذی المقدّمه، چه زمانی تحقّق پیدا می‌کند، ارتباطی به وجوب مقدّمه ندارد.

[۲]- کسانی هم که مقدّمه واجب را واجب نمی‌دانند، قائل به لزوم عقلی مقدّمه هستند همان‌طور که مکرّرا بیان کرده‌ایم، قائلین به ملازمه می‌گویند: مقدّمه، وجوب غیری «شرعی» دارد و بین آن و وجوب ذی المقدّمه، ملازمه هست اما منکرین ملازمه که وجوب شرعی مقدّمه را قبول ندارند، معتقدند: نفس مقدّمه، لزوم عقلی دارد اگر مولا فرمود: «کن علی السّطح»، عقل، مستقلا حکم به لزوم تهیّه مقدّمه و نصب سلّم می‌کند.

طبق مبنای اخیر هم چنانچه اکنون وجوب حج، فعلیّت پیدا کند- گرچه زمانش در آینده

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۱

فانقدح بذلک[۳۳۳]: أنّه لا ینحصر التّفصی عن هذه العویصهٔ[۳۳۴] بالتعلّق بالتّعلیق، أو بما یرجع إلیه، من جعل الشّرط من قیود المادّهٔ فی المشروط [۱].

هست- درعین‌حال، عقل، حکم به لزوم تهیّه مقدّمات آن می‌کند زیرا اگر انسان صبر کند در موسم حج، قدرت ندارد واجب را درک کند لذا اکنون باید مقدّمات آن را فراهم نماید.

قوله: «کالاتیان بسائر المقدّمات فی زمان الواجب قبل اتیانه». مانند لزوم عقلی در باب طهارت- نسبت به نماز.

اگر طهارت، وجوب شرعی نداشت چه کسی انسان را وادار به تحصیل طهارت می‌کرد؟

همان عقلی که بعد از زوال شمس و بعد از ظهر، انسان را وادار به تحصیل طهارت می‌کند، همان عقل حکم می‌کند: اکنون که وجوب حج، فعلیّت پیدا کرده باید مقدّماتش را تحصیل کنید.

[۱]- از بیانات اخیر برای شما واضح شد که برای اثبات وجوب مقدّمه، سه راه، وجود دارد:

الف: از طریق تصویر واجب معلّق فصولی که زمان را قید حج و واجب می‌دانستند و لکن وجوب، فعلی بود.

ب: از طریق واجب مشروط شیخ اعظم- که شرط را قید مادّه می‌دانستند نه هیئت- که آن‌هم در حقیقت، واجب معلّق فصولی هست.

ج: راهی هم ما بیان کردیم که: زمان حج، ارتباطی به حج- واجب- نداشته بلکه مانند استطاعت در وجوب حج، مدخلیّت داشته باشد منتها فرق بین استطاعت و زمان، این

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۶۲

فانقدح بذلک ۳۳۵]: أنّه لا إشکال فی الموارد التی یجب فی الشّریعهٔ الإتیان بالمقدّمهٔ قبل زمان الواجب، کالغسل فی اللیل فی شهر رمضان و غیره ممّا وجب علیه الصّوم فی الغد، إذ یکشف به بطریق الانّ عن سبق وجوب الواجب، و إنّما المتأخّر هو زمان إتیانه، و لا محذور فیه أصلا [۱].

است که استطاعت به نحو شرط مقارن، مدخلیّت دارد امّا زمان به نحو شرط متأخّر در «وجوب» دخیل است به این طریق که تا خارجا استطاعت، محقّق نشود وجوبی برای حج، مطرح نمی‌گردد به خلاف مسأله «زمان»، زمان آینده و آن موسم خاص به نحو شرط متأخّر در وجوب حج، مدخلیّت دارد که بحث آن گذشت.

خلاصه: راه تفصّی از اشکال مذکور، منحصر به دو طریقی که شیخ اعظم و صاحب فصول قدّس سرّهما ارائه کردند، نیست بلکه راه سوّمی هم وجود دارد که بیان کردیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه از بیانات گذشته، نتیجه فقهی می‌گیرند که:

در مواردی که قبل از زمان واجب و مأمور به، اتیان مقدّمه، واجب شده از نظر قواعد، اشکالی ندارد، «کالغسل فی اللیل فی شهر رمضان و غیره ۳۳۶] ممّا وجب علیه الصّوم فی الغد اذ یکشف به بطریق الانّ ...» زیرا از طریق معلول، علّت را کشف می‌کنیم- برهان انّی- یعنی از طریق وجوب مقدّمه، کشف می‌کنیم که علّت- وجوب ذی المقدّمه- اکنون تحقّق دارد مثلا صوم ماه رمضان در اوّل شب، واجب است و همچنین درعین‌حال که چهار ماه به موسم حج، باقی مانده، حج، وجوب دارد- در صورت استطاعت- و توقّف بر زمان ندارد البتّه زمان انجام واجب و مأمور به، متأخّر است امّا وجوبش فعلی است و لا محذور فیه اصلا.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۶۳

و لو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتّصاف مقدّمته بالوجوب الغیری، فلو نهض دلیل علی وجوبها، فلا محالهٔ یکون وجوبها نفسیا[۳۳۷] و لو تهیّؤا، لیتهیّأ بإتیانها و استعدّ [لیستعدّ] لإیجاب ذی المقدّمهٔ علیه، فلا محذور أیضا[۳۳۸] [۱].

---

[۱]- اگر کسی اصرار ورزد که مثلا صوم- ذی المقدّمه- قبل از طلوع فجر، واجب نیست ۳۳۹] و یقین به عدم وجوبش داریم در این صورت به او پاسخ می‌دهیم پس باید یقین پیدا کنید که غسل جنابت- مقدّمه- هم نمی‌تواند وجوب مقدّمی و غیری ۳۴۰] داشته باشد زیرا وجوب مقدّمی بدون وجوب ذی المقدّمه، مستحیل است.

قوله: «فلو نهض دلیل علی وجوبها فلا محالهٔ یکون وجوبها نفسیّا و لو تهیّؤا ...»

راه دیگری برای وجوب مقدّمه، وجود دارد که: اگر شما بگوئید غسل جنابت- و امثال آن مقدّمه- قبل از طلوع فجر، وجوب مقدّمی دارد، طریق ثبوت وجوبش همان است که مفصّلا بیان کرده‌ایم و لا غیر.

ممکن است راه دیگری برای وجوب مقدّمه و غسل جنابت، ارائه کرد که: اگر دلیلی اقامه شد که فرضا مقدّمه و غسل جنابت، قبل از طلوع فجر، واجب است در این صورت می‌گوئیم آن وجوب، غیری و مقدّمی نیست بلکه عنوان نفسی دارد منتها وجوب نفسی بر دو گونه هست:[۳۴۱]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج۲ ؛ ص۲۶۳

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۴

إن قلت ۳۴۲]: لو کان وجوب المقدّمهٔ فی زمان کاشفا عن سبق وجوب ذی المقدّمهٔ لزم وجوب جمیع مقدّماتها و لو موسّعا، و لیس کذلک بحیث یجب علیه المبادرهٔ لو فرض عدم تمکنه منها لو لم یبادر [۱].

الف: گاهی واجب نفسی، استقلال دارد و عنوان تهیّؤ و آمادگی برای امر دیگری ندارد مانند اکثر واجبات معروفه.

ب: بعضی از واجبات نفسی، عنوان تهیّؤ و آمادگی برای واجب مهم‌تری دارند فرضا دلیلی که می‌گوید «یجب غسل الجنابهٔ» مقدّمیتی برای غسل، قائل نشده بلکه در صدد است که زمینه را برای واجب مهم‌تر- که عبارت از صوم در روز هست- مهیّا کند منتها هم غسل به‌عنوان واجب نفسی تهیّئی واجب است بدون اینکه مقدّمیتی داشته باشد و هم صوم.

[۱]- اشکال: اگر به عقیده شما، وجوب مقدّمه- قبل از رسیدن زمان واجب- کاشف ۳۴۳] از سبق وجوب ذی المقدّمه باشد، لازمه‌اش وجوب تمام مقدّمات است به عبارت دیگر: اگر گفتید صوم شهر رمضان از اوّل شب و قبل از طلوع فجر، واجب است پس نه تنها غسل جنابت که یکی از مقدّماتش هست وجوب دارد باید بگوئید تمام مقدّماتش واجب است- حتّی مقدّماتی که بعد از طلوع فجر هم می‌تواند تحقّق پیدا کند.

همچنین در مورد حج اگر ذی المقدّمه قبلا وجوب دارد پس چرا می‌گوئید آن مقدّمه‌اش واجب است که بعد از فرا رسیدن زمان واجب- حج- نمی‌شود انجام داد بلکه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۶۵

قلت: لا محیص عنه، إلا إذا أخذ فی الواجب من قبل سائر المقدّمات قدرهٔ خاصّهٔ، و هی القدرهٔ علیه ۳۴۴] بعد مجیء زمانه، لا القدرهٔ علیه فی زمانه من زمان وجوبه، فتدبّر جدّا [۱].

باید تمام مقدّمات حج واجب باشد منتها به نحو واجب موسّع.

قوله: «و لیس کذلک ۳۴۵] بحیث یجب علیه المبادرهٔ لو فرض ۳۴۶] عدم تمکنه منها[۳۴۷] لو لم یبادر.»

[۱]- جواب: مانعی ندارد، وقتی وجوب ذی المقدّمه، «فعلیّت» داشت، می‌گوئیم تمام مقدّماتش واجب است منتها مقدّماتی که بعد از فرا رسیدن زمان واجب، امکان تهیّه‌اش نیست به نحو واجب مضیّق است و باید قبلا فراهم شود امّا مقدّماتی را که در زمان واجب

و موسم حج می‌توان تهیّه کرد، وجوبش موسّع است و هیچ‌گونه تالی فاسدی ندارد مگر اینکه:

اگر مولا در سائر مقدّمات، یک نحو، قدرت خاصّی را در واجب، مدخلیّت داده و گفته فلان واجب را باید انجام دهید و شرط انجامش این است که بعد از فرا رسیدن زمان واجب، قدرت بر انجام مقدّمات داشته باشید- «لا القدرة علیه فی زمانه من ۳۴۸] زمان وجوبه» در این صورت: اگر برای عبد، قبل از زمان واجب، امکان تهیّه سائر مقدّمات هست امّا بعد از زمان، مقدور نیست، چنان قدرتی اثبات تکلیف نمی‌کند بلکه آن قدرتی بر عبد، انجام واجب را تحمیل می‌کند که قدرت بر اتیان واجب و مقدّمات آن بعد از زمان واجب باشد.

نتیجه: اگر مولا چنان بیانی داشته باشد دیگر مفهومی ندارد که سائر مقدّمات، وجوب فعلی داشته باشد و اگر چنان بیانی از مولا صادر نشده و صرف قدرت بر واجب را

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۶۶

تتمّة: قد عرفت اختلاف القیود فی وجوب التّحصیل، و کونه موردا للتّکلیف و عدمه، فإن علم حال قید فلا إشکال، و إن دار أمره ثبوتا بین أن یکون راجعا إلی الهیئة، نحو الشّرط المتأخّر أو المقارن، و أن یکون راجعا الی المادّة علی نهج یجب تحصیله أو لا یجب، فإن کان فی مقام الإثبات ما یعیّن حاله، و أنّه راجع إلی أیّهما من القواعد العربیّة فهو، و إلا فالمرجع هو الأصول العملیّة [۱].

می‌طلبد، وقتی وجوب حج، فعلیّت پیدا کرد، تمام مقدّماتش واجب می‌شود خواه مقدّماتی باشد که بعد از زمان واجب، مقدور نیست یا مقدّماتی باشد که بعد از زمان واجب هم مقدور است.

اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل

[۱]- از بیانات ما روشن شد که قیودی که در لسان دلیل تکلیف، اخذ شده، مختلف است.

۱- بعضی از قیود، مربوط به هیئت- وجوب و نفس تکلیف- هست که اقسامی دارند:

الف: برخی از آنها به نحو شرط مقارن در تکلیف، مدخلیّت دارند مانند استطاعت، نسبت به حج، استطاعت، شرط نفس تکلیف است و شرطیّت آن به نحو شرط مقارن می‌باشد یعنی تا خارجا استطاعت، تحقّق پیدا نکند، حج، «وجوب» ندارد حتّی اگر کسی بداند یک ماه دیگر، مستطیع می‌شود درعین‌حال، حج، «وجوب» ندارد.

ب: بعضی از قیود هم به نحو شرط متأخّر در نفس تکلیف دخیل هستند مثل زمان، نسبت به حج که قبل از فرا رسیدن موسم خاص، وجوب حج «فعلیّت» دارد.

۲- بعضی از قیود هم مربوط به مادّه- واجب و مکلّف به- هست که بر چند قسم می‌باشند:

الف: برخی از آنها غیر اختیاری می‌باشند که خارج از محلّ بحث ما هست.

ب: بعضی از آن قیود، اختیاری می‌باشند که خود بر دو گونه است:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۶۷

۱- برخی از آن قیود، لازم التّحصیل هستند مانند طهارت که قید صلات هست- صلّ مع الطهارة.

۲- بعضی از قیود، لازم التّحصیل نیستند مانند استطاعت، نسبت به حج، بنا بر عقیده شیخ اعظم، استطاعت درعین‌حال که یک امر اختیاری، مقدور مکلّف و قید حج- واجب- هست امّا درعین‌حال، لزوم تحصیل ندارد.

حال اگر خطابی از ناحیه مولا صادر شد و قیدی در آن ذکر شده بود که طبق قواعد عربیّت ۳۴۹] و ظواهر کلام مولا، مشخّص شد که آن قید، مربوط به مادّه است و یا اینکه معلوم شد که آن قید، مربوط به هیئت هست، در دو صورت مذکور، بحث و مشکلی

نداریم.

سؤال: اگر مشخّص نشد، قیدی که در لسان دلیل تکلیف، اخذ شده آیا مربوط به هیئت هست که در نتیجه تا زمانی که آن قید، تحقّق پیدا نکرده، تکلیفی مطرح نباشد[۳۵۰]، یا اینکه آن قید، مربوط به مادّه هست و در نتیجه، تکلیف فعلیّت داشته باشد، وظیفه و راه تشخیص چیست؟

جواب: مرجع ما اصول عملیّه است و آن اصول، حکم مسئله را مشخّص می‌کند، فرضا شما شک دارید که فلان قید، مربوط به هیئت است یا مادّه، در حقیقت، اکنون- قبل از تحقّق قید- تردید دارید که آیا تکلیفی ثابت است یا نه؟ اگر قید، مربوط به هیئت باشد، قبل از تحقّق قید، تکلیفی نیست و اگر مربوط به مادّه باشد، قبل از تحقّق قید، تکلیف ثابت است پس شما شک دارید که آیا تکلیفی تحقّق دارد یا نه لذا با رجوع به اصل برائت یا استصحاب عدم ثبوت تکلیف، حکم به عدم ثبوت تکلیف می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۶۸

و ربما قیل فی الدّوران بین الرّجوع إلی الهیئة و المادّة، بترجیح الإطلاق فی طرف الهیئة، و تقیید المادّة، بوجهین: أحدهما: إنّ إطلاق الهیئة یکون شمولیّا، کما فی شمول العامّ لأفراده، فإنّ وجوب الإکرام علی تقدیر الإطلاق، یشمل جمیع التقادیر التی یمکن أن یکون تقدیرا له، و إطلاق المادّة یکون بدلیّا غیر شامل لفردین فی حالة واحدة [۱].

نقد و بررسی بیان ۳۵۱] شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به مادّه

[۱]- مثال: مولائی چنین گفته است: «إن جاءک زید فاکرمه» در نتیجه برای ما سؤالی مطرح شده که: آیا مجیء زید در وجوب اکرام، مدخلیّت دارد یا در نفس اکرام، دخیل است به عبارت دیگر: آیا قید مذکور، ارتباط به هیئت اکرم دارد- که دالّ بر وجوب است- یا مربوط به مادّه و نفس اکرام- واجب- می‌باشد؟

جواب: از تقریرات شیخ اعظم رحمه اللّه استفاده می‌شود که: باید هیئت بر اطلاق خود باقی بماند و مادّه را مقیّد نمود یعنی: اطلاق هیئت بر اطلاق مادّه ترجیح دارد، ایشان به دو دلیل- دو وجه- بر مدّعای خود، تمسّک نموده‌اند.

وجه اوّل: قبل از بیان وجه اوّل به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم.

مقدّمه: گاهی از اوقات از طریق مقدّمات حکمت، اطلاقی ثابت می‌شود منتها نتیجه اطلاق در موارد مختلف، گوناگون است.

الف: گاهی نتیجه اطلاق، عبارت از شمول هست یعنی مطلق، شامل تمام افراد و مصادیق می‌گردد که نتیجه این نوع اطلاق با عموم افرادی متّحد است.

مثال: «... أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ ۳۵۲] وَ ...» در آیه مذکور «مفرد معرّف»، افاده عموم نمی‌کند بلکه مقدّمات حکمت در آن، جریان پیدا می‌کند و اثبات اطلاق می‌نماید[۳۵۳] و کأنّ نتیجه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۶۹

اطلاق آیه، چنین است: «احلّ اللّه کلّ بیع» و به اصطلاح، اطلاق مذکور، شمولی می‌باشد و از نظر شمول جمیع افراد، فرقی با عام، ندارد.

ب: گاهی هم مقدّمات حکمت جاری می‌شود ولی نتیجه‌اش بدلیّت است نه شمول، یعنی: مکلّف، هریک از مصادیق آن را اتیان نماید، کفایت می‌کند.

مثال: مولائی گفته است: «اعتق رقبة» و دلیلی بر تقیید نداریم در این صورت، آن دلیل، دارای اطلاق بدلی هست و معنایش این است که فرقی در عتق رقبه کافره و مؤمنه نیست و لزومی ندارد که تمام افراد رقبه، آزاد شوند بلکه عتق یک فرد، کفایت می‌کند

بنابراین: اطلاق احلّ اللّه، شمولی و اطلاق اعتق رقبهٔ، بدلی هست.

اکنون که معنای دو نوع اطلاق، همراه با مثال واضح شد به بیان وجه اوّل شیخ اعظم می‌پردازیم: اگر مولا بگوید «اکرم زیدا» و قیدی برای آن ذکر نکند در این صورت آیا هیئت اکرم، اطلاق دارد یا اینکه اطلاق در ناحیه مادّه هست به عبارت دیگر، دو اطلاق فرض می‌کنیم:

الف: یک اطلاق، مربوط به هیئت هست یعنی: وجوب اکرام، قیدی ندارد.

ب: اطلاق دیگر، مربوط به مادّه هست یعنی: نفس اکرام- واجب- قیدی ندارد.

سؤال: آیا آن دو اطلاق، هر دو شمولی هستند یا هر دو بدلی و یا اینکه یکی از آن‌ها شمولی و دیگری بدلی هست؟

جواب: بنا بر آنچه که در تقریرات شیخ اعظم آمده، اطلاق موجود در جانب هیئت «شمولی» هست یعنی وجوب اکرام زید در هر زمان، مکان و هر خصوصیّتی ثابت است- خواه مجیء زید، تحقّق پیدا کند یا محقّق نشود- و جانشین آن اطلاق، کلمه «کل» هست و می‌توان گفت «وجوب الاکرام ثابت فی کلّ حال.»

در جانب مادّه هم اطلاقی تحقّق دارد لکن آن اطلاق، بدلی هست نه شمولی یعنی:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷۰

اتیان یک مصداق از آن طبیعت بر مکلّف، لازم است و اتیان تمام مصادیق اکرام، لزومی ندارد مانند اطلاق موجود در جمله «اعتق رقبهٔ» که توضیح دادیم.

خلاصه: اگر مولائی بگوید: «اکرم زیدا» و قیدی برای آن ذکر نکند دو اطلاق در آن موجود است: یک اطلاق شمولی در جانب هیئت و یک اطلاق بدلی در ناحیه مادّه.

سؤال: اگر مولا بگوید: «اکرم زیدا إن جاءک» در این صورت آیا او در صدد تقیید اطلاق شمولی هیئت می‌باشد یا اینکه منظورش تقیید اطلاق بدلی مادّه هست.

جواب: در فرض مذکور، ترجیح با این است که اطلاق شمولی هیئت باقی باشد و قید مزبور را به مادّه، ارجاع دهیم زیرا:

اطلاق شمولی هیئت، قوی‌تر از اطلاق بدلی مادّه هست لذا اگر قیدی در کلام، ذکر شود، می‌گوئیم آن قید، اطلاق مادّه را مقیّد می‌نماید بنابراین در مثال مورد بحث، اطلاق بدلی مادّه، مقیّد به مجیء زید می‌شود. بنا بر آنچه گفتیم: به نظر شیخ اعظم در دوران امر، بین تقیید هیئت و تقیید مادّه که امر، دائر بین این است که اطلاق شمولی، مقیّد شود یا اطلاق بدلی، می‌گوئیم: ترجیح با اطلاق بدلی است و باید آن را مقیّد نمود و اطلاق شمولی به قوّت خود، باقی می‌ماند پس قید را باید به مادّه، ارجاع داد.

سؤال: مرحوم شیخ از کسانی بودند که فرمودند: ممتنع است قید، مربوط به هیئت باشد پس چرا در بحث مذکور، مسئله دوران امر بین تقیید «هیئت» و تقیید مادّه را مطرح کرده و فرموده‌اند قید را به مادّه ارجاع می‌دهیم؟

جواب: باید بگوئیم مسأله استحاله رجوع قید به هیئت، فعلا مطرح نیست و ایشان طبق مسلک مشهور که قید هم می‌تواند مربوط به هیئت باشد و هم امکان دارد ارتباط با مادّه داشته باشد، بحث مذکور را عنوان کرده‌اند.

تذکّر: بهتر است که فعلا ترتیب متن کتاب را رعایت ننمائیم و پاسخ مرحوم آقای

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷۱

آخوند را نسبت به وجه اول از کلام شیخ اعظم، بیان نمائیم سپس به بیان وجه دوّم، همراه با پاسخ مصنّف بپردازیم.

قوله: «و انت خبیر بما فیهما امّا فی الاوّل ...»

شمولی بودن اطلاق هیئت، موجب ترجیح آن بر اطلاق مادّه- که بدلی هست- نمی‌شود، وجهی هم ندارد که بگوئیم اطلاق شمولی، قوی‌تر از اطلاق بدلی هست بلکه بین اطلاقین، هیچ‌گونه تفاوتی نیست زیرا هریک از دو اطلاق از طریق تمامیّت مقدّمات

حکمت، ثابت می‌شود منتها مقدّمات حکمت در موارد مختلف، نتایج مختلف می‌دهد.

گاهی مقـدّمات حکمت، اثبات اطلاق شـمولی می کنـد ماننـد مثال «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» و گاهی اثبات اطلاق بـدلی می‌نماید مانند «اعتق رقبهٔ» که شـرحش گذشت بعضـی از اوقات هم مقتضای مقدّمات حکمت، «تعیین» است و شـرح این مطلب در مبحث شـشم از فصل دوّم بیان شد که:

اگر اصـل وجوب شـیء برای مـا احراز شـد امـا تعیینیّت و تخییریّت آن برای مـا مشـخّص نبود، مقتضای اطلاق و مقـدّمات حکمت، تعیینیّت است زیرا واجب تخییری، نیاز به قیـد و مئونه زائـده دارد به خلاف واجب تعیینی، لـذا می گوئیم ترجیحی بین نتایج مقدّمات حکمت نیست خواه نتیجه مقـدّمات حکمت، اطلاـق شـمولی باشـد یـا بـدلی یـا غیر از آن دو زیرا کلّیه اطلاقات به وسـیله مقـدّمات حکمت، ثابت می‌شود.

قوله: «و ترجیـح عموم العام علی اطلاق المطلق انما هو لأجل کون دلالته بالوضع ...» در بحث تعارض ادلّه، مسألهای مطرح است که: گاهی عامّی ماننـد «اکرم کلّ عالم» با مطلقی فرضا مانند «لا تکرم الفاسق» تعارض می کند مثلا زید هم عالم است و هم فاسق، عموم عام، مقتضی وجوب اکرام است امّا «لا تکرم» می گوید او نباید اکرام شود پس اکرام

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷۲

زید عالم فاسق، مورد تعارض عموم و اطلاق است، در فرض مذکور، نظر مشهور، این است که عموم بر اطلاق تقدّم دارد.

ممکن است اشکال شود که: علّت تقدّم عموم بر اطلاق، همان مسأله «شمولیّت» است که در این صورت پاسخ می‌دهیم:

خیر، زیرا در تعارض بین عموم و اطلاق اصـلا مسـئله شـمولیّت و بدلیّت مطرح نیست بلکه علّت تقدم عموم عام بر اطلاق، این است که عموم، دلالت وضـعی و لفظی دارد به خلاف اطلاق که مسـتند به مقـدّمات حکمت است و یکی از مقدّمات حکمت، این اسـت که قرینهای برخلاف نباشـد و چه قرینهای بالاتر از عموم اکرم کلّ عالم هست لـذا می گوئیم با وجود دلیل لفظی برخلاف، مقـدّمات حکمت، جریان پیـدا نمی کند، بنابراین عامّی که از طریق وضع، ثابت می‌شود نسـبت به مطلق اظهر است و برآن، تقدّم پیدا می کند- علّت تقدّم عام، شمولی بودن آن نیست.

قوله: «فلو فرض انّهما فی ذلک علی العکس ...»

اگر عامّ بدلی مانند «اکرم ایّ عالم شئت» با اطلاق شـمولی مانند «لا تکرم الفاسق»- ای لا تکرم فردا من افراد الفاسق اصلا- تعارض کنـد در این صورت هم می گوئیم عامّ «بـدلی» بر اطلاق «شـمولی» تقدّم دارد و «لا تکرم الفاسق» را مقیّد به غیر عالم می‌نماید لذا از این مطلب، کشف می کنیم که ملاـک تقـدّم عموم بر اطلاـق، مسـأله شـمولیّت و بـدلیّت نیست بلکه مسـئله اقوائیّت و اظهریّت عموم است و هرکجـا در برابر مقـدّمات حکمت، یک دلیل لفظی برخلاف باشـد، می گوئیم آن دلیل بر اطلاق و مقـدّمات حکمت، تقـدّم دارد.

خلاصه جواب مصنّف، نسبت به کلام شیخ اعظم: می‌پذیریم که اطلاق هیئت شمولی و اطلاق مادّه بدلی هست امّا قبول نداریم که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی تقدّم داشته باشد بلکه هر دو در یک رتبه هستند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷۳

ثانیهمـا: إنّ تقییـد الهیئـهٔ یوجب بطلاـن محلّ الإطلاـق فی المـادهٔ و یرتفع به مورده، بخلاـف العکس، و کلّما دار الأمر بین تقییـدین کـذلک کان التّقییـد الـذی لا یوجب بطلان الآخر أولی. أمّا الصّـغری ۳۵۴]، فلأجـل أنّه لا یبقی مع تقییـد الهیئـهٔ محلّ حاجـهٔ و بیان لإطلاق المادّهٔ، لأنّها[۳۵۵] لا محالهٔ لا تنفکّ عن وجود قید الهیئهٔ، بخلاف تقیید المادّهٔ، فإنّ محل الحاجهٔ إلی إطلاق الهیئهٔ علی حاله ۳۵۶]، فیمکن الحکم بالوجوب علی تقـدیر وجود القیـد و عدمه. و أمّا الکبری ۳۵۷]، فلأنّ التّقییـد و إن لم یکن مجازا إلا أنّه خلاف الأصل، و لا فرق فی الحقیقـهٔ بین تقیید الإطلاق، و بین أن یعمل عملا یشترک مع التّقیید فی الأثر، و بطلان العمل به. و ما ذکرناه من

الوجهین موافق لما أفاده بعض مقرّری بحث الأستاذ العلامهٔ أعلی اللّه مقامه [۱].

[۱]- وجه دوّم: اگر ما قیـد را ارجاع به هیئت داده، یعنی بگوئیم مجیء زیـد، قیـد وجوب اکرام است و اطلاق هیئت را مقیّـد نمائیم، نتیجه‌اش این است که: هم «اطلاق هیئت» را مقیّـد نموده‌ایم و هم «زمینه و محلّ اطلاق مادّه» را از بین برده‌ایم زیرا اگر وجوب اکرام زیـد، بعـد از مجیء، ثابت شود، نفس اکرام هم بعد از مجیء، تحقّق پیدا می‌کند زیرا اکرام که عبارت از موافقت تکلیف است، بعد از تکلیف، واقع می‌شود و عبد، قبل الوجوب در مقام موافقت تکلیف برنمی‌آید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷۴

قوله: «بخلاف العکس.»

اگر گفتیم قیـد- مجیء زیـد- مربوط به مادّه هست و اکرام بعـد از مجیء، الآن- در عین حال که مجیء محقّق نشده- وجوب دارد، مادّه را مقیّد کرده امّا اطلاق هیئت، محفوظ است یعنی اکنون که مجیء، محقّق نشده دستور مولا و «وجوب» فعلیّت دارد[۳۵۸].

جمع‌بنـدی: اگر قیـد را ارجـاع بـه هیئـت دهیم هم اطلاـق هیئت را مقیّـد نمـوده‌ایم و هم زمینه اطلاـق مـادّه را از بین برده‌ایم ۳۵۹]- بخلاف العکس- که تقیید اطلاق مادّه، موجب بطلان محلّ اطلاق هیئت نمی‌شود.

مرحوم شیخ فرموده‌اند: «کلّما دار الامر بین تقییدین کذلک کان التّقیید الّذی لا یوجب بطلان الآخر أولی.»

هرگـاه دوران امر، بین دو تقییـد به نحو مـذکور گردد- که یکی از آن‌هـا تقییـد به تنهائی است و دیگری تقییـد یک اطلاق و ابطال محلّ اطلاق دیگر می‌باشد- اکتفا بر تقیید واحد، اولویّت دارد.

اشکال: تقیید مطلق که مستلزم مجاز نیست بلکه تقیید برخلاف اصل ۳۶۰] و قاعده هست و اگر قید را ارجاع به هیئت نمائیم، مادّه را که مقیّد نکرده‌ایم بلکه زمینه اطلاق آن را از بین برده‌ایم.

جواب: ما هم قبول داریم که تقیید، مستلزم مجاز نیست بلکه برخلاف اصل است امّا

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۷۵

و أنت خبیر بما فیهما: أمّا فی الأول: فلأنّ مفاد إطلاق الهیئهٔ و إن کان شـمولیّا بخلاف المادّهٔ، إلا أنّه لا یوجب ترجیحه علی إطلاقها، لأنّه أیضا کان بالإطلاق و مقـدّمات الحکمهٔ، غایهٔ الأمر أنّها تارهٔ تقتضـی العموم الشّـمولیّ، و أخری البدلیّ، کما ربما تقتضـی التّعیین أحیانـا، کمـا لا یخفی. و ترجیـح عموم العامّ علی إطلاق المطلق إنما هو لأجل کون دلالته بالوضع، لا لکونه شـمولیّا، بخلاف المطلق فإنه بالحکمـهٔ، فیکون العامّ أظهر منه، فیقدّم علیه، فلو فرض أنّهما فی ذلک علی العکس، فکان عامّ بالوضع دلّ علی العموم البدلیّ، و مطلق بإطلاقه دلّ علی الشمول، لکان العام یقدّم بلا کلام [۱].

فرقی بین تقیید و از بین بردن زمینه اطلاق نیست زیرا هر دو در اثر و نتیجه، مشترک می‌باشند به عبارت دیگر، فرق نمی‌کند که شما مستقیما اطلاق مادّه را مقیّـد نمائید یا این که عملی ۳۶۱] انجـام دهیـد که آن عمل در اثر و نتیجه با تقییـد، مشترک است به عبارت واضـح‌تر: همان‌طور که تقییـد برخلاف قاعـده هست اگر شـما کاری کنیـد که زمینه اطلاق را از بین ببرد آن‌هم حکم تقیید را دارد بنابراین اگر قیـد را ارجاع به مادّه دهیـد، اطلاق هیئت محفوظ است ولی اگر آن را به هیئت ارجاع دهیـد هم هیئت را مقیّـد نموده و هم زمینه اطلاـق مـادّه را از بین برده‌ایـد و محلّی برای اطلاق آن، باقی نمی‌مانـد پس در حقیقت در تقییـد هیئت، دو خلاف قاعـده، مرتکب می‌شویـد امّا در تقییـد مادّه، مرتکب یک خلاف قاعـده می‌گردیـد و اگر امر، دائر شـد که انسان، مرتکب دو خلاف قاعده شود یا یک خلاف قاعده، مسلّما ارتکاب یک خلاف، تقدّم بر ارتکاب دو خلاف قاعده دارد.

[۱]- عبارت مذکور، ایراد و به عبارت دیگر، پاسخ مصنّف، نسبت به وجه اوّل از کلام شیخ اعظم است که اخیرا شرح آن، همراه با

بیان وجه اوّل گذشت.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۷۶

و أمّا فی الثّانی: فلأنّ التّقیید و إن کان خلاف الأصل، إلا أن العمل الذی یوجب عدم جریان مقدّمات الحکمة، و انتفاء بعض مقدّماتها، لا یکون علی خلاف الأصل أصلا؛ إذ معه لا یکون هناک إطلاق، کی یکون بطلان العمل به فی الحقیقة مثل التّقیید الذی یکون علی خلاف الأصل. و بالجملة لا معنی لکون التّقیید خلاف الأصل، إلا کونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببرکة مقدّمات الحکمة، و مع انتفاء المقدّمات لا یکاد ینعقد له هناک ظهور، کان ذاک العمل المشارک مع التّقیید فی الأثر، و بطلان العمل بإطلاق المطلق، مشارکا معه فی خلاف الأصل أیضا [۱].

---

[۱]- پاسخ مصنّف، نسبت به وجه دوّم: اینکه فرمودید تقیید برخلاف اصل است، معنای «اصل» را برای ما بیان کنید.

لا بد می‌گوئید تقیید با اصالت الظّهور و اصالت الاطلاق مخالفت دارد، یعنی برای مطلق، ظهوری در اطلاق، منعقد شده و تقیید، آن ظهور را از بین می‌برد مثلا- ابتداء مولا فرموده است «اعتق رقبة» و ظهور در اطلاق محقّق شده سپس دلیل دیگر به‌صورت «لا تعتق رقبة کافرة» با اصالت الظّهور در اطلاق مخالفت نموده است پس اینکه شنیده‌اید تقیید برخلاف اصل است، منظور، این است که برخلاف اصالت الظّهور است.

اکنون که این مطلب، واضح گردید، سؤالی مطرح می‌شود که:

آیا ظهور در اطلاق، یک ظهور وضعی است یا اینکه مستند به مقدّمات حکمت می‌باشد؟

ظهور عام در عموم، وضعی و لغوی هست. وقتی می‌گوئیم «اکرم کلّ عالم» بدیهی است که کلمه کل، «وضع للعموم و یدلّ بالدّلالة اللفظیّة علی العموم» امّا جمله «اعتق رقبة» که ظهور در اطلاق دارد، ظهورش وضعی نیست بلکه ناشی از جریان مقدّمات حکمت است، چون مولا- در مقام بیان بوده، قرینه‌ای بر تقیید نیاورده و قدر متیقّن در مقام تخاطب هم مطرح نیست، عقل می‌گوید پس «مطلق»، متعلّق اراده مولا بوده.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۷۷

سؤال: اگر کسی مانع تشکیل مقدّمات حکمت شود آیا عمل او خلاف اصل است؟

جواب: اگر تمام یا بعضی از مقدّمات حکمت، تشکیل نشد اصلا لفظ ظهور در اطلاق پیدا نمی‌کند و اگر ظهور در اطلاق پیدا نکرد، کسی مرتکب خلاف اصل نشده بنابراین:

اگر مطلقی داشته باشیم و مقدّمات حکمت در آن، موجود باشد و ظهور اطلاقی پیدا کرده باشد در این صورت اگر ما دلیلی را به‌عنوان تقیید ذکر کردیم و مطلق را مقیّد نمودیم، خلاف اصل، تحقّق پیدا کرده، امّا اگر از ابتدا، اصلا مقدّمات حکمت، تشکیل نشد- فرضا مولا در مقام بیان نبود- آیا باز هم خلاف اصلی تحقّق پیدا کرده؟ به عبارت دیگر اگر کاری کردیم که از ابتدا، قرینه بر تقیید مطرح شد آیا این هم خلاف اصل است؟

خیر، زیرا ما از ابتدا، مانع تشکیل مقدّمات حکمت شدیم و نگذاشتیم لفظ، ظهور در اطلاق پیدا کند، زمینه ظهور در اطلاق به طور کلّی از بین رفته لذا در فرض مذکور، مخالفتی با اصل، تحقّق پیدا نکرده. در محلّ بحث و در مثال «اکرم زیدا إن جاءک» اگر بگوئیم قید، مربوط به هیئت و وجوب اکرام ۳۶۲] هست شما- مرحوم شیخ- می‌فرمائید نتیجه‌اش این است که زمینه اطلاق مادّه از بین می‌رود و مقدّمات حکمت نمی‌تواند تشکیل شود.

سؤال: اگر زمینه‌ای برای تشکیل مقدّمات حکمت، باقی نماند چه خلاف اصلی تحقّق پیدا کرده و با کدام اصل مخالفت کرده‌ایم و آیا ظهور اطلاقی برای مادّه حاصل شده بود که اکنون کسی بخواهد با آن ظهور مخالفت کند؟

ما از ابتدا نگذاشتیم ظهوری برای مادّه در اطلاق، پیدا شود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۷۸

و کأنّه ۳۶۳] توهم أنّ إطلاق المطلق کعموم العامّ ۳۶۴] ثابت، و رفع الید عن العمل به ۳۶۵]، تارة لأجل التّقیید، و أخری بالعمل المبطل ۳۶۶] للعمل به، و هو[۳۶۷] فاسد، لأنّه لا یکون إطلاق إلا فیما جرت هناک المقدّمات [۱].

نعم إذا کان التّقیید بمنفصل، و دار الأمر بین الرجوع إلی المادّة أو الهیئة کان لهذا التّوهّم مجال، حیث انعقد للمطلق إطلاق، و قد استقرّ له ظهور و لو بقرینة الحکمة، فتأمّل [۲]

---

[۱]- توهم: گویا شیخ اعظم «اعلی اللّه مقامه الشریف» خیال کرده‌اند اطلاق مطلق هم مانند عموم عام، دلیل لفظی و دلالتش وضعیّه است و کأنّ اصلا تابع مقدّمات حکمت نیست و در نتیجه، آن ظهور اطلاقی را در محلّ خود، محفوظ نگاه داشته و فرموده‌اند: شما به هر طریق با آن ظهور اطلاقی، مخالف نمائید در حقیقت با «ظاهر» و «ظهور» مخالفت کرده‌اید.

دفع توهم: اساس و ریشه توهّم، بی‌مورد و فاسد است زیرا «اطلاق»، مربوط به موردی است که مقدّمات حکمت باشد و ما در فرض مسئله، اصلا نمی‌گذاریم مقدّمات حکمت، تحقّق پیدا کند لذا خلاف قاعده‌ای هم محقّق نشده.

[۲]- مصنّف رحمه اللّه نسبت به قولشان که فرموده‌اند: «و هو فاسد»، استدراک نموده‌اند که:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۷۹

اگر مولاـ به جای جمله «اکرم زیدا إن جاءک»[۳۶۸] چنین می‌گفت: «اکرم زیدا» یعنی هیچ‌گونه قید و شرطی ذکر نمی‌کرد فرضا بعد از یک روز گفت «فلیکن الاکرام بعد مجیء زید»[۳۶۹] و ما مردّد شدیم که آیا مجیء زید، دخالت در اطلاق هیئت دارد و اطلاق آن را مقیّد می‌کند یا اینکه قید مادّه هست و اطلاق مادّه را مقیّد می‌نماید در چنین موردی، بیان مرحوم شیخ، صحیح بود زیرا روز قبل که او فرموده «اکرم زیدا» دو ظهور اطلاقی محقّق شد. یک ظهور اطلاقی از نظر هیئت و یک ظهور اطلاقی از نظر مادّه، بعد از بیست و چهار ساعت که یک دلیل منفصل آورده و گفته است: «فلیکن الاکرام بعد مجیء زید» اگر کسی بخواهد آن قید را ارجاع به هیئت دهد نتیجتا نسبت به مادّه هم تأثیر می‌کند یعنی درعین‌حال که ظهور اطلاقی برای مادّه ثابت شده، زمینه اطلاق مادّه را از بین می‌برد امّا در موردی که قید را متّصلا بیان کرده و فرضا با یک عبارت گفته است: «إن جاءک زید فاکرمه» اگر ما قید را ارجاع به هیئت دهیم معنایش این است که: اصلا نسبت به مادّه، مقدّمات حکمت مطرح نیست و اگر تمام یا بعضی از مقدمات حکمت برای مادّه منعقد نشد هیچ‌گونه خلاف اصلی تحقّق پیدا نکرده.

بلکه امر، دائر است بین اینکه آن قید را ارجاع به هیئت دهیم یا- مادّه حتّی اگر قید را ارجاع به هیئت دهیم، مرتکب خلاف ظاهر واصل نشده‌ایم زیرا از ابتدا، مانع تشکیل مقدّمات حکمت شدیم- نه خلاف ظاهری از نظر رجوع قید به هیئت مطرح است و نه خلاف ظاهری از نظر رجوع قید به مادّه، لذا چه ترجیحی دارد که بگوئیم قید را ارجاع به مادّه می‌دهیم و اطلاق هیئت را محفوظ می‌داریم.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۰

قوله: «فتأمّل.»[۳۷۰]

استدراک و توجیه مذکور، نسبت به بیان شیخ اعظم، صحیح نیست زیرا: یکی از مقدّمات حکمت، این است که قرینه‌ای بر تقیید، مطرح نباشد، امّا اختلافی هست که منظور از نبودن قرینه بر تقیید، این است که قرینه متّصل موجود نباشد یا اینکه اصلا قرینه‌ای نباشد و لو منفصلا؟

شیخ اعظم از کسانی هستند که معتقدند نبودن قرینه، اعمّ از قرینه متّصل و منفصل است یعنی اگر مولاـ فرضا بعد از یک ماه،

قرینه‌ای بر تقیید، اقامه نمود، کشف می‌کنیم که از اوّل، مقدّمات حکمت، تمام نبوده زیرا نبودن قرینه، اختصاصی به قرینه متّصل ندارد لذا طبق مبنای شیخ اعظم در فرض اخیر مسئله که مولا بعد از بیست و چهار ساعت، مقیّد منفصلی ذکر کرده و فرموده «فلیکن الاکرام بعد مجیء زید» ظهور اطلاقی، ثابت نشده زیرا ...

جمع‌بندی: هر دو وجهی را که شیخ اعظم رحمه اللّه برای رجوع قید به مادّه، ذکر کردند، باطل است، نمی‌توان قید را به هیئت ارجاع داد و نمی‌توان آن را مربوط به مادّه دانست بلکه در صورت شک می‌توان با رجوع به اصول عملیّه و اصل برائت- به همان کیفیّتی که بیان کردیم- وظیفه را مشخص نمود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۱

و منها: تقسیمه إلی النّفسیّ و الغیریّ، و حیث کان طلب شیء و إیجابه لا یکاد یکون بلا داع، فإن کان الداعی فیه هو التّوصّل به إلی واجب، لا یکاد [یمکن التّوصّل بدونه إلیه، لتوقّفه علیه، فالواجب غیریّ، و إلا فهو نفسیّ، سواء کان الدّاعی محبوبیّة الواجب بنفسه، کالمعرفة باللّه، أو محبوبیّته بما له من فائدة مترتّبة علیه، کأکثر الواجبات من العبادات و التّوصّلیّات هذا [۱].

واجب نفسی ۳۷۱] و غیری

اشاره

[۱]- یکی دیگر از تقسیمات واجب، عبارت است از: اینکه آن را به: ۱- نفسی.

۲- غیری، تقسیم نموده‌اند.

مولا که شیء را واجب نموده و مورد طلب خویش قرار داده، مسلّما هدفی از آن دارد مثلا اگر سؤال کنیم که چرا صوم و صلات، واجب شده، پاسخش این است که برای تحقّق یک غایت و رسیدن به هدفی مطلوب من قرار گرفته.

اگر دقّت کنیم، مشخّص می‌شود که در واجبات، دو نوع هدف، منظور مولا هست.

گاهی شیء را واجب می‌کند که اگر از او سؤال کنیم چرا فلان شیء را واجب نموده‌ای پاسخ مولا، این است که مقصود من از ایجاب آن شیء، این است که شما از آن طریق، فلان واجب را در خارج، اتیان نمائید زیرا اگر شیء اوّل، تحقّق پیدا نکند، امکان ندارد واجب دیگر محقّق شود.

مثال: در سوره مبارکه «مائده» چنین آمده است: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ ...»

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۲

لکنّه لا یخفی أنّ الدّاعی لو کان هو محبوبیّته کذلک- أی بماله من الفائدة المترتّبة علیه- کان الواجب فی الحقیقة واجبا غیریّا، فإنّه لو لم یکن وجود هذه الفائدة لازما، لما دعی إلی ایجاب ذی الفائدة [۱].

فرضا اگر سؤال کنیم علّت ایجاب غسل، مسح و وضو چیست، جوابش این است که: اگر وضو، تحصیل نشود، آن واجب دیگر که عبارت از نماز هست، امکانی برای تحقّق و رسیدن به آن، وجود ندارد پس هدف از ایجاب وضو و تحصیل طهارت، این است که شما بتوانید نماز را در خارج، اتیان نمائید. خلاصه اینکه چون هدف از ایجاب وضو، امکان رسیدن و اتیان واجب دیگری به نام صلات هست ما از وجوب وضو به «وجوب غیری» تعبیر نموده و می‌گوئیم وضو، بنفسه و برای خودش واجب نشده بلکه برای

واجب دیگری به نام نماز، وجوب پیدا کرده.

خلاصه: واجب غیری، آن است که غایتش توصّل به واجب دیگر است.

امّا اگر سؤال کنیم که چرا نماز، واجب شده، پاسخش این است که: نماز را برای خودش- بنفسه- واجب کرده‌اند نه به خاطر اینکه شما به وسیله نماز قدرت بر اتیان واجب دیگری پیدا کنید و هدف و غایت من از ایجاب نماز، نفس صلات است لذا از وجوب نماز به وجوب نفسی تعبیر می کنیم بنابراین:

«الواجب الغیری ما وجب لاجل التّوصل الی الغیر و الواجب النّفسیّ ما وجب لنفسه.»

تـذکّر: در واجب نفسـی، ممکن است داعی و انگیزه مولا این باشد که: «واجب»، بنفسه محبوب و غایت الغایات هست مانند معرفت اللّه که ما فوق آن، غایتی تصوّر نمی‌شود و نمی‌توان گفت: معرفت اللّه برای آثارش واجب شده؛ ممکن است مولا شیء را به خاطر آثارش واجب کرده باشد مانند اکثر واجبات تعبّدی و توصلی.

[۱]- اشکال: در واجبات نفسیّه‌ای که به خاطر آثار و فوائدشان وجوب، پیدا کرده‌اند[۳۷۲]- مانند نماز و امثال آن- اشکال شده که: طبق تعریف مذکور از واجب غیری،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۸۳

فـإن قلت: نعم و إن کـان وجودهـا محبوبا لزوما، إلا أنّه حیث کانت من الخواصّ المترتّبـهٔ علی الأفعال التی لیست داخلـهٔ تحت قـدرهٔ المکلف، لما کاد یتعلّق بها الإیجاب [۱].

قلت: بل هی داخلـهٔ تحت القدرهٔ، لدخول أسـبابها تحتها، و القدرهٔ علی السـبب قدرهٔ علی المسبّب، و هو واضح، و إلا لما صحّ وقوع مثل التّطهیر و التّملیک و التّزویج و الطّلاق و العتاق إلی غیر ذلک من المسبّبات، موردا لحکم من الأحکام التّکلیفیّهٔ [۲].

بایـد نماز- و امثال آن واجب- هم واجب غیری باشـد زیرا مولا نماز را برای آثارش که عبارت از معراجیّت مؤمن، قربان کلّ تقی و نهی از فحشا و منکر هست، واجب کرده.

سؤال: آیا تحصیل آثار مذکور، لازم است یا مستحب؟

اگر تحصیلش لازم نیست پس چرا مولاـ نماز را برای رسیدن به آن آثار، واجب کرده به عبارت دیگر: اگر آثار مـذکور، واجب التحصیل نباشد، داعی به ایجاب نماز هم نمی‌شود پس ناچار هستید، بگوئید: آن آثار، لزوم تحصیل دارد، در این صورت است که مستشکل می گوید: پس نماز هم نسبت به آن آثار، مانند وضو، نسبت به طهارت است و وجوب غیری دارد نه وجوب نفسی.

[۱]- دفع اشـکال: آن آثـار و خواص، محبوبیّت لزومی دارد امّـا درعین‌حـال (بین نماز و آثارش) و (بین وضو و نماز) تفاوت هست، وضو، واجب غیری هست و ذی‌المقـدّمه‌اش- نماز- هم تحت قـدرت مکلّف هست و هر دو از افعال مکلّف می‌باشد امّا نماز، نسبت به آثـارش- نفس نمـاز- مقـدور مکلّف هست ولی آثـارش که عبـارت از معراجیّت و نهی از فحشا و امثال آن باشـد، فعل مکلّف و تحت قدرت او نیست و نمی‌شود حکم و تکلیف لزومی به آن تعلّق گیرد.

[۲]- اینکه می گوئید آن آثار، مقدور مکلّف نیست آیا اصلا و مطلقا مقدور نیست یعنی حتّی با واسطه نماز هم مقدور مکلّف نیست یا اینکه به وسیله نماز، مقدور مکلّف است؟

قطعا با واسطه نماز، آثار مذکور، متعلّق قدرت، قرار می گیرد و در نتیجه، واجب اصلی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۸۴

فالأولی أن یقـال: إنّ الأثر المترتّب علیه و إن کان لازما، إلا أنّ ذا الأثر لما کان معنونا بعنوان حسن یسـتقلّ العقل بمـدح فاعله، بل و بـذمّ تارکه، صار متعلّقا للإیجاب بما هو کـذلک، و لا ینافیه کونه مقدّمهٔ لأمر مطلوب واقعا، بخلاف الواجب الغیری، لتمحّض وجوبه

فی أنه لکونه مقدّمهٔ لواجب نفسی. و هذا أیضا لا ینافی أن یکون معنونا بعنوان حسن فی نفسه، إلا أنّه لا دخل له فی إیجابه الغیریّ [۱].

و نفسی، همان آثار هستند و صلات هم وجوب غیری دارد و مقدّمه توصّل به آن واجب نفسی و آن آثار هست.

به عبارت دیگر: آن آثار مستقیما مقدور مکلّف نیست امّا غیر مستقیم، تحت قدرت مکلّف می‌باشد و نظایری هم برای آن مطرح است:

الف: در باب وضو، بحثی هست که وضو، شرط نماز نیست بلکه طهارت معنوی، شرط نماز است که مثلا به وسیله وضو یا غسل حاصل می‌شود و بدیهی است که آن طهارت معنوی و حالت نفسانی، مقدور مکلّف نیست بلکه انسان، قدرت بر ایجاد سبب آن- یعنی وضو- دارد و قدرت بر سبب، قدرت بر مسبّب هست.

ب: اگر مولا عبد خود را امر به تملیک فلان خانه برای زید نمود آیا می‌توان گفت تملیک، مقدور عبد نیست؟

عبد مستقیما قدرت بر تملیک ندارد امّا تملیک با واسطه اسباب مملّکه مانند بعت، اشتریت و امثال آن، مقدور مکلّف هست.

ج: در امر به تزویج، طلاق و عتاق هم عبد مستقیما قدرت بر تزویج و عتاق ندارد بلکه اسباب آن‌ها تحت قدرت مکلّف است.

جمع‌بندی: تاکنون اشکال مذکور بر تعریف واجب نفسی، ثابت است لکن مصنّف خودشان راه‌حلّی را ارائه کرده‌اند که چندان جالب هم نیست و اینک به بیان آن می‌پردازیم.

[۱]- بهتر است برای حلّ اشکال مذکور- در واجبات نفسی مانند نماز- چنین

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۸۵

بگوئیم: در نماز و امثال آن واجب نفسی، علاوه بر آثار و خواص مذکور، یک عنوان «حسن» هم منطبق بر نفس صلات هست که در کمال حسن می‌باشد به نحوی که اگر مکلّف، آن را تحصیل کند، عقل مستقلا حکم به استحقاق مدح فاعل آن می‌کند و چنانچه کسی آن را ترک نماید، استحقاق مذمّت دارد البته عنوان مذکور، مانند عنوان «احسان» نیست زیرا اگر کسی احسان و نیکی کند مورد ستایش قرار می‌گیرد امّا چنانچه آن را ترک نماید مورد مذمت، واقع نمی‌شود به خلاف آن عنوان «حسن» که در نماز وجود دارد که فاعلش مستحقّ مدح و تارکش مستحقّ ذم است.

سؤال: انگیزه و داعی بر ایجاب صلات چیست؟

جواب: محرّک بر ایجاب صلات، همان عنوان «حسن» می‌باشد البته آثار و خواصّ نماز، مانند معراجیّت مؤمن و نهی از فحشا، محرّک بر ایجاب نماز نبوده یعنی درعین‌حال که آثار مذکور در کمال اهمیّت و لازم التّحصیل است امّا در ایجاب نماز، مدخلیّت نداشته بلکه آن عنوان، محرّک و انگیزه ایجاب صلات بوده.

امّا در مورد وضو، مطلب این‌طور نیست یعنی درباره وضو یا اصلا آن عنوان «حسن» تحقّق ندارد و یا اگر وجود داشته باشد داعی بر وجوب وضو، آن عنوان نبوده بلکه انگیزه بر ایجاب وضو، امکان توصّل و رسیدن به نماز بوده.

پس فرض کنید که هم در صلات و هم در وضو، دو جهت موجود است و در هریک از آن دو، عنوان حسن لازم التّحصیل وجود دارد و هریک از آن دو، خواص و آثاری دارند که اثر وضو، امکان توصّل به صلات است و اثر صلات هم معراجیّت مؤمن می‌باشد و هر دو اثر، لازم التّحصیل است امّا فرقشان در این جهت است: چیزی که در ایجاب وضو، مدخلیّت داشته همان آثار و خواصّ هست که

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۸۶

و لعلّه مراد من فسّرهما بما أمر به لنفسه، و ما أمر به لأجل غیره، فلا یتوجّه علیه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات- لو لا الکلّ- یلزم أن

یکون من الواجبات الغیریّة، فإن المطلوب النفسی قلّما یوجد فی الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغایات التی هی خارجة عن حقیقتها، فتأمّل [۱].

عبارت از رسیدن به ذی المقدّمه و نماز می‌باشد امّا در باب صلات، آنچه که در ایجاب، دخیل بوده همان عنوان «حسن» می‌باشد امّا آثاری مانند معراجیّت مؤمن با اینکه لازم التّحصیل است ولی مدخلیّتی در ایجاب صلات نداشته پس فارق بین وضو و صلات، این است که وضو را واجب غیری می‌دانیم امّا نماز را واجب نفسی.

[۱]- بعضی تعریفی از واجب نفسی و غیری کرده‌اند که شاید مرادشان همان بیانی باشد که ما اخیرا عنوان کرده‌ایم که: آن‌ها واجب نفسی و غیری را به این نحو، تفسیر و تعریف کرده‌اند که: «ما امر به لنفسه و امر به لاجل غیره» یعنی واجب نفسی، آن است که برای خودش امر شده پس باید در خودش جهت امر داشته باشد و جهت امرش همان عنوان «حسن» است امّا واجب غیری، آن است که برای خاطر غیر، مأمور به واقع شده، برای توصّل به ذی المقدّمه، واجب شده و اگر خودش هم عنوان حسن لازم التّحصیل داشته باشد، مدخلیّتی در ایجابش ندارد.

اگر مراد آن‌ها به بیان ما- مصنّف- رجوع کند، اشکالی که راجع به واجبات نفسیّه شده، حل می‌شود و چنانچه کسی بگوید اکثر[۳۷۳] واجبات- جلّ الواجبات لو لا الکل- مانند نماز، آثاری مانند معراجیّت دارد که لازم التّحصیل هست و نماز، نسبت به آن آثار، جنبه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۷

ثمّ إنّه لا إشکال فیما إذا علم بأحد القسمین، و أمّا إذا شکّ فی واجب أنّه نفسیّ أو غیریّ، فالتّحقیق أنّ الهیئة، و إن کانت موضوعة لما یعمّهما، إلا أنّ إطلاقها یقتضی کونه نفسیّا، فإنّه لو کان شرطا لغیره لوجب التّنبیه علیه علی المتکلّم الحکیم [۱].

مقدّمیّت دارد، در جوابش می‌گوئیم: ما هم قبول داریم که نماز، آثاری دارد امّا به چه دلیل، ایجاب نماز برای خاطر آن آثار و خواص هست بلکه شاید ایجابش برای خودش و برای همان عنوان «حسن» باشد که بیان کردیم.

قوله: «فتأمّل ۳۷۴].»

اشاره به دو اشکال است: الف: آثار و خواصّ واجبات را آیات و روایات بیان کرده امّا آن عنوان «حسن» از کجا ناشی شده و چه کسی بیان کرده است.

ب: چگونه ممکن است یک شیء هم عنوان «حسن» و هم «آثار لازم التّحصیل» داشته باشید امّا آن عنوان «حسن» مدخلیّتی در ایجابش نداشته باشد به عبارت دیگر: این چه امتیازی است که برای عنوان مذکور، قائل می‌شوید.

[۱]- اگر برای ما احراز شد که مثلا فلان شیء، واجب نفسی هست، مشکلی نداریم و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۸

همچنین اگر مسلّم شد که واجب غیری هست بحثی نداریم امّا:

سؤال: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد امّا تردید داشتیم که آیا آن شیء به نحو واجب نفسی، وجوب دارد یا اینکه وجوبش به نحو واجب غیری ۳۷۵] است در این صورت راه حلّ مشکل چیست؟

جواب: تحقیق مطلب، این است که: گرچه هیئت امر برای جامع طلب، وضع شده که هم بر واجب نفسی، صادق است هم غیری امّا درعین‌حال، مقتضای اطلاق هیئت امر، این است که بگوئیم: آن شیء و آن موضوع، دارای وجوب نفسی می‌باشد نه غیری.

مثال: اگر مولائی در مقام بیان باشد و بگوید «اکرم زیدا» امّا آن را مقیّد نکند و نگوید که وجوب اکرام درصورتی است که فلان

شیء هم واجب باشد در این صورت، اطلاق مفاد هیئت، اقتضا می‌کند که وجوب، علی جمیع التّقادیر، ثابت باشد و می‌دانید که وجوب علی جمیع التّقادیر، همان وجوب نفسی می‌باشد زیرا واجب غیری علی جمیع التّقادیر، وجوبی ندارد بلکه تنها در صورتی واجب است که ذی‌المقدّمه آن، وجوب داشته باشد.

بدیهی است که: صحیح نیست بگوئیم «الوضوء واجب» بلکه باید گفت «الوضوء واجب اذا کانت الصّلاة واجبة» بنابراین، واجب غیری، دارای قید هست امّا واجب نفسی، قیدی ندارد.

نتیجه: اگر مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقیید، اقامه نکند، مقتضای اطلاق هیئت، وجوب نفسی است.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۸۹

و أمّا ما قیل من أنّه لا وجه للاستناد إلی إطلاق الهیئة، لدفع الشّک المذکور، بعد کون مفادها الأفراد التی لا یعقل فیها التّقیید، نعم لو کان مفاد الأمر هو مفهوم الطّلب، صحّ القول بالإطلاق، لکنّه بمراحل من الواقع، إذ لا شکّ فی اتّصاف الفعل بالمطلوبیّة بالطّلب المستفاد من الأمر، و لا یعقل اتّصاف المطلوب بالمطلوبیّة بواسطة مفهوم الطّلب، فإنّ الفعل یصیر مرادا بواسطة تعلّق واقع الارادة و حقیقتها، لا بواسطة مفهومها، و ذلک واضح لا یعتریه ریب [۱].

شک در نفسیّت و غیریّت واجب

«نقد و بررسی کلام شیخ اعظم ۳۷۶]»

[۱]- مرحوم شیخ، طبق همان مبنائی که در واجب مشروط دارند- که شرط، قید مادّه هست و اصولا هیئت امر، اطلاقی ندارد تا مقیّد شود- فرموده‌اند: در صورت شک در نفسیّت و غیریّت نمی‌توان به اطلاق هیئت تمسّک نمود و گفت نفسیّت

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۰

را استکشاف می‌نمائیم.

توضیح ذلک: همان‌طور که «وضع» حروف، عام و «موضوع له» آن‌ها خاص است ۳۷۷] در باب هیئت هم وضع، عام و موضوع له خاص هست یعنی:

واضع، هیئت امر را برای مفهوم طلب- کلّی طلب- وضع ننموده بلکه کلّی طلب را در نظر گرفته امّا هیئت امر را برای جزئیات، مصادیق و افراد طلب وضع کرده و جزئی، اطلاق ندارد تا اینکه قابل تقیید باشد، اطلاق و تقیید از شئون کلّیّات است، جزئی که عبارت از یک مصداق خارجی و ذهنی است قابل تضییق و توسعه نیست.

بدیهی است که در مثال «اعتق رقبة» می‌توانید رقبه را مقیّد به ایمان نمائید امّا در مثال «اکرم زیدا» نمی‌توان زیدی را که یک مصداق خارجی هست مقیّد نمود.

خلاصه: چگونه می‌توان از اطلاق هیئت، نفسیّت را استکشاف نمود؟

مرحوم شیخ، استدراکی نموده‌اند که عمده تکیه کلامشان هم همین است که:

اگر موضوع له هیئت را مفهوم طلب بدانیم در این صورت هیئت، قابلیّت تقیید دارد، مسأله اطلاق هیئت و استکشاف نفسیّت هیئت از طریق اطلاق هیئت، مطرح می‌شود امّا این مطلب با واقعیّت، فاصله فراوانی دارد «... لکنّه بمراحل من الواقع.»

سؤال: چرا نمی‌توان گفت هیئت امر برای مفهوم طلب وضع شده؟

جواب: پاسخ سؤال را همراه با مثالی بیان می‌کنیم که: مولا فرموده است

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۱

«أَقِیمُوا الصَّلاهَ»* شما به لحاظ اینکه هیئت امر، دارای مادّه‌ای به نام صلات هست، وصفی برای آن، ترتیب داده، می گوئید «الصّلاهٔ مطلوبهٔ للمولی» و بدیهی است که عنوان مطلوبیّت، بعد از تعلّق امر، نسبت به صلات، تصوّر و حاصل می گردد بنابراین، تعلّق امر نسبت به صلات، موجب تحقّق وصفی بنام «مطلوبیّت» شده.

سؤال: معنای مطلوبیّت چیست و از کجا ناشی شده؟

جواب: بدیهی است که مطلوبیّت نماز به خاطر تعلّق مفهوم طلب، نسبت به آن نیست زیرا مفهوم طلب، موجب تحقق عنوان مطلوبیّت نمی‌شود بلکه: چون حب، طلب و اراده ۳۷۸] حقیقی مولا به صلات تعلّق گرفته، شما عنوان مطلوبیّت را به آن می‌دهید.

اکنون از مطالب گذشته نتیجه می گیریم که: آن طلب حقیقی که قائم به نفس مولا هست، یک فرد و یک مصداق از مفهوم طلب می‌باشد بنابراین، مفاد صیغه امر و هیئت افعل، همان فرد و جزئی طلب است- به مجرّدی که مولا امری صادر می کند شما می گوئید مأمور به و اکرام زید، محبوب مولا هست- و آن طلب، کلّیّت ندارد لذا از این مطلب، کشف می کنیم که مفاد هیئت امر، جزئی و یک فرد از طلب هست، کلّی نمی‌باشد تا اینکه اطلاق داشته باشد و قابل تضییق و تقیید باشد پس در صورت شک در نفسیّت و غیریّت نمی‌توان به اطلاق هیئت، تمسّک نمود. «الهیئهٔ لا تدلّ علی الکلّی حتّی یکون مطلقا و حتّی یکون قابلا للتّقیید.»

ففیه: إنّ مفاد الهیئهٔ- کما مرّت الإشارهٔ إلیه- لیس الأفراد، بل هو مفهوم الطّلب، کما عرفت تحقیقه فی وضع الحروف، و لا یکاد یکون فرد الطّلب الحقیقیّ، و الذی یکون بالحمل الشائع طلبا، و إلا لما صحّ إنشاؤه بها؛ ضرورهٔ أنّه من الصّفات الخارجیّهٔ النّاشئهٔ من الأسباب الخاصّهٔ. نعم ربما یکون هو السّبب لإنشائه، کما یکون غیره أحیانا. و اتّصاف الفعل بالمطلوبیّهٔ الواقعیّهٔ و الإرادهٔ الحقیقیّهٔ- الدّاعیهٔ إلی إیقاع طلبه، و إنشاء إرادته بعثا نحو مطلوبه الحقیقیّ و تحریکا إلی مراده الواقعی- لا ینافی اتّصافه بالطّلب الإنشائی أیضا، و الوجود الإنشائی لکلّ شیء لیس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، کان هناک طلب حقیقیّ أو لم یکن، بل کان إنشاؤه بسبب آخر. و لعلّ منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبیر عن مفاد الصّیغهٔ بالطّلب المطلق، فتوهّم منه أنّ مفاد الصّیغهٔ یکون طلبا حقیقیّا، یصدق علیه الطّلب بالحمل الشائع، و لعمری إنّه من قبیل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطّلب الحقیقیّ إذا لم یکن قابلا للتّقیید لا یقتضی أن لا یکون مفاد الهیئهٔ قابلا له، و إن تعارف تسمیته بالطّلب أیضا، و عدم تقییده بالإنشائی لوضوح إرادهٔ خصوصه، و إنّ الطّلب الحقیقی لا یکاد ینشأ بها، کما لا یخفی. فانقدح بذلک صحّهٔ تقیید مفاد الصّیغهٔ بالشّرط، کما مرّها هنا بعض الکلام و قد تقدّم فی مسألهٔ اتّحاد الطّلب و الإرادهٔ ما یجدی فی المقام [۱].

ایراد[۳۷۹] مصنّف بر کلام شیخ اعظم

[۱]- مقدّمه: در بحث طلب و اراده، بیان کردیم ۳۸۰] که: مفهوم «طلب»، دارای سه مصداق هست:

۱- مصداق حقیقی طلب: همان خواست واقعی، باطنی و از اوصاف حقیقیّه نفس انسان هست به عبارت دیگر: همان اشتیاقی که بالاترین مرحله شوق مؤکّد هست، و از آن به «اراده» تعبیر می‌شود. فرضا شوق مؤکّدی که در نفس مولا نسبت به اکرام زید

هست، مصداق حقیقی طلب و به تعبیر دیگر مصداق خارجی طلب می‌باشد و خارجیّت هر شیء، متناسب با خود آن شیء هست و بدیهی است که لزومی ندارد انسان، تمام واقعیّات را بالعین مشاهده کند.

۲- مصداق ذهنی طلب: همان «تصوّر الارادهٔ» می‌باشد فرضا شما که اکنون مشغول نظر به این مطالب هستید، هنگامی که کلمه طلب را مشاهده می کنید- یا می‌شنوید- آن را در ذهن خود، تصوّر می‌نمائید بنابراین مصداق ذهنی طلب، همان تصوّراتی است که من و

شما راجع به مفهوم طلب داریم.

۳- مصداق انشائی طلب: این است که انسان مفهومی را در نظر می گیرد و اراده می کند آن مفهوم به وسیله لفظی، تحقّق پیدا کند و غالبا در باب عقود و ایقاعات متصوّر است.

مثال: در مورد نکاح، انسان به وسیله «انکحت» و «قبلت»، علقه زوجیّت را که یک امر اعتباری هست، ایجاد می کند، در محلّ بحث هم مولا اراده می کند به وسیله هیئت افعل، مفهوم طلب، انشا شود.

کأنّ مصنّف در پاسخ شیخ اعظم، چنین می‌فرمایند: شما که معتقد هستید هیئت برای قسم اوّل، یعنی طلب حقیقی و افراد واقعی طلب- ... فرد الطّلب الحقیقی و الّذی یکون بالحمل الشّائع ۳۸۱] طلبا ...- وضع شده، اگر این مطلب، صحیح باشد، بفرمائید که منشأ إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۴

اراده واقعی مولا چیست؟

باید بگوئید که منشأ آن، مبادی خارجیّه است مثلا مولائی که اکرام زید را واجب نموده، ابتداء آن را تصوّر و فوائدش را کسر و انکسار و ملاحظه نموده که اکرام او محبوب است پس اراده حقیقیّه، ناشی از اسباب خاصّه هست.

امّا در باب هیئت: آنچه را که هیئت برآن، دلالت می کند، عبارت از طلب انشائی هست و ارتباطی به طلب حقیقی ندارد و اصلا آیا اراده حقیقی، قابلیّت انشا دارد؟

خیر، بدیهی است که طلب انشائی، قابلیّت انشا دارد و اراده واقعی به تبع مبادی خود، یعنی تصوّر، تصدیق به فائده و عزم و جزم، قهرا تحقّق پیدا می کند.

امّا اگر گفتیم مفاد هیئت، عبارت از طلب حقیقی هست، معنایش این است که انشاء مولا- مربوط به آن طلب حقیقی می‌باشد درحالی که طلب حقیقی، قابل انشا نیست بلکه اگر مقدّماتش موجود شد، قهرا تحقّق پیدا می کند و چنانچه مبادی آن حاصل نشود، اصلا وجود پیدا نمی کند لذا می گوئیم مفهومی ندارد که انشا به طلب حقیقی تعلّق گیرد بلکه انشا به مفهوم طلب، متعلّق است، وجود انشائی، وجود مفهوم طلب هست و هیئت افعل هم برای همان معنا وضع شده لذا می گوئیم «وضعت هیئة افعل لا نشاء الطّلب» پس موضوع له هیئت، عبارت از ایجاد مفهوم طلب است.

سؤال: چرا انسان، مفهوم طلب را ایجاد می کند به عبارت دیگر، چرا به مفهوم طلب، وجود انشائی می‌دهد؟

جواب: معمولا اراده و طلب حقیقی، محرّک و علّت انشاء مفهوم طلب هست امّا طلب حقیقی، معنای امر نمی‌باشد.

قوله: «و لعل منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبیر عن مفاد الصّیغة بالطّلب المطلق فتوهم منه ...»

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۵

با توجه به مطالب گذشته، واضح شد که: کأنّ برای شیخ اعظم «اعلی اللّه مقامه الشّریف» خلطی واقع شده و نزد ایشان، اشتباه مفهوم به مصداق، رخ داده است که:

ایشان ملاحظه کرده‌اند: در نوع اوامر، طلب حقیقی، تحقّق دارد و گفته می‌شود هیئت امر، دلالت بر طلب می کند- مفادش طلب مطلق است- و در نتیجه، توهم نموده‌اند، طلب حقیقی ۳۸۲]، مفاد هیئت است درحالی که طلب حقیقی، محرّک امر مولا- هست و مفاد امر و هیئت افعل، انشاء مفهوم طلب ۳۸۳]- وجود انشائی مفهوم طلب- می‌باشد.

تذکّر: همان‌طور که قبلا بیان کردیم گاهی هم حقیقتا هیئت افعل، استعمال می‌شود امّا مولا اصلا اراده و طلب حقیقی ندارد مانند اوامر امتحانی و اعتذاری، و اگر هم بگوئید عنوان مجاز دارد، ممکن است چنین عنوان کنید که: واضع، هیئت افعل را برای انشاء مفهوم طلب، وضع کرده امّا درصورتی که محرّکش طلب حقیقی باشد. بنابراین در هر موردی که طلب حقیقی، تحقّق داشته باشد، عنوان «محرّک» و «داعی» دارد.- نه عنوان موضوع له- و مفاد هیئت، مفهوم طلب است و مفهوم طلب هم، به وسیله، هیئت ایجاد

می‌شود، کلّی و دارای اطلاق هست و اطلاق هم قابل تقیید می‌باشد، اگر مولاـ قرینه‌ای بر تقیید، اقامه نکند از طریق اطلاق- در صورت شک در نفسیّت و غیریّت- استفاده نفسیّت می‌شود پس جواب مصنّف رحمه اللّه نسبت به کلام شیخ اعظم، این است که: ایشان توهم کرده‌اند وجود طلب حقیقی- در مورد امر- دلیل بر این است که موضوع له امر، طلب حقیقی هست درحالی‌که طلب حقیقی، ارتباطی به آن ندارد و موضوع له هیئت، همان مفهوم طلب است و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۹۶

هـذا اذا کان هناک إطلاق، و اما إذا لم یکن، فلا بد من الإتیان به فیما اذا کان التّکلیف بما احتمل کونه شرطا له فعلیّا، للعلم بوجوبه فعلا، و إن لم یعلم جهة وجوبه، و إلا فلا، لصیرورة الشّک فیه بدویّا، کما لا یخفی [۱].

قوله: «... و قد تقدّم [۳۸۴] فی مسألة اتّحاد الطّلب و الارادة ما یجدی فی المقام.»

[۱]- گفتیم اگر اصل وجوب شیء، محرز باشد امّا نفسیّت و غیریّت آن، مشکوک باشد، از طریق اطلاق هیئت، نفسیّت آن را ثابت می‌کنیم گرچه نظر شیخ اعظم برخلاف مصنّف بود.

اکنون متذکّر می‌شویم که آن مطلب درصورتی است که مقدّمات حکمت، تمام باشد، مثلا مولا در مقام بیان تمام خصوصیّات بوده و قرینه‌ای هم بر تقیید اقامه نکرده امّا چنانچه در موردی مقدّمات حکمت، تمام نباشد، فرضا مولا در صدد است که اصل وجوب شیء را بیان کند، نه نفسیّت یا غیریّت آن را، در این صورت نمی‌توان به اطلاق تمسّک نمود.

سؤال: در مواردی که اصل وجوب شیء مسلّم است امّا نفسیّت و غیریّت آن، مردّد است آیا آن شیء، لازم الاتیان هست یا نه؟

جواب: مسئله دارای دو صورت است:

۱- اگر آن ذی‌المقدمه‌ای [۳۸۵] را که احتمال می‌دهید فلان شیء برای آن، وجوب غیری پیدا کرده، وجوبش فعلی [۳۸۶] باشد، باید آن شیء را اتیان نمود زیرا آن شیء را که نمی‌دانید وجوب نفسی دارد یا غیری، اگر وجوبش نفسی باشد که لازم الاتیان هست و چنانچه واجب غیری باشد چون ذی المقدّمه آن، اکنون وجوب فعلی دارد باید اتیان شود[۳۸۷].

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۲۹۷

تذنیبان: الأوّل: لا ریب فی استحقاق الثّواب علی امتثال الأمر النّفسیّ و موافقته، و استحقاق العقاب علی عصیانه و مخالفته عقلا، و اما استحقاقهما علی امتثال الغیریّ و مخالفته، ففیه إشکال، و إن کان التّحقیق عدم الاستحقاق علی موافقته و مخالفته بما هو موافقهٔ و مخالفهٔ؛ ضرورهٔ استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلاـ لعقاب واحد، أو لثواب کذلک، فیما خالف الواجب و لم یأت بواحدهٔ من مقدّماته علی کثرتها، أو وافقه و أتاه بماله من المقدّمات [۱].

۲- اگر آن ذی‌المقدّمه‌ای را که احتمال می‌دهید فلان شیء برای آن، وجوب غیری داشته باشد، وجوبش فعلی نباشد[۳۸۸] در حقیقت، شما شک دارید که آیا آن شیء که مردّد بین واجب نفسی و غیری هست اکنون اتیان آن واجب است یا نه.

اگر واجب نفسی باشد و ارتباطی با آن غیر نداشته باشد، اکنون لازم التّحصیل است امّا اگر واجب غیری باشد چون ذی‌المقدّمه‌اش فعلاـ وجوب ندارد، مقدمه آن‌هم واجب نیست پس کسی که شاکّ در نفسیّت و غیریّت هست در نتیجه، مردّد است که: آیا الآن اتیان آن شیء، واجب است یا نه و شکّ او در وجوب فعلی و عدم وجوب فعلی آن شیء هست و در شبهه وجوبیّه بدویّه، مقتضای اصل برائت، این است که «لا یجب الاتیان به.»

آیا موافقت و مخالفت با امر غیری، موجب استحقاق ثواب و عقاب است

اشاره

[۱]- تردیدی وجود ندارد که اگر امر نفسی، امتثال شود، عقل، حکم به استحقاق مثوبت می‌کند و چنانچه با آن، مخالفت شود، حکم به استحقاق عقوبت می‌نماید. ضمنا این مطلب، تقریبا مورد تعرّض و بیان تمام اصولیین می‌باشد امّا آنچه که محلّ بحث، واقع شده، این است که:

آیا امتثال امر غیری، موجب استحقاق مثوبت می‌شود و همچنین آیا مخالفت با امر غیری، باعث استحقاق عقوبت می گردد؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۸

جواب: ابتداء مصنّف فرموده‌اند: «ففیه اشکال» امّا سپس تحقیق مطلب را چنین بیان کرده‌اند:

مخالفت و موافقت امر غیری، موجبی برای استحقاق ثواب و عقاب نیست.

توضیح ذلک: واجبات غیریّه، همان واجبات مقدّمیه هستند که یکی از آثارشان این است که ثواب و عقابی بر موافقت و مخالفتشان مترتّب نمی‌شود یعنی: مقدّمه در عین حال که وجوب غیری دارد اگر کسی آن را اتیان کند مستحق ثواب نیست و چنانچه آن را ترک نماید از نظر ترک واجب غیری، استحقاق عقوبت ندارد و علّتش این است که:

مسأله استحقاق مثوبت و عقوبت، مربوط به قرب و بعد از مولا می‌باشد، آنچه که موجب قرب به مولا شود به تبعش استحقاق ثواب حاصل می گردد و آنچه که باعث بعد از او گردد، مقتضی استحقاق عقوبت است بنابراین استحقاق ثواب و عقاب از آثار و تبعات قرب و بعد از مولا می‌باشد.

سؤال: آیا اتیان «مقدّمه»، موجب قرب به مولا و ترک آن، سبب بعد از مولا هست؟

جواب: خیر، البته بدیهی است که ترک مقدّمه، سبب می‌شود ذی المقدّمه ترک شود و ترک ذی المقدّمه، موجب بعد از مولا می‌شود امّا فعل و ترک مقدّمه- بما هی مقدّمة- اقتضای قرب و بعد از مولا ندارد بنابراین، واجبات غیری نه بر موافقتشان استحقاق مثوبت، ترتّب پیدا می کند و نه بر مخالفتشان استحقاق عقوبت حاصل می‌شود، فرضا کسی که وضو را ترک کرد و به تبعش ترک نماز، تحقق پیدا کرد به او خطاب نمی‌شود «هلا توضّأت» بلکه به او می گویند «هلا صلّیت.»

اگر ذی المقدّمه با انجام ده مقدّمه، اتیان شود، انسان، استحقاق یک ثواب پیدا می کند که آن‌هم مربوط به ذی المقدّمه می‌باشد و چنانچه ذی المقدّمه با ده مقدّمه‌اش ترک شود فقط یک عقوبت برآن مترتّب می‌شود که مربوط به ذی المقدّمه می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۲۹۹

نعم لا بأس باستحقاق العقوبة علی المخالفة عند ترک المقدّمة، و بزیادة المثوبة علی الموافقة فیما لو أتی بالمقدّمات بما هی مقدّمات له، من باب أنّه یصیر حینئذ من أفضل الأعمال، حیث صار أشقّها، و علیه ینزّل ما ورد فی الأخبار من الثواب علی المقدّمات، أو علی التّفضّل فتأمّل جیّدا، و ذلک لبداهة أنّ موافقة الأمر الغیریّ- بما هو أمر لا بما هو شروع فی إطاعة الأمر النّفسیّ- لا توجب قربا، و لا مخالفته- بما هو کذلک- بعدا، و المثوبة و العقوبة إنّما تکونان من تبعات القرب و البعد [۱].

---

[۱]- معنای عبارت مذکور، این است که: استحقاق عقوبت بر مخالفت ذی المقدّمه مترتب می‌شود امّا زمان استحقاق عقوبت، موقعی است که مکلّف، مقدّمه را ترک می‌کند زیرا با ترک مقدّمه، معقول نیست که ذی المقدّمه وجود پیدا کند مثلا کسی که مستطیع هست و می‌تواند مقدّمات سفر حج را فراهم کند امّا آن را ترک نمود، استحقاق عقوبت او بر ترک حج از زمان ترک مقدّمه، ثابت است و چنانچه شخص عادلی بوده «یصیر فاسقا» درعین‌حال که زمان انجام مناسک حج نرسیده امّا چون او مقدّمات را ترک نموده و در ظرف خودش نمی‌تواند ذی المقدّمه را اتیان کند از هم‌اکنون استحقاق عقوبت دارد.

اشکال: اگر بر موافقت «مقدّمه»، ثوابی مترتّب نمی‌شود پس چرا در بعضی از روایات، مثوبات فراوانی برای بعضی از مقدّمات، ذکر

شده از جمله:

الف: ... عن ابی سعید القاضی قال: دخلت علی ابی عبد اللّه علیه السّلام «فی غرفة له فسمعته یقول: من أتی قبر الحسین ماشیا کتب اللّه له بکلّ خطوة و بکلّ قدم یرفعها و یضعها عتق رقبة من ولد إسماعیل الحدیث ۳۸۹].»

ب: ... عن أبی المنکدر، عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قال ابن عبّاس: ما ندمت علی شیء صنعت ندمی علی ان لم احجّ ماشیا لأنّی سمعت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم یقول من حجّ بیت اللّه ماشیا کتب اللّه له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم، قیل: یا رسول اللّه و ما حسنات الحرم؟ قال حسنة الف الف حسنة و قال: فضل المشاة فی الحج کفضل القمر لیلة

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۰۰

البدر علی سایر النجوم ۳۹۰] ...»

جواب: ۱- طبق قواعد و از نظر عقل، بر هیچ‌یک از مقدّمات، ثوابی ۳۹۱] مترتب نمی‌شود امّا پروردگار متعال از باب تفضّل و لطفی که نسبت به بندگان خود دارد برای بعضی از مقدّمات، مثوبات فراوانی قرار داده است.

۲- کسی که مقدّمه‌ای را اتیان می‌کند باید بررسی کنیم که هدف او چیست؟ مثلا گاهی فردی لباسش را تطهیر می‌کند امّا تطهیر لباس به خاطر خواندن نماز نیست بلکه به نظافت و طهارت لباس خود، علاقه دارد. امّا گاهی انسان، اوّلین مقدّمه‌ای را که انجام می‌دهد، منظورش توصّل به ذی المقدّمه و نماز هست.

در دو مورد مذکور باید قائل به فرق شد: کسی که به تطهیر لباس، علاقه دارد و نظری به ذی المقدّمه ندارد هیچ‌گونه ثوابی بر عملش مترتّب نیست و استحقاق مثوبت و عقوبت فقط بر فعل و ترک ذی المقدّمه، مترتّب می‌شود امّا کسی که فرضا ده مقدّمه را برای توصّل به ذی المقدّمه انجام می‌دهد و ساعت‌ها وقت خود را مشغول می‌کند، عنوان دیگری به نام شروع در موافقت واجب نفسی و عنوان «اشقّ الاعمال» محقّق می‌شود لذا برای تحقّق عنوان شروع در اطاعت امر نفسی و عنوان «افضل الاعمال احمزها[۳۹۲]»، مسأله زیادی مثوبت مطرح می‌گردد و این مطلب، طبق قاعده و از نظر عقل هم صحیح است.

اینکه در روایات برای مقدّمات مثوباتی ذکر شده، آن مثوبات، مربوط به مقدّماتی هست که برای تحقّق ذی المقدّمه باشد، هر قدمی را که انسان برای زیارت سید الشّهدا علیه السّلام برمی‌دارد، دارای اجر جزیل می‌باشد امّا فرضا کسی که برای سیاحت به عراق و کربلا می‌رود و ضمنا به زیارت ابا عبد اللّه علیه السّلام مشرّف می‌شود، زیارت او با زیارت کسی که از

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۰۱

اشکال و دفع: امّا الأوّل ۳۹۳]: فهو أنّه إذا کان الأمر الغیریّ بما هو لا إطاعة له، و لا قرب فی موافقته، و لا مثوبة علی امتثاله، فکیف حال بعض المقدّمات؟ کالطّهارات، حیث لا شبهة فی حصول الإطاعة و القرب و المثوبة بموافقة أمرها [۱].

ابتدای سفر، هر قدمش به منظور رسیدن به آن مرقد مطهّر بوده، متفاوت است و بین آن دو زیارت فاصله کاملا مشهودی وجود دارد.

سؤال: چرا می‌گوئید بر امتثال و مخالفت امر غیری ثواب و عقابی ۳۹۴] مترتّب نمی‌شود و چرا روایات را برآن معنا حمل می‌کنید؟

جواب: بدیهی است که موافقت امر غیری «بما هو امر غیری»- نه به‌عنوان شروع در اطاعت امر نفسی- موجب قرب الی المولی نمی‌شود و همچنین مخالفت امر غیری باعث بعد از مولا نمی‌گردد درحالی‌که استحقاق مثوبت و عقوبت از تبعات قرب و بعد از مولاـ هست و تا وقتی که قرب الی المولی حاصل نشود استحقاق مثوبتی وجود ندارد و همچنین تا بعد عن المولی محقّق نشود، استحقاق عقوبت مطرح نمی‌گردد.

بیان دو اشکال در مقدمات عبادیّه

[۱]- دو اشکال در باب مقدّمات عبادیّه، مانند طهارات ثلاث- وضو، غسل و تیمم- شده:

۱- شما- مصنّف- فرمودید امر غیری ۳۹۵]- بما هو امر غیری- ثواب و عقابی ۳۹۶] بر موافقت و مخالفتش مترتب نمی‌شود به عبارت دیگر، امتیاز و فرق امر غیری با امر نفسی، این است که در موافقت و مخالفت امر غیری، مسأله استحقاق عقوبت و مثوبت،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۲

هذا مضافا إلی أنّ الأمر الغیریّ لا شبههٔ فی کونه توصّلیّا، و قد اعتبر فی صحتها إتیانها بقصد القربهٔ [۱].

مطرح نیست درحالی‌که بیان شما درباره طهارات ثلاث، صادق نیست و چنانچه کسی آن‌ها را اتیان نماید، موجب قرب الی المولی را فراهم نموده و در بعضی از روایات، نسبت به وضوی تجدیدی، تعبیر به «نور علی نور» شده پس آن‌ها موجب قرب الی المولی و استحقاق مثوبت هستند.

خلاصه اشکال ۳۹۷]: چرا فرمودید بر امر غیری، اثری مترتّب نمی‌شود درحالی‌که موافقت امر غیری و تحصیل طهارت، موجب قرب به مولا و استحقاق مثوبت است؟

[۱]- ۲- تردیدی نیست که تمام اوامر غیری، توصّلی هستند و منظور از امر توصّلی، این است که در موافقت و اطاعت آن‌ها نیازی به قصد قربت نیست، لزومی ندارد که مأمور به، به امر غیری به داعی امر و قصد قربت، اتیان شود بلکه صرف اتیان مأمور به به هر نیّتی، کفایت می‌کند مثلا پرداخت دین، یکی از واجبات توصّلیّه شرعیّه هست که به هر قصدی- و لو ریاء- ادا شود، کافی است و ذمّه مدیون بری می‌شود. اوامر غیریّه هم توصّلی هستند مثلا طهارت لباس مصلّی یکی از شرائط نماز هست، شما به هر نیّتی لباس خود را تطهیر نمائید، کفایت می‌کند.

اشکال: اوامر غیری بدون تردید، توصّلی هستند و در اوامر توصّلی، نیازی به رعایت قصد قربت نیست امّا این مطلب در مورد طهارات ثلاث- وضو، غسل و تیمّم- صحیح نیست زیرا آن‌ها حتما باید به داعی امر و به قصد قرب، اتیان شوند مثلا اگر کسی بدون

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۳

و أمّا الثّانی ۳۹۸]: فالتّحقیق أن یقال: إنّ المقدّمهٔ فیها بنفسها مستحبّهٔ و عبادهٔ، و غایاتها[۳۹۹] إنّما تکون متوقّفهٔ علی إحدی هذه العبادات، فلا بد أن یؤتی بها عبادهٔ، و إلا فلم یؤت بما هو مقدّمهٔ لها، فقصد القربهٔ فیها إنّما هو لأجل کونها فی نفسها أمورا عبادیّهٔ و مستحبّات نفسیّهٔ، لا لکونها مطلوبات غیریّهٔ [۱].

قصد قربت وضو بگیرد، عملش صحیح نیست و چنانچه با آن حالت، نماز بخواند نمازش مانند صلات بدون قصد قربت و باطل می‌باشد.

خلاصه: چه سبب شده که طهارات ثلاث درعین‌حال که امر غیری دارند و اوامر غیری، توصّلی هستند، مع ذلک در آن‌ها قصد قربت معتبر شده و باید به داعی امر، اتیان شوند؟

جمع‌بندی: در مقدّمات عبادی مانند طهارات ثلاث، دو اشکال به نحو مذکور وجود دارد که باید پاسخ آن را بیان کرد.

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه برای حلّ اشکال، یک طریق، ارائه نموده و مرحوم شیخ دو راه حل بیان کرده‌اند، ضمنا راه حلّ چهارمی هم از بعضی دیگر نقل شده.

طریق دفع اشکال به نظر مصنّف

[۱]- دفع اشکال: بین طهارات ثلاث و سائر مقدّمات، فرقی هست که: طهارات ثلاث با قطع نظر از مقدمیّتشان ذاتا از عبادات مستحبّه هستند، وضو، غسل، و تیمّم ۴۰۰] ذاتا عبادت مستحب هستند[۴۰۱] و با همان کیفیّت- با وصف مستحب ذاتی بودن- مقدّمه نماز و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۴

و الاکتفاء بقصد أمرها الغیری، فإنّما هو لأجل أنّه یدعو إلی ما هو کذلک فی نفسه، حیث أنّه لا یدعو إلا إلی ما هو المقدّمهٔ، فافهم [۴۰۲][۱].

امثال آن، واقع شده‌اند.

با توجه به نکته مذکور، هر دو اشکال قبلی دفع می‌شود زیرا: علّت ترتّب ثواب بر موافقت و اتیان آن‌ها این است که عبادت و مستحبّ نفسی هستند و همان مستحبّ نفسی با حفظ استحباب نفسی، مقدّمیّت برای نماز دارد به نحوی که اگر کسی جنبه استحباب و عبادیّت آن را رعایت نکند اصلا مقدمه را در خارج اتیان نکرده، غسلات و مسحات که مقدّمه نماز نیست بلکه آن عمل عبادی، مقدّمه نماز هست و برای حفظ عبادیّت آن، لازم است قصد قربت را هم رعایت نمود و وضو را به داعی امرش اتیان کرد، عبادت نیاز به قصد قربت دارد و برآن، مثوبت هم مترتّب می‌شود بنابراین هر دو اشکال- مسأله عدم استحقاق مثوبت و اعتبار قصد قربت- دفع شد.

[۱]- اشکال: اگر شما طهارات ثلاث و وضو را به خاطر عبادیّت ذاتی، مستحب نفسی می‌دانید بنابراین، نباید به داعی امر غیری آن را اتیان کنید بلکه باید به داعی امر استحباب نفسی آن را تحصیل کنید- زیرا عبادیّت آن‌ها به خاطر استحباب نفسی هست- درحالی‌که فقها فرموده‌اند: تحصیل طهارت و وضو به داعی امر غیری کافی هست و قصد امر نفسی در آن‌ها معتبر نیست و این مطلب، کاشف از این است که طهارات ثلاث،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۵

دارای امر غیری می‌باشند «فیعود المحذور».

جواب: اینکه دیده‌اید از نظر فقها، تحصیل وضو به داعی امر غیری، کفایت می‌کند، جهتش این است که امر غیری مقدّمی، علّت و واسطه‌ای برای رسیدن به آن استحباب نفسی هست، شما وضو را به داعی امر غیری اتیان می‌کنید، امر غیری هم شما را هدایت و دعوت به مقدّمه می‌کند، بعد از دقّت مشخّص می‌شود که عبادت، مقدّمه نماز، قرار داده شده پس در حقیقت، امر غیری شما را به یک عبادت می‌خواند و اگر امر غیری را نیّت کردید کأنّ با واسطه، آن امر استحبابی نفسی نیّت شده و او شما را تحریک به اتیان متعلّقش نموده.

نتیجتا[۴۰۳] طبق نظر مصنّف اگر کسی وضو را صرفا به داعی امر غیری، اتیان کند- آن امر غیری، عنوان طریقیّت و واسطیّت نداشته باشد- عملش باطل است امّا اگر کسی وضو را به داعی امر غیری تحصیل نماید ولی امر غیری را به منزله مرآتی ببیند، برای رساندن انسان به آن امر استحبابی نفسی، عملش صحیح است.

خلاصه: امتیاز طهارات ثلاث، این است که ذاتا عبادت هستند و امر استحبابی نفسی به آن‌ها تعلّق گرفته منتها این عبادتی که دارای استحباب نفسی هست با حفظ عبادیّت و استحباب نفسی، برای نماز و امثال آن، مقدّمیّت دارد به نحوی که باید برای تحقّق مقدّمه، عبادیّت و قصد قربتش رعایت شود و در نتیجه بر موافقت آن، ثوابت مترتّب می‌شود و این همان راه‌حلّی بود که مصنّف رحمه اللّه انتخاب نموده و پاسخ هر دو اشکال را به نحو مذکور، بیان کرده‌اند. اینک به بیان شیخ اعظم رحمه اللّه می‌پردازیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۶

و قد تفصّی عن الإشکال بوجهین آخرین: أحدهما ما ملخّصه: إنّ الحرکات الخاصّهٔ ربما لا تکون محصّلهٔ لما هو المقصود منها، من

العنوان الـذی یکون بـذاک العنوان مقدّمهٔ و موقوفا علیها فلا بد فی إتیانها بذاک العنوان من قصد أمرها، لکونه لا یدعو إلا إلی ما هو الموقوف علیه، فیکون عنوانا إجمالیّا و مرآهٔ لها، فإتیان الطّهارات عبادهٔ و إطاعـهٔ لأمرها لیس لأجل أنّ أمرها المقدّمی یقضـی بالإتیان کذلک، بل إنّما کان لأجل إحراز نفس العنوان، الذی یکون بذاک العنوان موقوفا علیها [۱].

طریق دفع اشکال ۴۰۴] به نظر شیخ اعظم

[۱]- مرحوم شیخ به دو طریق، اشکال مذکور را حل کرده‌اند که با توضیحاتی به بیان آن می‌پردازیم:

الف: عناوینی که متعلّق امر- اعم از نفسی و غیری- قرار می‌گیرند بر دو گونه هستند:

۱- عنـاوین غیر قصـدیّه: عناوینی می‌باشـند که نیازی نیست، مکلّف، آن‌ها را قصـد و اراده نمایـد مثلا اگر غسل ثوب، مأمور به واقع شـد، لزومی نـدارد که انسـان، هنگـام تطهیر لبـاس، نیّت غسل ثوب نمایـد بلکه به هر کیفیّتی ثوب انسان، مغسول شود، کافی اسـت گرچه با وزش باد، لباس انسان در میان حوضی قرار گیرد و قهرا غسل ثوب، محقق شود.

۲- عناوین قصدیّه: که لازم است، انسان، هنگام اتیان عمل، آن‌ها را قصد نماید مانند عنوان تعظیم و توهین، مثلا صـرف قیام نمودن در هنگام ورود فردی به مجلسی، عنوان تعظیم ندارد بلکه اگر انسان، به قصد تعظیم، قیام کند آن عنوان محقّق می‌شود و ...

تمام یا اکثر عبادات از امور قصدیّه هستند مثلا صلات، صرف تحقّق آن حرکات و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۷

افعال نیست بلکه باید آن افعال به قصد صلات اتیان شوند.

گاهی یا اکثر اوقات، عناوین قصـدیّه برای ما مشـخّص است ماننـد عنوان صـلات امّا گاهی از اوقات، یکی از عناوین قصـدیّه، متعلّق امر، قرار می‌گیرد امّا مسـتقیما برای مـا مشـخص نیست تـا آن را قصـد نمائیم بلکه بایـد بالواسـطه، طریقی پیـدا کنیم تا به آن عنوان قصدی برسیم و آن عنوان، تحقّق پیدا کند.

طهارات ثلاث از امور قصدیّه هسـتند امّا صرف وضو، غسل و تیمّم، یعنی همان غسلات و مسحات، محصّل مقدّمه نیستند بلکه برآن اعمـال، عنـاوینی متعلّق است که محصِّل و مؤثّر در حصول مقـدّمه هست امّـا آن عنـاوین برای ما مشـخّص نیست و اگر می‌دانستیم، مستقیما آن‌ها را قصد می‌نمودیم امّا طریق و راه مشخّص شدن و قصد نمودن عناوین مزبور، این است که:

مثلا وضو را به داعی امر غیری تحصـیل نمائیم، شـما هم اشـکال نکنیـد که امر غیری، توصّلی هست و لزومی ندارد انسان، آن را به داعی امرش انجام دهد زیرا پاسخ ما، این است که:

کـأنّ مجبـور هسـتیم آن اعمـال را به قصـد قربت و به داعی امر غیری، انجـام دهیم، البته نه به خـاطر اینکه امر غیری، عبـادت است- عبـادیّت از طریـق مـذکور، درست نمی‌شود- بلکه علّتش این است که امر غیری، مکلّف را دعوت به متعلّق خود می‌کنـد و متعلّقش همـان عنوان قصـدی مجهول می‌باشـد بنـابراین اگر انسـان، آن حرکات و افعال را به داعی امر غیری اتیان نمود، کأنّ بالواسـطه، آن عنوان متعلّق امر غیری را قصد و ایجاد کرده.

خلاصه: کأنّ برای توصّل به آن عنوان مجهول که از عناوین قصدیّه می‌باشد، مجبور هستیم امر غیری را در نظر بگیریم و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۰۸

و فیه ۴۰۵]: مضافـا إلی أنّ ذلک لا یقتضـی الإتیان بها کـذلک، لا مکان الإشارهٔ إلی عناوینها التی تکون بتلک العناوین موقوفا علیها بنحو آخر، و لو بقصـد أمرهـا وصـفا لا غایـهٔ و داعیا، بل کان الـدّاعی إلی هـذه الحرکات الموصوفـهٔ بکونها مأمورا بها شـیئا آخر غیر أمرها [انّه غیر واف بدفع إشکال ترتّب المثوبهٔ علیها، کما لا یخفی ۴۰۶] [۱].

[۱]- مصنّف رحمه اللّه دو اشکال، نسبت به کلام مرحوم شیخ دارند:

۱- شما فرمودید: امر غیری، طریقیّت به آن عنوان مجهول قصدی دارد و افعال و حرکات وضوئی را به داعی امر غیری اتیان می‌کنیم تا ما را به‌عنوان مذکور برساند امّا اشکال ما این است که:

طریق توصّل به آن عنوان مجهول، منحصر به راه شما نمی‌باشد بلکه از طریق دیگر می‌توان به آن عنوان، اشاره کرد، مثلاـ هنگام وضو به نحو توصیف می‌گوئیم:

آن وضوی مأمور به، به امر غیری اتیان می‌کنیم و لزومی ندارد قصد قربت و داعی امر را مطرح نمود، شما به هر انگیزه‌ای- و لو خواهش دل- می‌توانید تحصیل وضو نمایید و همان توصیف، شما را به آن عنوان مجهول قصدی می‌رساند زیرا وضوی مأمور به، به امر غیری، دارای همان عنوان قصدی هست که برای شما مجهول می‌باشد، خلاصه اینکه از طریق توصیف به نحو مذکور، می‌توان آن عنوان مجهول را اجمالا نیّت کرد.

۲- برفرض که از اشکال قبل، صرف‌نظر نمائیم، طریق شما برای حلّ مشکل عبادیّت ۴۰۷]- به معنی قصد امر- صحیح است امّا مشکله ترتّب ثواب بر مقدمات عبادی مانند طهارت ثلاث را حل ننمود، خلاصه، اینکه به چه مناسبت بر تحصیل وضو، ثواب

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۰۹

ثانیهما: ما محصّله أن لزوم وقوع الطّهارات عبادة، إنما یکون لأجل أنّ الغرض من الأمر النفسی بغایاتها، کما لا یکاد یحصل بدون قصد التّقرب بموافقته، کذلک لا یحصل ما لم یؤت بها کذلک، لا باقتضاء أمرها الغیری.

و بالجملة وجه لزوم إتیانها عبادة، إنّما هو لأجل أنّ الغرض فی الغایات، لا یحصل إلا بإتیان خصوص الطّهارات من بین مقدّماتها أیضا، بقصد الإطاعة. و فیه أیضا: انّه غیر واف بدفع إشکال ترتّب المثوبة علیها [۱].

مترتّب می‌شود؟

اشکال: قصد امر غیری- قصد قربت- موجب می‌شود که مکلّف، استحقاق ثواب پیدا کند، همان‌طور که در واجبات توصّلی و ادای دین می‌توان قصد قربت نمود و مستحق ثواب شد.

جواب: شما- شیخ اعظم- برای امر غیری اصالتی قائل نشدید بلکه فرمودید آن امر غیری، جنبه طریقیّت به آن عنوان مجهول قصدی دارد.

اگر عنوانی به نحو مذکور مطرح بود به چه دلیل بر تحقّق عنوان مذکور، ثواب مترتّب می‌شود؟

به عبارت واضح‌تر: در مواردی که امر غیری اصالت پیدا می‌کند و شما نفس آن را در نظر می‌گیرید، در این صورت، مسأله استحقاق مثوبت، صحیح است- مانند تمام واجبات توصّلیّه- امّا در مواردی که امر غیری، اصالت ندارد بلکه طریقی برای رسیدن به آن عنوان مجهول قصدی هست به چه دلیل بر عنوان مذکور، ثواب مترتّب است. بیان شما ثابت نکرد که عنوان مذکور، یک عنوان عبادی و مستحبّ نفسی هست. شما فقط فرمودید امر غیری، طریقی به‌عنوان مذکور است، امّا آیا بر هر عنوانی ثواب مترتّب می‌شود؟

[۱]- ب: طریق دوّمی را که شیخ اعظم برای حلّ اشکال مذکور- در طهارات ثلاث-

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۱۰

ارائه و اختیار کرده‌اند این است که: عبادیّت طهارات، ارتباطی به امر غیری آنها ندارد و آن امر، مقتضی عبادیّت برای آنها نیست بلکه جنبه عبادیّت طهارات، مربوط به ذی المقدّمه،- مانند نماز و طواف- هست به این نحو که:

همان‌طور که امر متعلّق به ذی المقدّمه و صلات- غایات طهارات سه‌گانه- عبادی هست و تا وقتی که به نحو عبادیّت، تحقّق پیدا نکند «غرض» از آن، حاصل نمی‌شود[۴۰۸]، در باب طهارات ثلاث هم امر غیری مربوط به آن‌ها، اقتضای عبادیّت ندارد امّا حصول «غرض» از امر به ذی‌المقدمه آن‌ها متوقّف بر این است که: از میان مقدمات صلات و طواف، آن سه مقدّمه- وضو، تیمّم و غسل- باید به‌عنوان عبادیّت، اتیان شوند مثلا اگر وضو و غسل به نحو عبادیّت و با قصد قربت، تحصیل نشوند، «غرض» از نماز- معراجیّت مؤمن، نهی از فحشا و منکر و ...- حاصل نمی‌شود بنابراین، نفس امر مربوط به آن‌ها نقشی ندارد[۴۰۹].

خلاصه: ملاک و مناط عبادیّت طهارات، مسأله وجود امر غیری نمی‌باشد بلکه ارتباطی هست که آن‌ها با غرض از نماز و هدف از امر به صلات، دارند و آن خصوصیّت، این است که: اگر طهارات ثلاث و وضو به نحو عبادی، اتیان نشوند، نهی از فحشا و منکر، تحقّق پیدا نمی‌کند. و ...

مصنّف رحمه اللّه فقط یک اشکال بر بیان شیخ اعظم دارند که: حلّ اشکال به نحو مذکور، مشکله ترتّب ثواب بر طهارات ثلاث را حل نمی‌کند بلکه فقط مصحّح عبادیّت آن‌ها می‌باشد.

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۳۱۱

و أمّا ربّما قیل ۴۱۰] فی تصحیح اعتبار قصد الإطاعة فی العبادات، من الالتزام بأمرین:

أحدهما كان متعلّقا بذات العمل، و الثّانی بإتیانه بداعی امتثال الأوّل، لا یكاد یجزی [یجدی فی تصحیح اعتبارها فی الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدّمة لغایاتها، لا یكاد یتعلق بها أمر من قبل الأمر بالغایات، فمن أین یجیء طلب آخر من سنخ الطّلب الغیری متعلّق بذاتها، لیتمكّن به من المقدّمة فی الخارج. هذا مع أنّ فی هذا الالتزام ما فی تصحیح اعتبار قصد الطّاعة فی العبادة علی ما عرفته مفصّلا سابقا، فتذكّر [۱].

تذكّر: ایراد مصنّف، وارد نیست زیرا مرحوم شیخ در صدد حلّ اشكال عبادیّت طهارات سه‌گانه بوده‌اند نه مسأله ترتّب ثواب بر آن‌ها.

دفع اشكال به طریق ۴۱۱] دیگر

[۱]- طریق دیگری برای حلّ اشكال- در مقدّمات عبادی، مانند طهارات ۴۱۲] ثلاث- ارائه شده كه: در مورد هریك از طهارات سه‌گانه، دو امر مطرح هست:

الف: یك امر به ذات وضو- مسحات و غسلات- تعلّق گرفته.

ب: امر دوّمی هم وجود دارد كه مفادش این است: وضو و مأمور به به امر اوّل را با قصد قربت و به داعی امر، اتیان كنید.

سؤال: آن دو امر، تعبّدی هستند یا توصّلی؟

جواب: آن دو امر، توصّلی می‌باشند. علّت توصّلی بودن امر دوّم، این است كه قصد امر دوّم، لزوم ندارد و لازم نیست كه وضوی به داعی امر را مجموعا به داعی امر دوّم، اتیان كنید. و علّت توصّلی بودن امر اوّل، این است كه: اگر امر ثانی نبود، اصلا مسأله قصد

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۳۱۲

قربت هم مطرح نبود، نتیجه آن دو امر، عبادیّت وضو می‌باشد.

اشكال: مصنّف رحمه اللّه اشكالاتی به بیان مذكور دارند كه در بحث تعبّدی و توصّلی مفصلا بیان كردیم و همان اشكالات در بحث فعلی هم جریان دارد لكن ایشان در بحث فعلی، اشكال خاصی دارند كه:

امر اوّلی كه به ذات وضو- با قطع نظر از قصد قربت- متعلّق شده چگونه امری هست؟

مسلّما می‌گوئید، امر غیری هست.

در پاسخ شما می‌گوئیم: امر غیری به مقدّمه، تعلّق می‌گیرد امّا ذات وضو که مقدّمیّتی برای نماز ندارد بلکه وضوی عبادی، مقدّمه صلات هست، وقتی ذات وضو، مقدّمیّت نداشت، امر اوّل به چه مناسبت به آن متعلّق شده؟

اگر بگوئید: ذات وضو هم مقدّمهٔ المقدمهٔ یا جزء المقدّمه هست، پاسخ ما این است که نمی‌توان جزء مقدّمه را مأمور به به امر غیری دانست زیرا در این صورت باید ده‌ها بلکه صدها امر غیری در مورد وضو، تصوّر نمود که مثلا یک امر غیری، مربوط به غسل فلان نقطه از دست هست، یک امر غیری، مربوط به یک سانت بالاتر از آن هست، یک امر غیری مربوط به قسمتی پائین‌تر از آن می‌باشد درحالی‌که چنین مطلبی، واقعیّت ندارد بلکه یک امر غیری، مربوط به وضوی عبادی داریم، پس چگونه می‌توان گفت به وضوی غیر عبادی- ذات وضو- امر غیری، متعلّق شده و علّت تعلّق امر غیری به آن چیست؟

خلاصه: ذات وضو[۴۱۳] نمی‌تواند متعلّق امر غیری شود زیرا ملاک امر غیری در آن نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۳

الثانی ۴۱۴]: إنّه قد انقدح ممّا هو التّحقیق، فی وجه اعتبار قصد القربهٔ فی الطّهارات صحّتها و لو لم یؤت بها بقصد التوصّل بها إلی غایهٔ من غایاتها، نعم لو کان المصحّح لاعتبار قصد القربهٔ فیها امرها الغیری، لکان قصد الغایهٔ ممّا لا بد منه فی وقوعها صحیحهٔ، فانّ الأمر الغیری لا یکاد یمتثل إلا إذا قصد التّوصّل إلی الغیر، حیث لا یکاد یصیر داعیا إلا مع هذا القصد، بل فی الحقیقهٔ یکون هو الملاک لوقوع المقدّمهٔ عبادهٔ، و لو لم یقصد أمرها، بل و لو لم نقل بتعلّق الطّلب بها أصلا [۱].

---

[۱]- «تذنیب» دوّم هم درباره طهارات سه‌گانه هست.

سؤال: آیا کسی که طهارات ثلاث، مانند وضو را تحصیل می‌کند باید یکی از غایات آن‌ها را در نظر داشته باشد. به‌عنوان مثال آیا لازم است تحصیل وضو برای خواندن نماز، طواف و مسّ قرآن مجید و امثال آن باشد به نحوی که اگر هیچ‌یک از آن غایات، منظور نباشد، وضوی انسان، باطل است؟

جواب: بنا بر مبنای ما- در دفع اشکال عبادیّت طهارات- که گفتیم آن‌ها مستحب نفسی و عبادت ذاتی می‌باشند[۴۱۵] در هر لحظه‌ای انسان، بخواهد تحصیل وضو نماید، مانعی ندارد گرچه منظورش اتیان غایات آن، مانند صلات نباشد امّا طبق مبنای کسانی ۴۱۶] که عبادیّت وضو را از طریق امر غیری، تصحیح و بیان نمودند، چگونه می‌توان گفت تحصیل وضو، بدون نظر به غایت و ذی المقدّمه صحیح است؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۴

طبق مبنای ایشان- شیخ اعظم- تقریبا دو اشکال، مطرح است که مصنّف رحمه اللّه یکی از آن‌ها را بیان کرده‌اند که:

اگر عبادیّت وضو به خاطر امر غیری مربوط به آن هست، حتّی بعد از زوال که انسان، تحصیل وضو می‌کند باید اراده خواندن نماز[۴۱۷] ظهر را داشته باشد زیرا کسی که امر غیری را در نظر می‌گیرد و وضو را به داعویّت امر غیری، اتیان می‌کند، نباید نسبت به ذی المقدّمه، غافل و بی‌توجّه باشد و آیا صحیح است که او وضو را برای غیر از ذی المقدّمه، اتیان کند؟

داعی او عبارت از امر غیری می‌باشد و امر غیری از نماز، ترشّح شده آن‌وقت چگونه انسان می‌تواند امر غیری مترشّح از نماز را اراده کند درحالی‌که وضو را برای نماز، تحصیل نمی‌کند لذا طبق مبنای مذکور باید در حال اتیان طهارات ثلاث، مانند وضو، ذی المقدّمه را منظور و وضو را به قصد توصّل به آن، تحصیل نمود.

مصنّف رحمه اللّه: آن امری غیری، اصالت و چندان نقشی ندارد بلکه حقیقت مقدّمیّت- توصّل به ذی المقدّمه از طریق مقدّمه- اصالت دارد. بلکه کسانی که امر غیری را انکار نموده و در بحث مقدّمه واجب، اصلا ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه را

قبول ندارند، قصد توصّل و حقیقت مقدمیّت- که حافظ عبادیّت طهارات هست- را پذیرفته‌اند.

جمع‌بندی: طبق مبنای ما، تحصیل وضو در تمام حالات، مستحبّ نفسی و عبادت ذاتی هست امّا طبق سائر مبانی چنین نیست که تقریبا شرح آن،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۵

و هذا[۴۱۸] هو السرّ فی اعتبار قصد التّوصّل فی وقوع المقدّمهٔ عبادهٔ، لا ما توهّم ۴۱۹] من أنّ المقدّمهٔ إنّما تکون مأمورا بها بعنوان المقدمیهٔ، فلا بد عند إرادهٔ الامتثال بالمقدّمهٔ من قصد هذا العنوان، و قصدها کذلک لا یکاد یکون بدون قصد التّوصّل إلی ذی المقدّمهٔ بها، فإنّه فاسد جدّا؛ ضرورهٔ أنّ عنوان المقدمیهٔ لیس بموقوف علیه الواجب، و لا- بالحمل الشّائع مقدّمهٔ له، و إنّما کان المقدّمهٔ هو نفس المعنونات بعناوینها الأوّلیّهٔ. و المقدّمیّهٔ إنّما تکون علّهٔ لوجوبها [۱].

بیان شد.

[۱]- توهّم: گفته‌اند مقدّمه درعین‌حال که وجوب غیری دارد امّا آن وجوب به لحاظ عنوان مقدّمیّت هست و اگر از عنوان مذکور، صرف‌نظر کنید اصلا وجوب غیری، مطرح نیست در نتیجه:

اگر شما در مورد وضو از عنوان مقدمیّت، صرف‌نظر کنید. وجوب غیری ندارد درحالی‌که عبادیّت وضو از طریق وجوب غیری، بیان و تصحیح شده پس برای اینکه عبادیّت آن مشکلی نداشته باشد. نیاز به وجوب غیری دارد و برای تصحیح وجوب غیری باید عنوان مقدمیّت که یکی از عناوین قصدیّه هست. وجود داشته باشد و هنگامی که در صدد قصد عنوان مقدّمیت هستید، لا محاله باید به «ذی المقدّمه»- نماز یا سائر غایات- توجّه داشته باشید.

دفع توهّم- مقدّمه: پاسخ متوهّم را ابتدای بحث مقدّمه واجب. بیان کردیم که: عناوین

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۶

بر دو قسم هستند:

الف: عنوان تقییدی، مثلا- «خمر» یک عنوان تقییدی هست و حکم شارع بر عنوان مذکور مترتّب شده و در هر موردی آن عنوان، ثابت شود، حکم شارع هم ثابت است و هنگامی که عنوان خمریّت، زائل شد- فرضا آن خمر، مبدل به سرکه شد- آن حکم هم منتفی می‌شود.

ب: عنوان تعلیلی: نفس آن عنوان، موضوعیّت ندارد بلکه شبیه دلال و واسطه‌ای بین بایع و مشتری می‌باشد.

در باب تعلّق احکام، عناوینی داریم که احکام را برای موضوعات، ثابت می‌کنند، بدون اینکه دخالتی در موضوعیّت آن‌ها داشته باشند مثلا اگر یکی از اوصاف سه‌گانه آب- بو، رنگ و طعم- به خاطر نجاست متغیّر شد، اثر تغیّر، این است که حکم به نجاست را برای آن آب، ثابت می‌کند امّا نفس تغیّر، موضوع نجاست نیست، بلکه تغیّر، علّت و واسطه‌ای برای ثبوت حکم به نجاست می‌باشد.

در محلّ بحث هم «عنوان» مقدّمیّت که علّت وجوب غیری هست، موضوعیّت ندارد زیرا: آنچه که انسان را بر «کون علی السّطح» قادر می‌کند، «عنوان» مقدمیّت نیست بلکه کون علی السّطح، بر نصب سلّم، توقّف دارد نه بر عنوان مقدّمه و همچنین عنوان مقدّمه، انسان را نسبت به صلات، قادر نمی‌کند بلکه وضو، مقدّمه نماز هست و قدرت بر نماز را ایجاد می‌کند بنابراین:

عنوان مقدّمیّت، نقشی ندارد بلکه دارای حیث تعلیلی هست یعنی: سبب می‌شود که وجوب غیری را نسبت به آن چیزهائی که به حمل شایع، مقدّمه هستند، ثابت کند. خلاصه اینکه: نمی‌توان از طریق عنوان مقدّمیت، مسأله عبادیّت را تصحیح نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۱۷

الأمر الرّابع: لا شبهة فی أنّ وجوب المقدّمة بناء علی الملازمة، یتبع فی الإطلاق و الاشتراط وجوب ذی المقدّمة، کما أشرنا إلیه فی مطاوی کلماتنا، و لا ـ یکون مشروطا بإرادته، کما یوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمه اللّه فی بحث الضد [حیث قال: «و أیضا فحجّة القول بوجوب المقدّمة علی تقدیر تسلیمها إنّما تنهض دلیلا علی الوجوب، فی حال کون المکلّف مریدا للفعل المتوقّف علیها، کما لا یخفی علی من أعطاها حقّ النّظر» [۱].

وجوب مقدّمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدّمه هست

«نقد و بررسی کلام صاحب معالم»

[۱]- تذکّر: فعلاـ هم بحث ما در مقدّمات مقدّمه واجب هست و هنوز بحث نکرده‌ایم که آیا بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه هست یا نه؟

یکی دیگر از مقدّمات بحث مقدّمه واجب، این است که: اگر قائل به وجوب غیری مقدّمه شده- ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه را پذیرفتیم- همان‌طور که مقدّمه، در اصل وجوب، تابع ذی المقدمه هست ۴۲۰] در وصف وجوب- اطلاق و اشتراط- هم تابع ذی المقدّمه می‌باشد یعنی اگر وجوب مقدّمه، مطلق باشد، مقدّمه هم واجب مطلق است و چنانچه ذی المقدّمه، واجب مشروط باشد، مقدّمه هم واجب مشروط می‌باشد.

مثال: نماز ظهر نسبت به وقت، واجب مشروط است یعنی قبل از زوال وجوبی برای آن ثابت نیست، وجوب وضو هم همان‌طور است یعنی باید چنین بگوئیم:

«یجب الوضوء اذا زالت الشّمس» و نمی‌توان گفت: وجوب نماز، مشروط به زوال هست

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۱۸

امّا وجوب وضو، مشروط به زوال نمی‌باشد و همچنین اگر ذی المقدّمه، واجب مطلق بود، مقدّمه‌اش هم واجب مطلق است مثلا اگر «کون علی السّطح» به نحو واجب مطلق، وجوب پیدا کرد، مقدّمه‌اش هم که نصب سلّم باشد، واجب مطلق است.

خلاصه: همان‌طور که مقدّمه در اصل وجوب، تابع ذی المقدّمه هست در وصف اطلاق و اشتراط هم تبعیّت دارد.

سؤال: آیا در مسأله مذکور، مخالفی هم وجود دارد؟

جواب: ظاهر عبارت صاحب معالم رحمه اللّه مخالف آن مطلب است.

بیان ذلک: ایشان در کتاب معالم ۴۲۱] در بحث «ضد[۴۲۲]» به مناسبت اینکه یکی از پایه‌های آن بحث، مسأله مقدّمیّت هست- ترک ضد، مقدّمه وجود ضد دیگر است- ضمن جواب‌هائی که در برابر مخالفین، بیان کرده، عبارتی آورده‌اند که:

اینکه می‌گوئید مقدّمه واجب، وجوب دارد مورد قبول ما نیست مسأله مذکور محلّ اختلاف هست و ما هم فعلا بحثی با صاحب معالم نداریم امّا عمده اختلاف ما با ایشان، این است که:

صاحب معالم فرموده‌اند: برفرض که مقدّمه، واجب باشد خیال نکنید وجوب آن «مطلق» است بلکه همیشه وجوب مقدّمه، مشروط هست و شرطش اراده انجام ذی المقدّمه می‌باشد، اگر آن اراده در شما تحقّق پیدا کرد، مقدّمه، واجب می‌شود و اگر آن اراده، موجود نشد، مقدّمه هم واجب نمی‌شود[۴۲۳].

مثال: اگر شما «کون علی السّطح» را اراده کنید، نصب سلّم، واجب می‌شود و اگر اراده

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۱۹

و أنت خبیر بأنّ نهوضها علی التّبعیّة واضح لا یکاد یخفی، و إن کان نهوضها علی أصل الملازمة لم یکن بهذه المثابة، کما لا یخفی

[۱].

انجام آن را نداشته باشید اصلا مقدّمه، وجوب ندارد پس همیشه و به‌طور کلّی، مقدّمه به نحو واجب مشروط می‌باشد و شرطش اراده انجام ذی المقدّمه هست.

تذکّر: مخفی نماند که وجوب ذی المقدّمه، مشروط به اراده نفس آن نمی‌باشد و چنین نیست که وجوب نماز، مشروط به اراده صلات باشد- بلکه وجوب نماز، نسبت به اراده، مطلق است یعنی باید اراده کنید و خارجا نماز را اتیان نمائید- به نحوی که اگر مکلّف، اراده انجام نماز را ننماید، کسی نگفته است صلات هم وجوب ندارد بلکه وجوب نماز، نسبت به اراده، مطلق است امّا از کلام صاحب معالم، استفاده می‌شود که وضو- مقدّمه- درصورتی واجب است که مکلّف، اراده انجام صلات را داشته باشد و چنانچه اراده‌ای نسبت به آن نداشته باشد اصلا وضو، واجب نیست. بنابراین طبق بیان و عبارت ایشان، بین نماز و وضو از نظر اراده، تفاوتی هست که: اراده صلات، شرط وجوب نماز نیست امّا اراده صلات شرط وجوب وضو می‌باشد.

خلاصه: همیشه مقدّمه به نحو واجب مشروط، وجوب دارد و شرطش هم اراده انجام ذی المقدّمه می‌باشد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: بیان مذکور، واضح البطلان است زیرا: اصل وجوب مقدّمه- مسأله ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه- مورد اختلاف و اشکال هست امّا اگر کسی قائل به ملازمه شد، بدیهی است که وجوب مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه با یکدیگر تفاوتی ندارد و مقدّمه در وصف اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدّمه می‌باشد، اگر ذی المقدّمه، واجب مطلق هست، مقدّمه، وجوب مطلق دارد و بالعکس- به عبارت دیگر: ذی المقدّمه، نسبت به هر چیزی که مطلق باشد، مقدّمه‌اش هم نسبت به آن چیز، مطلق است و علّتش این است که مقدّمه،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۰

و هل یعتبر فی وقوعها علی صفة الوجوب أن یکون الإتیان بها بداعی التّوصّل بها إلی ذی المقدّمة؟ کما یظهر مما نسبه إلی شیخنا العلامة- أعلی الله مقامه- بعض أفاضل مقرّری بحثه، أو ترتّب ذی المقدّمة علیها؟ بحیث لو لم یترتّب علیها یکشف عن عدم وقوعها علی صفة الوجوب، کما زعمه صاحب الفصول قدّس سرّه أو لا یعتبر فی وقوعها کذلک شیء منهما [۱].

وجوب ترشّحی و تبعی دارد و وجوب ترشّحی نمی‌تواند با «ما یترشّح منه» مخالفتی پیدا کند.

خلاصه: همان‌طور که وجوب صلات و وجوب کون علی السّطح، نسبت به اراده صلات و اراده صعود بر بام، اطلاق دارد و مشروط به اراده نیست، وجوب وضو و همچنین وجوب نصب سلّم از نظر اراده ذی المقدّمه، وجوب مطلق است.

تذکّر: احتمالات دیگری هم در عبارت و کلام صاحب معالم، داده شده ۴۲۴].

قصد توصّل «نقد و بررسی کلام شیخ اعظم رحمه اللّه»

اشاره

[۱]- مصنّف رحمه اللّه بحث دیگری با شیخ اعظم و صاحب فصول قدّس سرّهما دارند که هریک از آن دو بزرگوار، نظری مخالف با یکدیگر دارند و مصنّف هم با آن دو نظر، مخالفت نموده است.

بیان ذلک: بنا بر وجوب مقدّمه- بنا بر ملازمه- چه چیزی واجب می‌شود و وجوب مقدّمی، نسبت به چه امری تحقّق پیدا می‌کند؟

برای پاسخ مسئله، به بیان سه قول می‌پردازیم:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۱

۱- بنا بر آنچه که از تقریرات شیخ اعظم، استفاده می‌شود، ایشان فرموده‌اند:
ذات مقدّمه، واجب نیست بلکه مقدّمه‌ای که همراه با «قصد توصّل» به ذی المقدمه باشد، وجوب دارد[۴۲۵] مثلا نصب سلّم به تنهائی واجب نیست بلکه نصب سلّم با قصد توصّل به ذی المقدّمه، واجب است به نحوی که اگر نصب سلّم به‌عنوان مقدّمیّت برای کون علی السّطح، واقع نشد، وجوب مقدّمی ندارد. البتّه اگر بعدا مانعی هم پیش آید و انسان نتواند ذی المقدّمه را اتیان کند، اشکالی ندارد و همین‌که مکلّف، مقدّمه را به داعی توصّل به ذی المقدّمه، انجام دهد، کفایت می‌نماید.
۲- صاحب فصول رحمه اللّه فرموده‌اند: مقدّمه‌ای واجب است که دارای عنوان «ایصال» باشد یعنی خارجا بر آن مقدّمه، ذی المقدّمه، مترتّب شود به نحوی که اگر مقدمه‌ای اتیان شد، نمی‌توان گفت آن مقدّمه، واجب است بلکه باید تأمّل نمود که آیا ذی المقدّمه در خارج، واقع می‌شود یا نه؟ اگر ذی المقدمه، تحقق پیدا کرد کشف از وجوب مقدّمه می‌کند و چنانچه واقع نشد، کاشف از عدم وجوب مقدّمه هست. فرضا اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلات را اتیان کردید، کشف می‌کنیم که آن وضو، واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدّمه، نماز اتیان نشد کشف می‌نمائیم که آن وضو، واجب نبوده، بنابراین در وقوع مقدمه «علی صفهٔ الوجوب»، قیدی مطرح است که مربوط به قصد نمی‌باشد بلکه آن قید، عبارت از ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه هست. خلاصه اینکه به نظر ایشان «مقدّمه موصله» واجب است.
۳- مشهور از علما، معتقدند که: «ذات مقدّمه» بدون قید و شرط، واجب است مثلا

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۲۲

الظّاهر عدم الاعتبار: أمّا عدم اعتبار قصد التّوصّل، فلأجل أن الوجوب لم یکن بحکم العقل إلا لأجل المقدّمیّهٔ و التّوقّف، و عدم دخل قصد التّوصّل فیه واضح ۴۲۶]، و لذا اعترف بالاجتزاء بما لم یقصد به ذلک فی غیر المقدّمات العبادیّه، لحصول ذات الواجب، فیکون تخصیص الوجوب بخصوص ما قصد به التّوصّل من المقدّمهٔ بلا مخصص ۴۲۷]، فافهم.
نعم انّما اعتبر ذلک فی الامتثال، لما عرفت من انّه لا یکاد یکون الآتی بها بدونه ممتثلا لأمرها، و آخذا فی امتثال الأمر بذیها، فیثاب بثواب أشقّ الأعمال [۱].

نصب سلّم، بدون هیچ قیدی برای کون علی السّطح، واجب است.
[۱]- سؤال: بالاخره بنا بر وجوب مقدّمه، وجوب مقدّمی نسبت به چه چیز، تحقّق پیدا می‌کند به عبارت دیگر: کدام‌یک از اقوال سه‌گانه مذکور صحیح است؟
جواب: «ظاهر»، این است که قول سوّم، صحیح و بیان شیخ اعظم و صاحب فصول، مردود است و اینک به ترتیب به ردّ آن دو قول می‌پردازیم.
بیان مرحوم شیخ، مردود است، زیرا از نظر عقل، ملاک وجوب مقدّمه ۴۲۸]. همان مقدّمیت هست یعنی بدون مقدّمه نمی‌توان ذی المقدّمه را اتیان نمود زیرا اگر نصب سلّم، تحقّق پیدا نکند، کون علی السّطح محقّق نمی‌شود و اگر وضو تحصیل نشود،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۲۳

امکان تحقّق نماز، وجود ندارد پس ملاک ثبوت ملازمه و وجوب غیری مقدّمه، همان «مقدمیهٔ المقدّمه» هست و قصد توصّل، مدخلیّتی در وجوب مقدّمه ندارد[۴۲۹] و لذا مرحوم شیخ هم اعتراف نموده‌اند که: اگر کسی فرضا مقدّمه ۴۳۰] و نصب سلّم را بدون قصد توصّل اتیان کرد، کافی و مجزی هست ۴۳۱]- لحصول ذات الواجب.
سؤال: علّت کفایت چیست؟ اگر هدف مقدّمیّت و وجوب مقدّمه را تحصیل نمی‌کند پس چرا مجزی هست و اگر تحصیل می‌نماید پس معلوم می‌شود قصد توصّل، مدخلیّتی ندارد و ملاک، نفس مقدّمیّت است، بنابراین: تخصیص وجوب مقدّمه به خصوص آن

مقدّمه‌ای که «قصد به التوصّل من المقدّمة»، بلامخصّص است زیرا وقتی هدف و ذات واجب، تحقّق پیدا کرد، نباید گفت آن مقدّمه، واجب نیست.

قوله: «فافهم.»[۴۳۲]

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۴

فیقع الفعل المقدّمی علی صفة الوجوب، و لو لم یقصد به التّوصّل کسائر الواجبات التّوصّلیّة، لا علی حکمه السّابق الثّابت له، لو لا عروض صفة توقّف الواجب الفعلی المنجّز علیه، فیقع الدّخول فی ملک الغیر واجبا إذا کان مقدّمة لإنقاذ غریق أو إطفاء حریق واجب فعلیّ لا حراما، و إن لم یلتفت إلی التّوقّف و المقدّمیّة، غایة الأمر یکون حینئذ متجرّئا فیه [۱].

---

[۱]- بنا بر مبنای [۴۳۳] ما هر مقدّمه‌ای در هر حال، واجب است خواه مکلّف، قصد توصّل به ذی المقدّمه داشته باشد یا اینکه اصلا توجّهی به قصد توصّل، نداشته باشد. به عبارت دیگر: همان‌طور که در سائر واجبات توصّلی [۴۳۴]، ذات واجب، مقصود است و قصد توصّل در آن‌ها مدخلیّتی ندارد، در محلّ بحث هم ذات مقدّمه و نصب سلّم، واجب است خواه قصد توصّل، مطرح باشد یا نباشد بنابراین: فعل مقدّمی بر صفت وجوب، واقع می‌شود نه بر حکم سابقش مثلا وقتی نصب سلّم، مقدّمه «کون علی السّطح» واقع شد، وجوب غیری، پیدا می‌کند و حکم قبلی آن، منتفی می‌شود- خواه حکم قبلی آن، اباحه باشد یا غیر از آن. این مطلب، زمینه‌ای برای بیان یک فرع فقهی هست.

«فرع فقهی»

ثمره بین نظریّه شیخ اعظم و عقیده مصنّف رحمه اللّه در این فرع فقهی، ظاهر می‌شود که:

فرض کنید مسلمانی در معرض غرق شدن یا مال او در معرض آتش، قرار گرفته و مکلّفی نسبت به آن، توجّه پیدا کرده در این صورت مسلّما انقاذ غریق و اطفاء حریق، وجوب فعلی پیدا می‌کند امّا اگر مقدّمه انقاذ و اطفا، دخول در ملک غیر باشد و طریقی غیر از عبور از ملک مردم نداشته باشد، آن مقدّمه- دخول در ملک غیر- چه حکمی دارد؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۵

کما أنّه مع الالتفات یتجرّأ بالنسبة إلی ذی المقدّمة، فیما لم یقصد التّوصّل إلیه أصلا و أمّا إذا قصده، و لکنّه لم یأت بها بهذا الدّاعی، بل بداع آخر أکّده بقصد التّوصّل، فلا یکون متجرّئا أصلا [۱].

مسئله، دارای صوری هست و طبق نظر شیخ اعظم و مصنّف، احکام مختلفی پیدا می‌کند:

الف: ممکن است فردی که وارد ملک غیر می‌شود اصلا توجّهی به مقدّمیت دخول در ملک غیر- برای انقاذ غریق- ندارد[۴۳۵] و درعین‌حال، وارد آن ملک می‌شود، در این صورت طبق مبنای مرحوم شیخ، ورود در آن ملک بر حرمت اصلی و قبلی خود، باقی هست زیرا او توجّهی به مقدمیّت ندارد تا قصد توصّل به ذی المقدّمه داشته باشد و در نتیجه، آن عمل، واجب غیری نیست و چون واجب غیری نیست بر حکم سابق خود- حرمت محض- باقی هست. امّا طبق مبنای مصنّف که ذات مقدّمه، وجوب غیری دارد، نفس دخول در ملک غیر، دارای وجوب مقدّمی هست- خواه مکلّف، نسبت به مقدّمیت، التفات داشته باشد، خواه توجّهی به آن نداشته باشد- در نتیجه، ورود در ملک غیر، حرام نیست بلکه دارای وجوب غیری می‌باشد منتهی اگر آن مکلّف، توجّه به مقدمیّت، پیدا نکرده و در ذهنش بوده که دخول در ملک غیر، حرام است- با اینکه به حسب واقع، حرام نبوده- در این صورت از نظر حرمت ورود در ملک غیر، متجرّی محسوب می‌شود مانند کسی که فلان مایع خارجی را به‌عنوان خمر، شرب نموده لکن به حسب واقع،

خمر نبوده، در این صورت، آن فرد، متجرّی محسوب می‌شود.

[۱]- ب: ممکن است فردی که وارد ملک غیر می‌شود، التفات به مقدّمیّت دخول.

نسبت به انقاذ غریق- داشته و می‌دانسته که طریق منحصر انقاذ، ورود در ملک غیر است

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۲۶

امّا منظور او از دخول در ملک غیر، انقاذ غریق نبوده ۴۳۶] بلکه به منظور تفریح، وارد آن ملک شده، در فرض مذکور، طبق مبنای شیخ اعظم، دخول در ملک غیر، حرام و عصیان واقعی هست زیرا به نظر ایشان، آن مقدّمه‌ای واجب است که مکلّف، قصد توصّل به ذی المقدّمه آن داشته باشد و چون مکلّف، چنان قصدی نداشته پس آن مقدّمه هم وجوب غیری ندارد و هنگامی که وجوب مقدّمی نداشت، حرمت قبلی و اصلی ورود به ملک غیر به قوّت خود، باقی هست امّا طبق مبنای مصنّف که ذات مقدّمه، وجوب مقدّمی دارد گرچه انسان، قصد توصّل به ذی المقدّمه را نداشته باشد، دخول در ملک غیر، وجوب غیری دارد و حرمت سابقش منتفی می‌شود امّا آن مکلّف به خاطر عدم قصد امتثال، نسبت به ذی المقدّمه- واجب فعلی و انقاذ غریق- متجرّی محسوب می‌شود زیرا مسلمان مکلّف، وقتی توجه به تکلیف پیدا کرد باید عزم بر امتثال داشته باشد و ...

ج: اگر داعی و انگیزه دخول در ملک غیر، توصّل به ذی المقدّمه و انقاذ غریق نباشد بلکه انسان به منظور دیگری مانند تفریح، وارد ملک غیر می‌شود لکن درعین‌حال، قصد توصّل، محرّک و مؤکّد آن داعی هست، به عبارت دیگر: قصد توصّل، اصالت ندارد بلکه اصالت، مربوط به همان داعی- تفریح- می‌باشد منتها قصد توصّل هم مؤیّد آن داعی بوده به نحوی که اگر قصد توصّل، مطرح نبود، وارد آن ملک نمی‌شد در فرض مذکور، حکم مسئله، چنین است که:

طبق نظر شیخ اعظم که فرموده‌اند: مقدّمه باید به قصد توصّل به ذی المقدّمه، اتیان شود، دخول در ملک غیر که به منظور تفریح بوده بر حکم اصلی و قبلی خود- حرمت- باقی هست و آن فرد به سبب ورود در ملک دیگری، مرتکب حرام شده امّا طبق نظر مصنّف رحمه اللّه نه تنها او مرتکب حرام نشده بلکه هیچ‌گونه تجری- نسبت به مقدّمه یا ذی المقدّمه- از او تحقّق، پیدا نکرده.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۲۷

و بالجملهٔ[۴۳۷]: یکون التّوصّل بها إلی ذی المقدّمهٔ من الفوائد المترتّبهٔ علی المقدّمهٔ الواجبهٔ، لا أن یکون قصده قیدا و شرطا لوقوعها علی صفهٔ الوجوب، لثبوت ملاک الوجوب فی نفسها بلا دخل له فیه أصلا، و إلا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به، کما لا یخفی. و لا یقاس ۴۳۸] علی ما إذا أتی بالفرد المحرّم منها، حیث یسقط به الوجوب، مع أنّه لیس بواجب، و ذلک لأنّ الفرد المحرّم انما یسقط به الوجوب، لکونه کغیره فی حصول الغرض به ۴۳۹]، بلا تفاوت أصلا، إلا أنّه لأجل وقوعه علی صفهٔ الحرمهٔ لا یکاد یقع علی صفهٔ الوجوب، و هذا بخلاف [ما] هاهنا، فإنّه إن کان کغیره مما یقصد به التّوصّل فی حصول الغرض، فلا بد أن یقع علی صفهٔ الوجوب مثله، لثبوت المقتضی فیه بلا مانع، و إلا لما کان یسقط به الوجوب ضرورهٔ، و التّالی باطل بداههٔ، فیکشف هذا عن عدم اعتبار قصده فی الوقوع علی صفهٔ الوجوب قطعا، و انتظر لذلک تتمّهٔ توضیح [۱].

علّت عدم تجرّی، نسبت به مقدّمه، این است که: آن مقدّمه، اتّصاف به مقدّمیّت و وجوب غیری، پیدا کرده و علّت عدم تجرّی، نسبت به ذی المقدّمه، این است که: مکلّف، قصد توصل به ذی المقدّمه و انقاذ غریق هم داشته امّا قصد توصّل، عامل اصلی انجام مقدّمه نبوده.

[۱]- تذکّر: مصنّف رحمه اللّه مجدّدا به تعقیب بحث خود با مرحوم شیخ، پرداخته‌اند که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۲۸

مرحوم آقای آخوند کأنّ از ایشان سؤال می‌کنند که: آیا مقدّمه‌ای که بدون قصد توصّل، اتیان شود کافی هست یا نه؟ به عبارت

دیگر: نصب سلّمی که قصد توصّل، همراهش نباشد، کفایت می کند یا نه؟

جواب: شیخ اعظم، اعتراف کرده‌اند که: اگر مقدّمه، بدون قصد توصّل، اتیان شود، کافی هست ۴۴۰].

قاعدتا هم باید کافی باشد زیرا اگر نصب سلّم، بدون قصد توصّل هم اتیان شود، انسان را قادر بر «کون علی السّطح» می‌نماید.

سؤال: اگر اتیان مقدّمه، بدون قصد توصّل، کفایت می کند پس چرا به نظر شما- شیخ اعظم- وجوب غیری ندارد؟ به عبارت دیگر: اگر بر یک عمل اختیاری و غیر حرام، همان اثر واجب، مترتّب می‌شود[۴۴۱]، چرا آن عمل اختیاری و غیر حرام، وجوب پیدا نکند و نقص آن چیست که وجوب غیری نداشته باشد؟

به عبارت واضح‌تر: نصب سلّم بدون قصد توصّل اگر تمام هدف واجب غیری را تأمین می کند پس چرا دارای وجوب غیری نباشد؟

جواب: ممکن است مرحوم شیخ یا دیگران چنین پاسخی را بیان کنند که: ما مورد- یا مواردی- را به شما ارائه می‌دهیم که یک شی‌ء، هدف واجب را تأمین کند، بدون اینکه وجوب داشته باشد.

مثال: مورد واضح و روشن مسئله، همان مثال قبل است که: فرض کنید، مسلمانی در معرض غرق و هلاکت است امّا شما از دو طریق می‌توانید او را نجات دهید: یکی اینکه وارد ملک غیر شوید و بدون رضایت مالک از آنجا عبور کنید و دیگر اینکه از زمین

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۲۹

مباح، عبور نمائید و باعث انقاذ غریق شوید.

در فرض مذکور اگر شما طریق دوّم را اختیار کرده و آن غریق را نجات دادید که بحث و مشکلی نداریم امّا اگر کسی از طریق اوّل و راه حرام عبور کرد و غریق را نجات داد، از شما سؤال می‌کنیم که: آیا آن حرمت قبلی، باقی هست یا نه؟

چون طریق انقاذ، منحصر به آن راه نبوده، مسلّما حرمت دخول در ملک غیر به قوّت خود باقی هست.

در فرض مذکور، دخول در ملک مردم- عبور از راه حرام و غصبی- درعین‌حال که حرمتش محفوظ است ۴۴۲]، مع ذلک نتیجه مقدّمه- تمکّن و دسترسی به انقاذ غریق- برآن، مترتّب شده ۴۴۳].

ممکن است مرحوم شیخ یا طرفداران نظریّه ایشان، چنین نقضی بر ما وارد نمایند که: ما یک عمل حرامی را به شما ارائه دادیم که نتیجه واجب را می‌دهد و درعین‌حال، حرام است پس چرا شما می گوئید هر چیزی که نتیجه واجب را می‌دهد باید واجب باشد؟ در فرض مذکور با اینکه مسأله حرمت، مطرح است امّا نتیجه واجب برآن بار شده، در این صورت است که ما هم ادّعا می کنیم، نصب سلّمی که قصد توصّل به آن نشده «لیس بواجب» امّا اثر واجب ۴۴۴] برآن بار شده بنابراین، شما به‌صورت اعتراض و انتقاد به ما نگوئید که چگونه ممکن است یک شی‌ء غیر واجب، اثر واجب را داشته باشد.

سؤال: آیا طرفداران نظریّه شیخ اعظم می‌توانند چنان ادّعائی علیه مصنّف رحمه اللّه ۴۴۵]

إیضاح الکفایة ؛ ج‏۲ ؛ ص۳۲۹

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۳۰

داشته باشند یا نه؟

جواب: در فرض مذکور که طریق حرامی هم مطرح است، علّت اینکه آن راه حرام ۴۴۶] درعین‌حال که اثر واجب برآن بار هست- وجوب غیری ندارد، این است که آن حرمت، مانع وجوب غیری هست- و ما هم که نمی‌توانیم آن را دفع نمائیم ۴۴۷]- زیرا طریق انقاذ، منحصر به راه حرام نیست بلکه دو طریق- حرام و مباح- دارد و حرمت طریق حرام، مانع می‌شود که دخول در ملک غیر، وجوب مقدّمی، پیدا کند امّا اگر در موردی چنان مانعی نداشتیم مانند نصب سلّم مورد بحث و قصد توصّل به آن نشد و اثر واجب هم برآن، مترتّب شد، ملاک وجوب غیری هم در آن بود، چه چیز، مانع وجوب غیری نصب سلّم می‌شود؟

آری اگر وجوب غیری، مبتلا به مانع- حرمت- بود آن حرمت، ممانعت از وجوب غیری می‌نمود- همان‌طور که شما در آن مثال، بیان کردید- امّا اکنون که نصب سلّم مباح، گرفتار مانع نیست، و اثر واجب بر آن، مترتّب است امّا مکلّف، قصد توصّل به آن ننموده چرا وجوب غیری نداشته باشد و عمده بحث ما- مصنّف- با ایشان در همین مطلب است که:

«وجوب غیری» با تحقّق ملاک و عدم ابتلا به مانع، چرا نباید ثابت باشد.

خلاصه: علّت عدم تحقق وجوب غیری در مثال شما- طرفداران نظریّه شیخ اعظم- ابتلاء به مانع هست امّا در محلّ بحث چون ابتلاء به مانع، مطرح نیست، حتما باید نصب سلّم- و امثال آن مقدّمه- وجوب غیری پیدا کند.

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۳۳۱

و العجب أنّه ۴۴۸] شدّد النّكير على القول بالمقدّمة الموصلة، و اعتبار ترتّب ذى المقدّمة عليها فى وقوعها على صفة الوجوب ۴۴۹]، على ما حرّره بعض مقررى بحثه قدّس سرّه بما[۴۵۰] يتوجّه على اعتبار قصد التّوصّل فى وقوعها كذلك، فراجع تمام كلامه زيد فى علو مقامه، و تأمّل فى نقضه و إبرامه [۱].

قوله: «و انتظر لذلک ۴۵۱] تتمة توضیح ۴۵۲].»

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: عجب این است که شیخ اعظم رحمه اللّه در جواب صاحب فصول- که به‌زودی بیان می‌کنیم- برای انکار مقدّمه موصله، اشکالاتی دارند که عین همان‌ها بر کلام خودشان وارد است مثلا در پاسخ صاحب فصول فرموده‌اند: موصله بودن مقدّمه، چه دخالت و خصوصیّتی دارد بلکه ملاک، «مقدّمیّت»- ذات مقدّمه- هست درحالی‌که ما به ایشان- مرحوم شیخ- پاسخ می‌دهیم که: قصد توصّل، چه مدخلیّتی دارد که شما آن را اعتبار کردید بلکه ملاک، «مقدّمیّت» هست و مقدّمیّت، هم با قصد توصّل موجود است و هم بدون قصد توصّل، وجود دارد.

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۳۳۲

و أمّا عدم اعتبار ترتّب ذى المقدّمة عليها فى وقوعها على صفة الوجوب، فلأنّه لا يكاد يعتبر فى الواجب إلا ما له دخل فى غرضه الدّاعى إلى إيجابه و الباعث على طلبه، و ليس الغرض من المقدّمة إلا حصول ما لولاه لما أمكن حصول ذى المقدّمة، ضرورة أنّه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتّب عليه من فائدته و أثره، و لا يترتّب على المقدّمة إلا ذلک، و لا تفاوت فيه بين ما يترتّب عليه الواجب، و ما لا يترتّب عليه أصلا، و أنّه لا محالة يترتّب عليهما، كما لا يخفى. و اما ترتّب الواجب، فلا يعقل أن يكون الغرض الدّاعى إلى إيجابها و الباعث على طلبها، فإنّه ليس بأثر تمام المقدّمات، فضلا عن إحداها فى غالب الواجبات فإنّ الواجب إلا ما قلّ فى الشّرعيّات و العرفيّات فعل اختيارى، يختار المكلّف تارة إتيانه بعد وجود تمام مقدّماته، و أخرى عدم إتيانه، فكيف يكون اختيار إتيانه غرضا من إيجاب كلّ واحدة من مقدّماته، مع عدم ترتّبه على تمامها [تامها] فضلا عن كلّ واحدة منها؟ [۱].

بحث ما با شیخ اعظم، پایان پذیرفت و ثابت کردیم که: ذات مقدّمه، وجوب غیری دارد و «قصد توصّل»، مدخلیّتی در آن ندارد.

مقدّمه موصله

«نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه اللّه»

[۱]- به لحاظ مفصّل بودن بحث ما با صاحب فصول، مجدّدا نظر ایشان را بیان می‌کنیم که: به عقیده ایشان، مقدّمه‌ای واجب است که دارای عنوان «ایصال» باشد یعنی خارجا بر آن، ذی المقدّمه مترتّب شود به نحوی که اگر مقدّمه‌ای اتیان شد، نمی‌توان گفت آن مقدّمه، واجب است بلکه باید تأمّل نمود که آیا ذی المقدّمه در خارج، واقع می‌شود یا نه اگر ذی المقدّمه، تحقّق پیدا

کرد، کشف از وجوب مقدّمه می‌کند و چنانچه واقع نشد، کاشف از عدم وجوب مقدمه هست فرضا اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلات را اتیان کردید، کشف می‌کنیم که آن وضو، واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدّمه، نماز اتیان نشد، کشف می‌نمائیم که آن وضو، واجب نبوده، بنابراین در وقوع مقدّمه،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۳۳

«علی صفهٔ الوجوب»، قیدی مطرح است که مربوط به قصد نمی‌باشد بلکه آن قید، عبارت از ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه هست و خلاصه، اینکه: به نظر ایشان «مقدّمه موصله»، واجب است.

سؤال: آیا بیان و نظر صاحب فصول، صحیح است یا نه؟

جواب: بیان ایشان مردود است منتها مصنّف، ابتدا خودشان دو دلیل بر بطلان کلام صاحب فصول، اقامه و سپس دلیل ایشان را بیان کرده و بعد از آن، جواب از دلیل صاحب فصول را ذکر کرده‌اند.

دلیل اوّل مصنّف بر بطلان کلام صاحب فصول: مقدّمه: «ابتداء باید ملاحظه نمود که غرض و هدف از ایجاب یک شیء[۴۵۳] چیست، به عبارت دیگر: باید توجّه نمود که چه امری سبب شده که نماز را واجب نمایند؟

بعد از دقّت درمی‌یابیم آن چیزی که بنا هست داعی بر ایجاب یکی شیء باشد، مسلّما فائده و خاصیّتی هست که در نفس آن شیء، وجود دارد فرضا اگر صلات را ایجاب کرده‌اند، داعی و محرّک بر ایجاب نماز، همان اثری هست که در نفس صلات، موجود است و معنا ندارد خاصیتی که در صوم هست، موجب وجوب نماز شود.

نتیجه: شیء واجب، بدون جهت وجوب پیدا نکرده بلکه به خاطر غرضی بوده و آن غرض هم مربوط به اثر و خاصیّتی هست که در نفس واجب بوده است.»

سؤال: خاصیّت و اثر واجب غیری- مقدّمه- چیست؟

جواب: اثری که بر مقدّمه و نصب سلّم، مترتّب می‌شود، این است که اگر انسان، نصب سلّم ننماید، قدرت بر «کون علی السّطح» و ذی المقدّمه پیدا نمی‌کند پس با نصب سلّم، تمکّن بر انجام ذی المقدّمه، حاصل می‌شود. در مقدّمات شرعی هم مطلب، چنین است که: مثلا مکلّف، بدون تحصیل طهارت، متمکّن از اتیان نماز صحیح نیست و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۳۴

خاصیّت مقدّمیّت وضو، این است که: با تحصیل آن، قدرت بر ایجاد نماز صحیح، حاصل می‌شود.

خلاصه: اثر مقدّمه، این است که انسان عاجز را قادر بر انجام ذی المقدّمه می‌نماید.

سؤال: خاصیّت و اثر مذکور در چه حالتی در مقدّمه، موجود است؟

جواب: در تمام حالات [۴۵۴]، اثر مزبور وجود دارد، خواه مکلّف به دنبال اتیان مقدّمه، ذی المقدّمه را ایجاد نماید یا اینکه اصلا آن را موجود نکند. فرضا به دنبال نصب سلّم، قدرت بر «کون علی السطح» تحقّق پیدا می‌کند خواه مکلّف از آن قدرت، استفاده کند خواه استفاده ننماید.

نتیجه: فائده و خاصیّت اتیان مقدّمه، اختصاص به‌صورت خاصّی ندارد بلکه آن اثر، پیوسته در مقدّمه، موجود است و ایجاب مقدّمه هم به همان منظور است پس باید مقدّمه، وجوب غیری داشته باشد.

اشکال: اثر و فائده مقدّمه، این است که به دنبال آن، ذی المقدّمه حاصل شود- شاید منظور صاحب فصول هم همین مطلب بوده.

جواب: در اغلب [۴۵۵] واجبات [۴۵۶] شرعی و عرفی با اتیان یک یا تمام مقدمات، اثری از نظر ترتّب ذی المقدّمه، بار نمی‌شود و آنچه که بعد از انجام تمام مقدّمات، مدخلیّت دارد، اراده فاعل هست یعنی: ممکن است او اراده انجام ذی المقدّمه را بنماید یا اینکه اصلا اراده اتیان آن را ننماید، مثلا کسی که مستطیع بوده، تمام مقدّمات سفر حج را فراهم نموده و وارد مکّه معظّمه شده،

مخیّر است که مناسک حج را انجام دهد[۴۵۷] یا اینکه از انجام آن،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۳۵

نعم فیما کان الواجب من الأفعال التّسبیبیّة و التولیدیّة، کان مترتّبا لا محالة علی تمام مقدّماته، لعدم تخلّف المعلول عن علته. و من هنا قد انقدح أنّ القول بالمقدّمة الموصلة، یستلزم إنکار وجوب المقدمة فی غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العلّة التّامّة فی خصوص الواجبات التّولیدیّة [۱].

خودداری کند و چنین نیست که با انجام تمام مقدّمات، مجبور به اتیان مناسک حج باشد و اراده او مدخلیّتی در آن نداشته باشد.
خلاصه: اثر و خاصیّت مقدّمه، محقّق شدن واجب و ذی المقدّمه نیست به عبارت دیگر: غرض اصلی از ایجاب مقدّمه، ترتب واجب نمی‌باشد.

[۱]- آری در تعداد قلیل و نادری از واجبات- افعال تولیدی ۴۵۸] و تسبیبی- به مجرّد اتیان جمیع مقدّمات- اتیان آخرین مقدّمه و آخرین جزء علت تامّه- قهرا ذی المقدّمه، موجود می‌شود[۴۵۹]. فرضا وقتی القاء حطب در آتش، تحقّق پیدا کرد، قهرا احراق محقّق می‌شود و چنین نیست که احراق هم نیاز به اراده مستقیم فاعل داشته باشد بنابراین تنها در افعال و واجبات تولیدی، خاصیّت اتیان مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه هست نه در تمام واجبات شرعی و عرفی.

تذکّر: با توضیحات اخیر، مشخّص شد که لازمه بیان صاحب فصول- پذیرش مقدّمه موصله- این است که: مقدّمات اغلب واجبات، خارج از دائره وجوب باشد و فقط مقدّمات ۴۶۰] واجبات تولیدی و تسبیبی که موصلیّت قهریّه دارند، واجب غیری باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۳۶

فإن قلت: ما من واجب إلا و له علّة تامّة؛ ضرورة استحالة وجود الممکن بدونها، فالتّخصیص بالواجبات التّولیدیّة بلا مخصص [۱].

قلت: نعم و إن استحال صدور الممکن بلا علّة، إلا أنّ مبادئ اختیار الفعل الاختیاری من أجزاء علّته، و هی لا تکاد تتّصف بالوجوب، لعدم کونها بالاختیار، و إلا لتسلسل، کما هو واضح لمن تأمّل [۲].

---

[۱]- اشکال: شما- مصنّف- بالاخره پذیرفتید که در واجبات تسبیبی، علّت تامّه، عنوان موصلیّت دارد ولی ایراد ما این است که: «شیء» هم یکی از مصادیق «ممکن» هست و هر ممکنی نیاز به علّت دارد. همان‌طور که وجود من و شما محتاج به علّت هست، افعال و اعمال ما هم از ممکنات و محتاج به علّت می‌باشد و شما- مصنّف- که علّت تامّه را از نظر کلام صاحب فصول پذیرفتید باید آن را در تمام موارد، قبول کنید. هر واجبی نیاز به علت تامّه دارد و هر فعلی، «ممکن» و محتاج به علّت هست پس چرا شما فرمودید: خصوص مقدّمات واجبات تسبیبی، وجوب غیری دارد؟ وجهی برای آن تخصیص، وجود ندارد.

[۲]- جواب: کلّی مطلب را قبول داریم که: هر ممکنی محتاج به علّت تامّه هست امّا در محلّ بحث و در اغلب واجبات- به استثنای واجبات تسبیبی- جزء اخیر علّت تامّه، نفس اراده مکلّف هست یعنی: او بعد از اتیان تمام مقدّمات باید اراده انجام ذی المقدّمه را بنماید و چنانچه آن را اراده نکند، ذی المقدّمه، حاصل نمی‌شود مثلا بعد از اتیان تمام مقدّمات نماز باید مکلّف، اراده صلات نماید و الا نماز، محقّق نمی‌شود پس در اغلب واجبات، اراده مکلّف، متمّم علّت تامّه هست به خلاف افعال و واجبات تولیدی که هنگامی که القاء حطب در آتش، محقّق شد، قهرا احراق، حاصل می‌شود، خواه مکلّف، اراده احراق نماید یا ننماید پس فرق بین واجبات تولیدی با سائر واجبات، این است که در اکثر افعال،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۳۷

اراده مکلّف، آخرین جزء علّت هست امّا در افعال تسبیبی اراده انسان، چنان مدخلیّتی ندارد.

سؤال: آیا مانعی دارد که اراده هم در ردیف سائر مقدّمات- مانند وضو و غسل- وجوب غیری داشته باشد؟

جواب: ایشان همان پاسخی را که در موارد مختلف، بیان کرده فعلا هم به ذکر آن پرداخته‌اند که:

اراده، دارای مبادی و مقدّماتی هست که نمی‌توان گفت آن مبادی، اختیاری هستند و لذا وجوب غیری هم به آن، تعلّق نمی‌گیرد زیرا اگر بنا باشد مبادی اراده، اختیاری باشد، نقل کلام در آن مبادی می‌شود که آیا مسبوق به اراده هست یا نه؟ اگر مسبوق به اراده باشد، نقل کلام در آن اراده، می‌شود و در نتیجه، مستلزم تسلسل می‌گردد لذا برای اینکه گرفتار تسلسل نشویم، می‌گوئیم: مبادی اراده، اختیاری نیست و به همین علّت نمی‌توان برای اراده در ردیف سائر مقدمات، وجوب غیری، ثابت نمود زیرا واجب، خواه نفسی باشد یا غیری باید از امور اختیاری باشد و همان‌طوری که امر غیر اختیاری نمی‌تواند متعلّق وجوب نفسی، واقع شود، نمی‌تواند متعلّق وجوب غیری هم قرار گیرد[۴۶۱].

خلاصه بیان مصنّف در جواب از صاحب فصول: فائده مقدّمیّت، قدرت بر اتیان ذی المقدّمه هست یعنی: انسان همیشه به دنبال اتیان مقدّمه، قدرت بر انجام ذی المقدّمه پیدا می‌کند، خواه ذی المقدّمه برآن مترتب شود یا نشود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۳۸

و لأنّه ۴۶۲] لو کان معتبرا فیه التّرتّب، لما کان الطّلب یسقط بمجرّد الإتیان بها، من دون انتظار لترتّب الواجب علیها، بحیث لا یبقی فی البین إلا طلبه و إیجابه، کما إذا لم تکن هذه بمقدّمهٔ، أو کانت حاصلهٔ من الأول قبل إیجابه، مع أن الطّلب لا یکاد یسقط إلا بالموافقهٔ، أو بالعصیان و المخالفهٔ، أو بارتفاع موضوع التکلیف، کما فی سقوط الأمر بالکفن أو الدفن، بسبب غرق المیّت احیانا أو حرقه، و لا یکون الإتیان بها بالضّرورهٔ من هذه الأمور غیر الموافقهٔ [۱].

---

[۱]- دلیل دوّم مصنّف بر بطلان کلام صاحب فصول: سؤال اوّل: اگر مکلّف، مقدّمه را اتیان- و فرضا نصب سلّم نمود- لکن هنوز ذی المقدّمه را ایجاد نکرده، در این صورت آیا وجوب غیری مقدّمه، ساقط شده یا نه؟

جواب: از نظر مقدّمه، و تحقّق نصب سلّم، هیچ‌گونه نقصی وجود ندارد و بدون تردید، تکلیف متعلّق به مقدّمه، ساقط و وجوب غیری، منتفی شده و غیر از تکلیف به ذی المقدّمه، وجوب دیگری وجود ندارد. اگر مقدّمه، قبل از امر مولا نسبت به ذی المقدّمه- کون علی السّطح- حاصل شده بود، وجوب غیری در آن مورد، مطرح نبود اکنون هم که مکلّف، نصب سلّم نموده، وجوب غیری مقدّمه، ساقط شده و چنانچه اصلا نصب سلّم، مقدمیّتی برای ذی المقدّمه نمی‌داشت، غیر از وجوب مربوط به ذی المقدّمه، تکلیف دیگری مطرح نبود پس اکنون هم که مکلّف، مقدّمه را اتیان نموده، غیر از وجوب ذی المقدّمه، طلب و تکلیف دیگری وجود ندارد.

خلاصه: به مجرّد اتیان مقدّمه، مسلّما وجوب غیری آن، ساقط می‌شود امّا طبق نظر صاحب فصول نباید آن وجوب ساقط گردد[۴۶۳].

سؤال دوّم: علّت سقوط وجوب غیری مقدّمه چیست؟

جواب: سقوط تکلیف به یکی از این سه طریق ممکن است که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۳۹

إن قلت: کما یسقط الأمر بتلک الأمور، کذلک یسقط بما لیس بالمأمور به فیما یحصل به الغرض منه، کسقوطه فی التّوصّلیّات بفعل الغیر، أو المحرّمات [۱].

۱- گاهی علّت سقوط تکلیف، اتیان مأمور به و موافقت با آن هست.

۲- ممکن است علّت سقوط تکلیف، عصیان مکلّف، نسبت به آن باشد مثلا اگر کسی از زوال شمس تا غروب آفتاب، نماز ظهر را نخواند، تکلیف ادائی او نسبت به نماز ظهر، ساقط می‌شود البتّه بدیهی هست که وظیفه او نسبت به قضاء نماز، تکلیف دیگری می‌باشد.

۳- گاهی علّت سقوط تکلیف، منتفی شدن موضوع آن می‌باشد مثلا انسان، مکلّف به تجهیز، کفن و دفن میّت مسلمان هست حال اگر قبل از تجهیز، آن میّت، طعمه حریق و مبدّل به خاکستر شد و یا اینکه بر اثر سیل، ناپدید گردید و مأیوس از دسترسی به آن شدیم، در فرض مذکور چون موضوع تکلیف، منتفی شده، تکلیف انسان هم ساقط می‌گردد.

سؤال سوّم: علّت سقوط تکلیف در محلّ بحث- اتیان مقدّمه و نصب سلّم- چیست؟

جواب: مسلّما علّت سقوط تکلیف به خاطر عصیان یا منتفی شدن موضوع تکلیف نیست زیرا عبد، با آن مقدّمه، مخالفتی ننموده و همچنین موضوع آن تکلیف، منتفی نشده بلکه باید گفت علّت سقوط تکلیف، موافقت با آن هست زیرا عبد، آن را اتیان و سلّم را نصب نموده پس نتیجه می‌گیریم که: وجوب غیری، مربوط به نصب سلّم و ذات مقدّمه هست، ترتّب و انجام ذی المقدّمه، مدخلیّتی در وجوب غیری آن نداشته و این مطلب، همان دلیل دوّم مصنّف در برابر صاحب فصول است که فرموده مقدّمه موصله واجب است.

[۱]- اشکال: راه‌های سقوط تکلیف، منحصر به سه طریق مذکور نیست بلکه راه چهارمی هم برای آن مطرح است که: اگر در موردی، هدف از تکلیف، تحقّق پیدا کرد امّا حصول غرض، ارتباطی به فعل مکلّف نداشت، آن تکلیف ساقط می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۴۰

قلت: نعم، و لکن لا- محیص عن أن یکون ما یحصل به الغرض، من الفعل الاختیاری للمکلّف متعلّقا للطّلب فیما لم یکن فیه مانع، و هو کونه بالفعل محرّما، ضرورهٔ أنّه لا یکون بینهما تفاوت أصلا، فکیف یکون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر؟ [۱].

مثال: لباس مصلّی باید طاهر باشد حال اگر در موردی، لباس نمازگزار، غیر طاهر بود، لازم است که غسل ثوب، محقّق شود چنانچه تطهیر لباس به وسیله فعل شخص دیگری حاصل شود، وظیفه مکلّف، نسبت به غسل ثوب، ساقط می‌شود[۴۶۴] و حتّی اگر غرض از یک تکلیف وجوبی به وسیله فعل محرّمی، حاصل شود، تکلیف ساقط می‌گردد مثلا- اگر برای انقاذ غریقی ۴۶۵] دو راه- طریق حلال و طریق حرام، مانند عبور از ملک غیر بدون رضایت او- وجود داشت امّا مکلّفی عمدا از طریق حرام، عبور کرد در این صورت، وجوب غیری متعلّق به مقدّمه، ساقط می‌شود لکن سقوطش به وسیله فعل محرّمی بوده ۴۶۶] بنابراین، ممکن است بگوئیم محلّ بحث هم از این قبیل است که: وقتی مقدّمه و نصب سلّم، تحقّق پیدا کرد- در زمانی که ذی المقدّمه، حاصل نشده- چون هدف از واجب غیری، محقّق شده، لذا وجوب غیری مقدّمه، ساقط می‌شود.

[۱]- جواب: راه اخیر- طریق چهارم سقوط تکلیف- مورد قبول ما هست امّا فائده‌ای برای محلّ بحث ما ندارد.

بیان ذلک: در محلّ بحث، بین (مسأله نصب سلّم) و (مسأله فعل غیر و فعل محرّم)، تفاوتی هست: در موردی که شخص دیگری لباس شما- مصلی- را تطهیر می‌کند، معقول نیست و معنا ندارد که فعل غیر، متعلّق تکلیف شما قرار گیرد- یعنی شما موظّف باشید که لباستان را دیگری غسل نماید- به عبارت دیگر: صحیح نیست که شارع مقدّس بفرماید:

بر شما واجب است که شخص دیگری لباستان را تطهیر نماید بلکه بر خود

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۴۱

و قد استدلّ صاحب الفصول علی ما ذهب إلیه بوجوه، حیث قال بعد بیان أنّ التّوصّل بها إلی الواجب، من قبیل شرط الوجود لها لا من قبیل شرط الوجوب، ما هذا لفظه: «و الذی یدلّک علی هذا- یعنی الاشتراط بالتّوصّل- أنّ وجوب المقدّمهٔ لمّا کان من باب

الملازمة العقليّة، فالعقل لا يدلّ عليه زائدا على القدر المذكور [١].

مصلّی، واجب است که لباسش را غسل نماید بنابراین، صحیح نیست فعل غیر، متعلّق تکلیف قرار گیرد و همچنین در موردی که انقاذ غریق، دارای دو طریق- حلال و حرام- هست آن طریق حرام و فعل محرّم درعین‌حال که غرض از واجب غیری را تأمین می‌کند، به خاطر وجود مانع- حرمت- نمی‌شود وجوب غیری داشته باشد.

در محلّ بحث، نصب سلّم که فعل اختیاری مکلّف هست- نه فعل غیر- و ابتلاء به مانع ۴۶۷] ندارد و غرض از واجب غیری را تأمین می‌کند، چرا وجوب غیری نداشته باشد لذا باید بگوئیم: دارای وجوب غیری هست و اتیان آن، مسقط وجوب غیری می‌باشد[۴۶۸].

نتیجه: اتیان مقدّمه و نصب سلّم، خواه موصله باشد یا غیر موصله، محصّل غرض هست و نمی‌توان گفت مقدّمه موصله، متعلّق طلب و دارای وجوب غیری هست امّا غیر موصله، فاقد وجوب غیری می‌باشد.

تذکّر: مصنّف دو دلیل در برابر بیان صاحب فصول، اقامه و کلام ایشان را رد نمودند.

ادلّه صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدّمه موصله

اشاره

[۱]- صاحب فصول رحمه اللّه ابتدا، این مطلب را بیان کرده‌اند که: عنوان موصلیّت از قبیل شرط وجود هست و باید تحصیل شود مثلاً: «الواجب نصب السّلّم بضميمة كونه موصلا الى الكون على السّطح»، نه اینکه از قبیل شرط وجوب باشد به عبارت دیگر: موصلیّت، مانند طهارت برای نماز هست که بر مکلّف، لازم است آن را تحصیل نماید و مانند

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۴۲

و أيضا لا يأبى العقل أن يقول الآمر الحكيم: أريد الحجّ، و أريد المسير الذى يتوصّل به إلى فعل الواجب، دون ما لم يتوصّل به إليه، بل الضّرورة قاضية بجواز تصريح الآمر بمثل ذلك، كما أنّها قاضية بقبح التّصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقا، أو على تقدير التّوصّل بها إليه، و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه و وجوب مقدّماته على تقدير عدم التّوصّل بها إليه [١].

استطاعت ۴۶۹]، نسبت به حج نیست.

صاحب فصول بعد از بیان این مطلب به ذکر سه دلیل بر مدّعای خود پرداخته‌اند که:

۱- اساس بحث ما در مقدّمه واجب، ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه هست و حاکم به آن ملازمه، عقل هست و عقل حکم به وجوب غیری مطلق مقدّمه نمی‌کند بلکه از دید عقل، حکم به ملازمه، بین وجوب مقدّمه و ذی المقدّمه، مربوط به خصوص مقدمات موصله هست.

خلاصه: عقلی که حاکم به ملازمه هست فقط مقدّمه موصله را طرف ملازمه می‌داند و مقدّمه غیر موصله را خارج از طرف ملازمه عقلی می‌داند.

[۱]- ۲: عقل، تجویز می‌کند که: مولای حکیم می‌تواند تصریح کند که: ذی المقدّمه و «کون علی السّطح» مطلوب من هست و همچنین آن مقدّمه و نصب سلّمی مطلوبیّت دارد که به دنبالش ذی المقدّمه محقّق شود و همچنین اگر از آن مولا- سؤال شود که اگر به دنبال نصب سلّم، «کون علی السّطح» واقع نشد، آیا آن مقدّمه، مطلوب شما هست یا نه، او می‌تواند بگوید چنان مقدّمه‌ای از نظر من مطلوبیّت ۴۷۰] ندارد[۴۷۱].

سؤال: اگر مطلق مقدّمه، واجب باشد، آیا صحیح است که مولای حکیم چنان

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۴۳

و أیضا حیث أنّ المطلوب بالمقدّمة مجرّد التّوصّل بها إلی الواجب و حصوله، فلا جرم یکون التّوصّل بها إلیه و حصوله معتبرا فی مطلوبیّتها، فلا تکون مطلوبة إذا انفکّت عنه، و صریح الوجدان قاض بأنّ من یرید شیئا بمجرّد حصول شیء آخر، لا یریده إذا وقع مجرّدا عنه، و یلزم منه أن یکون وقوعه علی وجه المطلوب منوطا بحصوله».

انتهی موضع الحاجة من کلامه، زید فی علوّ مقامه [۱].

تصریحی نماید؟

جواب: نه تنها عقل، چنان تصریحی را تجویز، می‌نماید بلکه بداهت و ضرورت عرفی حکم به جواز آن می‌نماید که: مولا می‌تواند بین مقدمات، تفکیک قائل شود و بگوید مقدّمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیّتی ندارد.

البتّه ضرورت عرفیّه، نسبت به این مطلب هم حکمی دارد که: قبیح است مولای حکیم، تصریح و بیان نماید که مثلا «کون علی السّطح» مطلوب من است امّا هیچ‌کدام از مقدمات آن، مطلوبیّتی ندارد و از این مطلب قبیح‌تر، اینکه بگوید: مقدّمه موصله، مطلوب من نیست امّا غیر موصله برای من مطلوب است.

نتیجه: جواز تصریح و قبح تصریح به نحو مذکور، دلیل و اماره‌ای بر این است که بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدمه برفرض عدم توصّل، ملازمه نیست.

[۱]- ۳: دلیل دیگر صاحب فصول مراجعه به وجدان هست که: آیا اگر شیء برای خاطر غایتی، مورد طلب و اراده، واقع شد و تحقّق هم پیدا کرد امّا آن هدف برآن، مترتّب نشد، باز هم آن شیء، مورد طلب و علاقه انسان هست یا نه؟

خیر، ذات مقدّمه و نصب سلّم برای مولا- مطلوبیّتی ۴۷۲] ندارد بلکه اراده متعلّق به نصب سلّم برای غایت و «کون علی السّطح» می‌باشد و چنانچه آن هدف بر مقدّمه، مترتّب نشود، وجود و عدم مقدّمه از نظر مولا مساوی هست لذا می‌گوئیم: اگر مقدّمه و نصب سلّم به منظور حصول غایتی، متعلّق اراده، واقع شد، وجود آن غایت در مراد مولا مدخلیّت

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۴۴

و قد عرفت بما لا مزید علیه، أنّ العقل الحاکم بالملازمة دلّ علی وجوب مطلق المقدّمة، لا خصوص ما إذا ترتّب علیها الواجب، فیما لم یکن هناک مانع عن وجوبه، کما إذا کان بعض مصادیقه محکوما فعلا بالحرمة، لثبوت مناط الوجوب حینئذ فی مطلقها، و عدم اختصاصه بالمقیّد بذلک منها [۱].

دارد و ذات مقدّمه، مطلوب او نبوده بلکه مقدّمه‌ای مطلوب است که به دنبالش ذی المقدّمه، تحقق پیدا کند و این مسئله، یک امر وجدانی می‌باشد.

پاسخ مصنّف، نسبت به ادلّه صاحب فصول ۴۷۳]

«بطلان دلیل اوّل»

[۱]- خلاصه دلیل اوّل: عقلی که حاکم به ملازمه هست فقط مقدّمه موصله را طرف ملازمه می‌داند و غیر موصله را خارج از جانب ملازمه می‌شمارد.

پاسخ دلیل اوّل: مناط حکم عقل، مجرّد مقدّمیّت است یعنی: اگر مقدّمه موجود نشود، امکان ندارد که ذی المقدّمه، تحقّق پیدا کند و ملاک مذکور در تمام مقدّمات، اعمّ از موصله و غیر موصله، تحقّق دارد لذا از نظر عقل، وجوب غیری، عارض تمام مقدّمات

می‌شود.

البتّه گاهی بعضی از مقدّمات، مبتلا و گرفتار مانع هستند و لذا نمی‌توانند وجوب غیری پیدا کنند.

مثال: در موردی که انقاذ غریق ۴۷۴]، دارای دو طریق- راه حلال و طریق حرام، یعنی:

عبور از ملک غیر، بـدون رضایت او- باشـد، آن طریق حرام، درعین‌حال که دارای ملاک مقدّمیّت هست امّا به خاطر ابتلاء به مانع- حرمت- نمی‌تواند متّصف به وجوب غیری

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۴۵

و قد انقدح منه، أنّه لیس للآمر الحکیم الغیر المجازف بالقول ذلک التّصریح، و أنّ دعوی أنّ الضّرورهٔ قاضیهٔ بجوازه مجازفهٔ، کیف یکون ذا مع ثبوت الملاـک فی الصّورتین بلا تفاوت أصـلا؟ کما عرفت. نعم إنما یکون التّفاوت بینهما فی حصول المطلوب النّفسی فی إحـداهما، و عـدم حصوله فی الأـخری، من دون دخـل لها فی ذلک أصـلا، بل کان بحسن اختیار المکلّف و سوء اختیاره، و جاز للآمر أن یصـرّح بحصول هذا المطلوب فی إحداهما، و عدم حصوله فی الأخری، بل من حیث أنّ الملحوظ بالذّات هو هذا المطلوب، و إنّمـا کـان الواجب الغیری ملحوظـا إجمالاـ بتبعه، کمـا یـأتی أن وجوب المقدّمـهٔ علی الملازمـهٔ تبعیّ، جاز فی صورهٔ عـدم حصول المطلوب النّفسی التّصریح بعدم حصول المطلوب أصلا؛ لعدم الالتفات إلی ما حصل من المقدمهٔ، فضلا عن کونها مطلوبهٔ، کما جاز التّصریح بحصول الغیری مع عدم فائدته لو التفت الیها، کما لا یخفی، فافهم [۱].

شود[۴۷۵] امّا در مواردی که مانعی وجود ندارد و حرمت فعلیّه‌ای نسبت به مقدّمه تحقّق ندارد- مانند مقدّمه غیر موصله ۴۷۶]- چرا متّصـف به وجوب غیری نشود؟ به عبـارت دیگر: وقـتی مقتضـی در آن، موجود است و مـانعی هم مطرح نیست، نمی‌توان گفت بین مقدّمه موصله و غیر موصله، تفاوتی وجود دارد و مقدّمه غیر موصله، وجوب مقدّمی ندارد.

خلاصه: چون‌که از نظر عقل، ملاک و مناط در هر دو قسم مقـدّمه، موجود است و فرقی بین آن دو، وجود نـدارد، هر دو متّصف به وجوب غیری هستند.

بطلان دلیل دوّم صاحب فصول رحمه اللّه

[۱]- خلاصه دلیل دوّم: برای مولای حکیم، جائز است که تصریح کند: مقدّمه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۴۶

غیر موصـله، مطلوب من نیست و همچنین قبیح است که او تصـریح نماید: ذی المقدّمه، مطلوب من می‌باشد امّا هیچ‌یک از مقدّمات آن، مطلوبیّتی ندارد و ...

پاسـخ دلیل دوّم: از جواب ۴۷۷] ما نسبت به دلیل اوّل برای شـما مشـخّص شد که: اگر مولا، حکیم باشد، اهل گزاف‌گوئی نباشد و بخواهـد بر مبنای حکمت سـخن بگویـد، حق ندارد که مقدّمه غیر موصـله را از دائره مطلوبیّت، خارج و تصـریح کند که مقدّمه غیر موصـله، وجوب غیری ندارد[۴۷۸]. و علّتش این است که: عنـوان موصـلیّت و غیر موصـلیّت، وصف مقـدّمه نیست و ارتبـاطی به آن ندارد و نمی‌توان گفت «مقدّمه»، موصله و غیر موصله هست و آن صفتی را که صاحب فصول برای مقدّمه عنوان کرده، موجب شده به ذهن انسان، خطور کند که مقدّمه بر دو قسم هست و کأنّ غیر موصله، مرتکب جرمی شده که عنوان ایصال بر آن، مترتّب نیست.

سؤال: معنای مقدّمه موصله و غیر موصله چیست؟

جـواب: مقـدّمه موصـله، آن است که در دنبـالش ذی المقـدّمه، واقـع شود امّـا بایـد توجّه نمود که چه کسـی ذی المقـدّمه را ایجـاد می‌کند؟

بـدیهی است که مکلّف، آن را اتیان می‌نماید و علتش این است که او عبد مطیعی بوده و بررسـی کرده که اگر بعد از انجام مقدّمه، ذی المقـدّمه را اتیان نکنـد، موجب مخالفت با مولا و اسـتحقاق عقوبت می‌شود لـذا آن را اتیان نموده، امّا شـما بعد از انجام مقدّمه، صفتی به نام

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۴۷

«موصـله» برای آن مقدّمه ترتیب دادید درحالی‌که عنوان مذکور، حقیقتا ارتباطی به مقدّمه ندارد بلکه مربوط به حسن اختیار مکلّف می‌باشد.

البته همین نکته در مقـدّمه غیر موصله هم موجـود است که: موصـله نبودن، ارتبـاطی به مقـدّمه نـدارد بلکه مربوط به مکلّف هست، چون او خوفی از اسـتحقاق عقوبت نداشـته و روح اطـاعت در او قوی نبوده، ذی المقـدّمه را اتیان نکرده و در نتیجه شـما عنوان «غیر موصله» را برای آن مقدّمه انتخاب کردید درحالی‌که نقصی در مقدّمه نبوده و هرچه هست، مربوط به سوء اختیار مکلّف می‌باشد.

نتیجه: عنوان موصـلیّت و عـدم موصـلیّت، ارتبـاطی به مقـدّمه و مقـدمیّت نـدارد بلکه نصب سـلّم در هر دو صورت یکسان و مساوی هست.

با توجّه به نکته مـذکور، چگونه مولای حکیم می‌توانـد چنان تفکیکی بین اقسام مقـدّمه قائل شود و بگویـد مقدّمه غیر موصـله برای من مطلوبیّتی ندارد. آیا در نصب سـلّم، نقصی وجود دارد که در یک صورت، مطلوب غیری مولا باشد و در صورت دیگر، مطلوب او نباشد؟

خلاصه: مولای حکیم غیر مجازف نمی‌تواند چنان تفکیکی قائل شود.

آری مولا در مورد مقدّمه غیر موصله می‌تواند چنین تصریحی به عبد نماید که: به هدف اصلی و مطلوب نفسی که فرضا «کون علی السّـطح» بود، نرسـیدی لکن این مطلب، ارتباطی به بحث ما ندارد و صحبت ما درباره مطلوب و واجب نفسی نمی‌باشد بلکه بحث ما درباره مقدّمه و واجب غیری هست.

تذکّر: از یک جهت می‌توان با صاحب فصول، مماشات نمود که برای بیان آن به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم:

مقدّمه: در مباحث آینده خواهیم گفت که واجب، دارای اقسامی هست:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۴۸

الف: واجب تبعی. ب: واجب اصلی.

واجب اصلی [۴۷۹]: آن است که مولاـ آن را مـورد التفـات قرار داده، به خصوصـیّاتی که دخـالت در وجوب و مطلوبیّت آن داشـته، توجّه نموده و در نتیجه، طلب و اراده مستقل به آن متعلّق نموده.

واجب تبعی: آن است که نفس شـیء اصـلا مورد توجّه مولا قرار نگرفته اما در عین حال که التفاتی به آن نشده، مولا چیزی را اراده کرده کـه لازمه تعلّق اراده به آن چیز، این است که آن شـیء- غیر ملحـوظ- هم مراد باشـد یعنی اراده اجمـالی و تبعی به آن تعلّق گرفته.

مثال: مولا «کون علی السّطح» را واجب نموده بدون اینکه توجّهی به مقدّمه آن داشته باشد و معنای عدم التفات به مقدّمه، این نیست که اصـلا خـارج از اراده مولاـ باشـد بلکه اراده او به آن، تعلّق گرفته، منتهـا اراده تبعی که مبـادی آن به نحو تفصـیل حاصـل نشـده. بنـابراین، معنـای واجب تبعی، چنین است که اگر مولا توجّهی به آن می‌نمود، تصـریح به وجوبش می‌کرد امّا فعلا هم که توجّهی به آن ننموده، عقل، حکم به وجوب آن می‌کند و این مطلب در تمام واجبات غیری، صادق است.

بـا تـوجّه به مقـدّمه مـذکور، نـتیجه می‌گیریم که: واجب غیری و مقـدّمی، دارای دو عنـوان می‌باشـد: الف: واجب غیری. ب: واجب تبعی- که مورد التفات مولا نیست لکن در حقیقت، اتّصاف به وجوب دارد.

طبق مبنا و بیان مذکور می‌توان با صاحب فصول، مماشات کرد و چنین گفت که: اگر مولا صحنه خارج را بررسی کرد و دید ذی المقدّمه، وجود خارجی پیدا نکرده، می‌تواند تصریح نماید که: اصلا مطلوب من در خارج، محقّق نشده زیرا آنچه که مطلوب نفسی او

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۴۹

إن قلت: لعلّ التّفاوت بینهما فی صحّة اتّصاف إحداهما بعنوان الموصلیّة دون الأخری، أوجب التفاوت بینهما فی المطلوبیة و عدمها، و جواز التّصریح بهما، و إن لم یکن بینهما تفاوت فی الأثر، کما مرّ [۱].

بوده، وجود پیدا نکرده و مطلوب غیری او هم گرچه در خارج، واقع شده لکن اصلا مورد التفات او نبوده و لذا به خاطر عدم توجّه او به اصل مقدّمه، می‌تواند تصریح نماید که: اصلا مطلوب من در خارج، واقع نشده پس با فرض تبعیّت، چنان تصریحی از ناحیه مولا جائز است امّا فائده‌ای ندارد[۴۸۰].

قوله: «کما جاز التّصریح بحصول الغیری مع عدم فائدته لو التفت الیها کما لا یخفی فافهم [۴۸۱].»

اگر مولا به مقدّمه، توجّه و مشاهده نمود که حاصل شده امّا ذی المقدّمه تحقّق پیدا نکرده، می‌تواند تصریح نماید مطلوب غیری من حاصل شده البته فائده‌ای بر آن، مترتّب نیست.

[۱]- اشکال: بالاخره مقدّمه بر دو قسم- موصله و غیر موصله- هست و شاید آن دو قسم از نظر مولا متفاوت باشد.

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۵۰

قلت: إنّما یوجب ذلک تفاوتا فیهما، لو کان ذلک لأجل تفاوت فی ناحیة المقدّمة، لا فیما إذا لم یکن فی ناحیتها أصلا- کما هاهنا- ضرورة[۴۸۲] أنّ الموصلیّة إنّما تنتزع من وجود الواجب، و ترتّبه علیها من دون اختلاف فی ناحیتها، و کونها فی کلا الصّورتین علی نحو واحد و خصوصیة واحدة، ضرورة أنّ الإتیان بالواجب بعد الإتیان بها بالاختیار تارة، و عدم الإتیان به کذلک أخری، لا یوجب تفاوتا فیها، کما لا یخفی [۱].

به عبارت دیگر: شاید تفاوت بین دو قسم مقدّمه در این جهت که صحیح است یکی از آن‌ها اتّصاف به موصلیّت پیدا کند و دیگری نتواند متّصف به عنوان موصلیّت شود، سبب شده که مولا بگوید: مقدّمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیّتی ندارد گرچه در نتیجه مقدّمیّت هم حق با شما هست- فرقی بین آن دو قسم نیست- لکن نفس عنوان موصلیّت و غیر موصلیّت از نظر مطلوبیّت و عدم مطلوبیّت، موجب تفاوت است.

[۱]- جواب: اگر مقدّمه بر دو قسم- موصله و غیر موصله- باشد، عنوان موصلیّت و غیر موصلیّت، موجب تفاوت در مطلوبیّت و عدم مطلوبیّت می‌شود لکن به عقیده ما هیچ‌گونه تفاوتی در ناحیه مقدّمه، وجود ندارد و موصلیّت و غیر موصلیّت، مربوط به حسن و سوء اختیار مکلّف است و ارتباطی به مقدّمه ندارد.

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۵۱

و أمّا ما أفاده قدّس سرّه من أنّ مطلوبیّة المقدّمة حیث کانت لمجرّد التّوصّل بها، فلا جرم یکون التّوصّل بها إلی الواجب معتبرا فیها.

ففیه: إنّه إنّما کانت مطلوبیّتها لأجل عدم التّمکن من التّوصّل بدونها، لا لأجل التّوصّل بها، لما عرفت من أنّه لیس من آثارها، بل مما یترتّب علیها أحیانا بالاختیار بمقدّمات أخری، و هی مبادئ اختیاره، و لا یکاد یکون مثل ذا غایة لمطلوبیّتها و داعیا إلی إیجابها [۱].

بطلان دلیل سوّم صاحب فصول رحمه اللّه

[۱]- دلیل سوّم: مطلوبیّت مقدّمه، غیری و برای توصّل به ذی المقدّمه هست پس می‌توان چنین گفت که: غایت و نتیجه مطلوبیّت مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه بر مقدّمه می‌باشد و صاحب فصول به دنبال آن صغرا، ضابطه‌ای بیان کرده‌اند که: نفس تحقّق غایت در مطلوبیّت، مدخلیّت دارد و اگر شیء برای غایتی واجب شد، معنایش این است که آن شیء به تنهائی وجوب و مطلوبیّت ندارد بلکه وجود آن غایت به‌صورت قید و شرط در دائره مطلوبیّت، دخیل است و اگر از ما سؤال کنند چه چیز، مطلوب هست، نمی‌توانیم آن شیء را خالیا عن الغایهٔ به‌عنوان مطلوبیّت، بیان کنیم بلکه باید بگوئیم آن شیء مقیّد به ترتّب غایت، مطلوبیّت دارد پس نتیجه می گیریم:

ذات مقدّمه، مطلوبیّت ندارد بلکه آن غایت، ترتّب ذی المقدّمه هست و ترتّب آن در مطلوبیّت، دخیل است لذا به‌صورت قید در دائره مطلوبیّت، وارد می‌شود یعنی باید بگوئید مطلوب غیری: عبارهٔ عن المقدّمهٔ المقیّدهٔ بترتّب ذی المقدّمهٔ علیها.

پاسخ دلیل سوّم: مصنّف رحمه اللّه دو جواب از استدلال صاحب فصول، بیان کرده‌اند، گرچه ظاهر عبارت ایشان، چندان ظهوری در بیان و ارائه دو پاسخ ندارد امّا چنانچه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۵۲

دقّت کنیم، مشخّص می‌شود که ایشان ابتداء، صغرا را منع نموده و در جواب دوّم به منع کبرا پرداخته‌اند.

الف: منع صغرا: اصلا قبول نداریم که مقدّمه برای توصّل به ذی المقدّمه، واجب شده باشد و در دلیل اوّلی که خودمان، علیه صاحب فصول، اقامه نموده، بیان کردیم که: هر واجبی باید برای اثر و فائده‌ای که بر خودش مترتّب می‌شود، واجب باشد[۴۸۳].

شما وجدانا ملاحظه کنید که چه اثری بر وجوب مقدّمه، مترتّب هست؟

اثر وجوب مقدّمه، تحقّق ذی المقدّمه نیست بلکه اثر و فائده‌اش این است که مکلّف بعد از تحقّق مقدّمه می‌تواند ذی المقدّمه را اتیان نماید و به تعبیر علمی، شما به وسیله مقدّمه، «تمکّن» از ایجاد ذی المقدّمه، پیدا می کنید[۴۸۴]، فرضا اگر انسان، نصب سلّم ننماید، قدرت بر «کون علی السّطح» پیدا نمی کند و همچنین اگر مکلّف، طهارت را تحصیل ننماید، متمکّن از اتیان نماز صحیح نمی‌شود.

خلاصه: شما- صاحب فصول- نباید بگوئید مقدّمه برای «توصّل»، واجب شده بلکه باید گفت مقدّمه برای تمکّن از توصّل، واجب گشته و بین آن دو، کاملا تفاوت است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۵۳

و صریح الوجدان إنّما یقضی بأنّ ما أرید لأجل غایهٔ، و تجرّد عن الغایهٔ بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فی حصولها[۴۸۵]، یقع علی ما هو علیه من المطلوبیّهٔ الغیریّهٔ، کیف؟ و إلا[۴۸۶] یلزم أن یکون وجودها من قیوده، و مقدّمهٔ لوقوعه علی نحو یکون الملازمهٔ بین وجوبه بذاک النّحو و وجوبها. و هو کما تری ۴۸۷]، ضرورهٔ أنّ الغایهٔ لا تکاد تکون قیدا لذی الغایهٔ بحیث کان تخلّفها موجبا لعدم وقوع ذی الغایهٔ علی ما هو علیه من المطلوبیّهٔ الغیریّهٔ، و إلا یلزم أن تکون مطلوبهٔ بطلبه کسائر قیوده، فلا یکون وقوعه علی هذه الصّفهٔ منوطا بحصولها، کما أفاده [۱].

---

[۱]- ب: منع کبرا: بحث قبلی مصنّف، با صاحب فصول رحمهما اللّه در رابطه با منع صغرا بود یعنی: قبول نداریم که غایت از ایجاب مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه باشد امّا بحث فعلی ایشان این است که: می‌پذیریم که غایت، توصّل باشد لکن شما- صاحب فصول- چه استفاده‌ای از آن می‌نمائید؟

آیا مقصودتان این است که اگر شیء به خاطر غایتی واجب شد، وجود آن غایت هم به نحو قیدیّت در واجب، اخذ می‌شود، یعنی

اگر مقدّمه‌ای به خاطر ترتّب ذی المقدّمه، واجب شد، معنایش این است که: مقدّمه به تنهائی واجب نیست بلکه مقدّمه مقیّد به ترتّب

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۵۴

ذی المقدّمه، وجوب دارد؟

پاسخ ما- مصنّف- این است که چه دلیلی بر آن، وجود دارد، آنچه که روی تسلّم، ثابت می‌باشد، عبارت از این است که: «المقدّمة صارت واجبة» و غایت وجوبش هم بنا بر قول شما ترتّب ذی المقدّمه هست، امّا چرا ترتّب ذی المقدّمه در ردیف نفس مقدّمه، مدخلیّت در واجب داشته باشد به نحوی که واجب مقدّمی، مقیّد شود و بگوئید «لیست المقدّمة بذاتها واجبة» بلکه مقدّمه مقیّد به ترتّب ذی المقدّمه، واجب است.- چه دلیلی برآن دارید؟

اگر «ترتّب» عنوان غائیت، پیدا کرد چه ملازمه‌ای هست بین اینکه غایت باشد و بین اینکه در واجب، مدخلیّت داشته باشد، یعنی واجب، مقیّد باشد، مانند صلات که مقیّد به طهارت هست- در محلّ بحث هم مقدّمه، مقیّد به ترتّب ذی المقدّمه باشد و به آن مقیّد، وجوب غیری تعلّق گرفته باشد.

مصنّف رحمه اللّه: علاوه بر اینکه بین آن دو، ملازمه‌ای نیست، اصلا چنان مطلبی، غیرممکن و مستحیل است و علّتش این است که: اگر ترتّب ذی المقدّمه به‌عنوان غایت و قیدیّت در وجوب مقدّمه، مدخلیّت داشته باشد به نحوی که اگر از شما سؤال کنند واجب غیری کدام است، جواب می‌دهید که: مقدّمه به قید ترتّب و به قید تحقّق ذی المقدّمه، واجب است. و نتیجه بیان مذکور، این است که نفس تحقّق ذی المقدّمه به‌عنوان قید واجب غیری، وجوب غیری پیدا کند یعنی همان‌طور که نصب سلّم، وجوب غیری دارد- چون ذات مقیّد هست- اگر ذات مقیّد، وجوب غیری پیدا کرد، قید آن‌هم که عبارت از تحقّق ذی المقدّمه هست، دارای وجوب غیری و نتیجه‌اش این می‌شود که: نفس ذی المقدّمه به‌عنوان اینکه ذی المقدّمه هست، وجوب نفسی دارد و درعین‌حال دارای وجوب غیری ۴۸۸] هم هست.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۵۵

و لعلّ منشأ توهمه، خلطه بين الجهة التّقييديّة و التّعليليّة، هذا مع ما عرفت من عدم التّخلف هاهنا، و أنّ الغاية إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التّوصّل إلى المطلوب النّفسى، فافهم و اغتنم [۱].

سؤال: آیا امکان دارد که ذی المقدّمه، هم وجوب غیری داشته باشد و هم وجوب نفسی؟

جواب: مستحیل است، زیرا اگر ترتّب ذی المقدّمه، غایت شد، وجود آن غایت نمی‌تواند در واجب غیری، دخیل باشد به نحوی که وجوب غیری، شامل وجود قید هم بشود و تحقّق ذی المقدّمه، وجوب غیری پیدا کند بنابراین، نتیجه اخذ غایت در وجوب مقدّمه، این می‌شود که: ذی المقدّمه، دارای دو وجوب شود، به‌عنوان ذی المقدّمه، واجب نفسی شود و درعین‌حال، واجب غیری هم باشد[۴۸۹]

[۱]- سؤال: منشأ توهم صاحب فصول رحمه اللّه چه بوده است؟

جواب: شاید برای ایشان بین جهت تعلیلی و تقییدی، خلطی واقع شده.

بیان ذلک: در جواب دوّم- منع کبرا- فرضا قبول کردیم که مقدّمه، برای ترتّب ذی المقدّمه واجب شده امّا عنوان ترتّب، تعلیلی هست یعنی: علّت وجوب مقدّمه، ترتّب ذی المقدّمه هست لکن شما نمی‌توانید به ترتّبی که دارای عنوان تعلیلی هست، عنوان تقییدی بدهید، ترتّب را در دائره واجب غیری قرار دهید و بگوئید واجب غیری، مقیّد است.

مثلا- اگر یکی از اوصاف سه‌گانه آب- بو، رنگ و طعم- به خاطر نجاست، متغیّر شد، اثر تغیّر، این است که حکم به نجاست را

برای آن ثابت می‌کند امّا نفس تغیّر، موضوع نجاست نیست بلکه تغیّر، علّت و واسطه‌ای برای ثبوت حکم به نجاست می‌باشد.

در محلّ بحث هم مسأله ترتّب ذی المقدّمه، حیث و جهت تعلیلی دارد یعنی: «ترتّب

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۵۶

ثمّ إنّه ۴۹۰] لا شهادهٔ علی الاعتبار[۴۹۱] فی صحّهٔ منع المولی عن مقدّماته بأنحائها، إلا فیما إذا رتّب علیه الواجب لو سلم أصلا، ضرورهٔ أنّه و إن لم یکن الواجب منها حینئذ غیر الموصلهٔ، إلا أنّه لیس لأجل اختصاص الوجوب بها فی باب المقدّمهٔ، بل لأجل المنع عن غیرها المانع عن الاتّصاف بالوجوب هاهنا، کما لا یخفی [۱].

ذی المقدّمهٔ صار علّهٔ لوجوب المقدّمهٔ» امّا وجوب، عارض نفس مقدّمه هست نه اینکه عارض مقدّمه مقیّده به ترتّب ذی المقدّمه باشد.

خلاصه: صاحب فصول رحمه اللّه خیال کرده‌اند که اگر چیزی جهت تعلیلی پیدا کرد، به صورت قیدیّت در موضوع و متعلّق حکم، مدخلیّت پیدا می‌کند درحالی‌که هیچ مدخلیّتی در متعلّق حکم ندارد بلکه آن شیء فقط واسطه‌ای برای ثبوت حکم هست.

قوله: «... مع ما عرفت من عدم التّخلّف هاهنا ...»

کأنّ مصنّف، پاسخ اوّل- منع صغرا- را تکرار نموده‌اند که: اشتباه نکنید، مطالبی را که ما بیان کردیم فرضی بود و الا غایت، ترتّب ذی المقدّمه نیست بلکه هدف از مقدّمه، این است که مکلّف با اتیان آن، قدرت بر انجام ذی المقدّمه پیدا کند که این مطلب را قبلا[۴۹۲] به نحو مشروح، بیان کردیم.

دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدّمه موصله

[۱]- دلیل چهارمی به نفع صاحب فصول- بر وجوب خصوص مقدّمه موصله- بیان شده.

توضیح ذلک: آیا جائز است مولا مقدّمات غیر موصله را تحریم کند یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۵۷

به نظر مستدل، مانعی ندارد که مولا مقدّمات غیر موصله را تحریم نماید و مثلا بگوید:

هر مقدّمه‌ای که در دنبالش ذی المقدّمه، تحقّق پیدا نکند، حرام است و تحریم مولا- دلیل بر این است که مقدّمات غیر موصله، واجب نیست.

سؤال: چه دلیلی بر این مطلب وجود دارد؟

جواب: جائز و معقول نیست که مولا مقدّمات موصله را تحریم نماید- و بگوید: هر مقدّمه‌ای که در دنبالش ذی المقدّمه، اتیان شود، حرام است- امّا تحریم مقدّمات غیر موصله، مانعی ندارد و تحریم مولا- دلیل بر این است که: ملاک وجوب مقدّمی در مقدّمات موصله، تحقّق دارد امّا غیر موصله، فاقد ملاک وجوب هست.

سؤال: آیا دلیل مذکور از نظر دلالت بر وجوب مقدّمه موصله، تمام است یا نه؟

جواب: الف: اگر قبول کنیم که جائز است مولا مقدّمات غیر موصله را تحریم نماید و کلام شما- مستدل- را بپذیریم، نتیجه دلخواه شما بر آن، مترتّب نمی‌شود.

توضیح ذلک: اگر مولا بگوید مقدمات غیر موصله، حرام است ما هم می‌گوئیم فقط مقدمات موصله، واجب است امّا ثمره آن با نتیجه بیان شما، مختلف است زیرا در فرض مذکور، مقدّمه موصله، واجب می‌شود و غیر موصله واجب نمی‌شود امّا علّتش این است که مولا آن را تحریم کرده نه، «به خاطر اینکه ملاک وجوب غیری در آن، تحقّق ندارد.»

همان‌طور که قبلا- بیان کردیم اگر انقاذ غریق و حفظ نفس محترم، دارای دو طریق- حلال و حرام، یعنی عبور از ملک غیر، بدون رضایت او- باشد، آن طریق حرام، وجوب غیری و مقدّمی ندارد امّا علّتش، نداشتن ملاک مقدّمیّت نیست بلکه به خاطر ابتلاء به مانع- حرمت- وجوب مقدّمی پیدا نمی‌کند[۴۹۳].

در محلّ بحث هم اگر مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نماید ما هم می‌گوئیم

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۵۸

مع أنّ فی صحّة المنع عنه کذلک نظرا[۴۹۴]، وجهه أنّه یلزم أن لا یکون ترک الواجب حینئذ مخالفة و عصیانا، لعدم التّمکن شرعا منه، لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتیان به. و بالجملة یلزم أن یکون الإیجاب مختصا بصورة الإتیان، لاختصاص جواز المقدّمة بها و هو محال ۴۹۵] فإنّه یکون من طلب الحاصل المحال، فتدبّر جیّدا [۱].

مقدمات غیر موصله حرام است لکن علّتش این است که آن حرمت، مانع تحقّق وجوب غیری می‌شود و الا ملاک مقدّمه در تمام اقسام، اعمّ از موصله و غیر موصله، وجود دارد.

[۱]- ب ۴۹۶]: اصلا قبول نداریم که صحیح باشد مولا مقدمات غیر موصله را- به‌عنوان غیر موصله- تحریم نماید.

گاهی مولا مقدّمه‌ای را به‌عنوان دخول در ملک غیر، تحریم می‌کند که بحث و مشکلی نداریم. امّا او حق ندارد و صحیح نیست که بگوید: «المقدمة الغیر الموصلة حرام» زیرا

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۵۹

مستلزم تالی فاسد می‌باشد. که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

بیان ذلک: تذکّر: خارجا می‌دانیم که مقدّمه‌ای می‌تواند وجوب غیری داشته باشد که «جائز» باشد اگر مقدّمه‌ای حرام و مبتلای به مانع شد، نمی‌تواند وجوب غیری پیدا کند پس شرط وجوب غیری مقدّمه، این است که حرام نباشد و الا آن حرمت، مانع وجوب غیری می‌شود.

اکنون مولا فرموده، مقدّمه غیر موصله حرام است، ما در صدد هستیم که ابتدا، برای سائر مقدّمات، جواز اتیان، ترتیب دهیم سپس وجوب غیری، تحقّق پیدا کند، به عبارت دیگر: مقدّماتی که غیر موصله نیستند- مقدّمات غیر غیر موصله- باید ابتداء جواز اتیان داشته باشند سپس وجوب غیری آن‌ها تحقّق پیدا کند، اکنون که بنا هست یک مقدّمه، جواز اتیان داشته باشد از شما سؤال می‌کنیم در چه صورتی، مقدّمه، جواز اتیان دارد؟

مسلّما می‌گوئید شرطش این است که غیر موصله نباشد یعنی اوّل باید موصله باشد تا جواز اتیان پیدا کند، سؤال دیگر ما این است که در چه صورتی مقدّمه، موصله می‌شود؟ پاسخ شما این است: باید بعد از آن، ذی المقدّمه حاصل شود بنابراین باید مقدّمه، تحقّق پیدا کند و به تبع آن، ذی المقدّمه، موجود شود، عنوان موصلیّت، پیدا کند تا اینکه مقدّمه، جائز الاتیان شود و بعد از جواز اتیان، وجوب غیری پیدا کند.

سؤال: آیا بعد از اینکه مقدّمه، حاصل شد و ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا کرد شما در صدد هستید که وجوب غیری، ترتیب دهید؟ وجوب غیری برای چه منظوری هست؟ این تحصیل حاصل می‌باشد- و تحصیل حاصل اگر محال هم نباشد با مقام حکمت مولا سازگار نیست- نه تنها مقدّمه حاصل شده بلکه ذی‌المقدّمه آن‌هم تحقّق پیدا کرده و خلاصه اینکه به چه منظوری وجوب غیری تحقّق پیدا کند.

به عبارت دیگر: اگر مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نمود، معنایش این است که

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۶۰

بقی شیء و هو أنّ ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة، هو تصحیح العبادة التی یتوقّف علی ترکها فعل الواجب، بناء علی کون ترک الضّدّ مما یتوقّف علیه فعل ضدّه، فإنّ ترکها علی هذا القول لا یکون مطلقا واجبا، لیکون فعلها محرّما، فتکون فاسدة، بل فیما یترتّب علیه الضّدّ الواجب، و مع الإتیان بها لا ـ یکاد یکون هناک ترتّب، فلا یکون ترکها مع ذلک واجبا، فلا یکون فعلها منهیّا عنه، فلا تکون فاسدة [۱].

ترک ذی المقدّمه نباید عنوان مخالفت و عصیان داشته باشد. اگر مکلّف «کون علی السطح» را ایجاد ننمود، استحقاق عقابی برآن، مترتّب نمی‌شود زیرا او تمکّن شرعی از انجام آن ندارد و علّتش این است که شارع مقدّس فرموده است: مقدّمه غیر موصله و فرضا نصب سلّم، حرام است و اگر نصب سلّم، حرام شد، چگونه مکلّف می‌تواند ذی المقدّمه را اتیان کند؟

ممکن است گفته شود: او نصب سلّم نماید و سپس «کون علی السّطح» را اتیان کند، پاسخ ما این است که همان مسأله تحصیل حاصل، پیش می‌آید.

سؤال: برای اینکه مکلّف، گرفتار تحصیل حاصل نشود، چه کند؟

جواب: فعلا مکلّف، قدرت شرعی بر «کون علی السّطح» ندارد زیرا مولا فرموده، مقدمات غیر موصله، حرام است و می‌دانیم که مانع شرعی هم مانند مانع عقلی می‌باشد لذا می‌گوئیم: «فعل الواجب»، مقدور مکلّف نیست و هنگامی که فعل واجب، مقدور نشد، ترک آن‌هم مقدور نیست و در نتیجه، عقاب، عصیان و سائر عناوین برآن، مترتّب نمی‌شود.

ثمره عملیّه پذیرش مقدّمه موصله چیست؟

[۱]- بین صاحب فصول و مشهور، بحثی واقع شده که: آیا مقدّمه، مقیّدا بالایصال- مقدّمه موصله- واجب است یا اینکه مطلق مقدّمه، واجب می‌باشد؟

گفتیم عقیده صاحب فصول برخلاف نظر مشهور، این است که مقدّمه موصله، واجب است.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۶۱

سؤال: آیا ثمره عملیّه بر کلام صاحب فصول- وجوب خصوص مقدّمه موصله- مترتّب است یا نه؟

بر نزاع مذکور، ثمره‌ای مترتّب کرده‌اند و در نتیجه، مورد نقض و ابرام هم واقع شده که:

مقدّمه: بدیهی است که ضدّین، دو امر وجودی و درآن‌واحد، غیر قابل اجتماع هستند لکن این مسئله، محلّ کلام است که: آیا بنا بر مضادّه و عدم امکان اجتماع ضدّین، اگر بنا باشد یک ضد، تحقّق پیدا کند، یکی از مقدّمات آن، ترک ضدّ دیگر هست یا نه؟

مثلا سواد و بیاض، دو امر وجودی و متضاد می‌باشند که قابل اجتماع نیستند. حال اگر بنا باشد، جسمی اتّصاف به سواد پیدا کند، آیا یکی از مقدّماتش این است که ضدّ دیگرش ترک شود و وجود نداشته باشد که در حقیقت، ترک یکی از دو ضد، «مقدّمه» وجود ضدّ دیگر باشد؟

مسئله، محلّ کلام است و بعدا به نحو مشروح درباره آن بحث می‌کنیم لکن بنا بر اینکه ترک احد الضّدّین، مقدّمه فعل ضدّ دیگر باشد، بین نظر صاحب فصول و مشهور- مقدّمه موصله و غیر موصله- ثمره‌ای مترتب می‌شود که:

مثلا فردی دو ساعت بعد از زوال شمس به منظور خواندن نماز ظهر، وارد مسجد شد و مشاهده نمود که آن مکان مقدّس، متنجّس شده در فرض مذکور که وقت اتیان نماز ظهر، موسّع هست، وظیفه اوّلی مکلّف، این است که ازاله نجاست نماید سپس نماز ظهر را بخواند. بدیهی است که تطهیر مسجد، واجب «اهم» و «فوری» می‌باشد امّا اتیان صلات به لحاظ اینکه وقتش توسعه دارد، واجب «مهم» محسوب می‌شود[۴۹۷].

صلات و ازاله، دو امر وجودی و متضاد هستند و امکان ندارد که مکلّف درآن‌واحد

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۲

هم اشتغال به نماز داشته باشد هم مشغول تطهیر مسجد باشد[۴۹۸] و گفتیم ازاله، واجب اهم و صلات، واجب مهم هست پس به مجرّدی که آن مکلّف، وارد مسجد و متوجّه شد که آنجا متنجّس شده، امر شارع- یجب علیک ازالهٔ النّجاسهٔ عن المسجد- متوجّه او شد و ترک یکی از ضدّین هم مقدّمه وجود ضدّ دیگر است ۴۹۹] و ازاله، دارای مقدّماتی می‌باشد که یکی از آن‌ها ترک الصلات هست، مشهور در مقابل صاحب فصول می‌گویند مقدّمه واجب، مطلقا واجب است بنابراین وقتی ازاله، واجب شد، ترک صلات هم واجب می‌شود[۵۰۰] پس لا- محاله، فعل صلات، حرام است ۵۰۱] و هنگامی که فعل صلات حرام شد، نتیجه‌اش این است که: اگر مکلّف، ازاله را ترک و ابتداء نماز را اتیان کند، طبق مبنای مشهور، نمازش باطل است زیرا فعل صلات، حرام و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است ۵۰۲].

سؤال: طبق مبنای صاحب فصول، حکم فرع مذکور چیست؟

جواب: به نظر ایشان که خصوص مقدمات موصله، واجب است، صلات، محکوم به بطلان نیست بلکه صحیح می‌باشد زیرا به عقیده صاحب فصول هم ازاله نجاست- تطهیر مسجد- واجب ۵۰۳] می‌باشد لکن تمام مقدّمات، وجوب ندارد بلکه آن ترک نمازی واجب است که بعد از آن، ازاله، تحقّق پیدا کند امّا اگر بعد از ترک صلات، ازاله نجاست، محقّق نشود و ذی المقدّمه، ترتّب پیدا نکند، آن مقدّمه، واجب نیست در فرع مذکور هم ترک

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۳

و ربما أورد[۵۰۴] علی تفریع هذه الثّمرهٔ بما حاصله بأنّ فعل الضّدّ، و إن لم یکن نقیضا للتّرک الواجب مقدّمهٔ، بناء علی المقدّمهٔ الموصلهٔ، إلا- أنّه لازم لما هو من أفراد النّقیض، حیث أنّ نقیض ذاک التّرک الخاصّ رفعه، و هو أعمّ من الفعل و الترک الآخر المجرّد، و هذا یکفی فی إثبات الحرمهٔ، و إلا- لم یکن الفعل المطلق محرّما فیما إذا کان الترک المطلق واجبا؛ لأنّ الفعل ایضا لیس نقیضا للتّرک، لأنّه أمر وجودی، و نقیض التّرک إنّما هو رفعه، و رفع التّرک إنّما یلازم الفعل مصداقا، و لیس عینه، فکما أنّ هذه الملازمهٔ تکفی فی إثبات الحرمهٔ لمطلق الفعل، فکذلک تکفی فی المقام، غایهٔ الأمر أنّ ما هو النّقیض فی مطلق التّرک، إنّما ینحصر مصداقه فی الفعل فقط، و أمّا النّقیض للتّرک الخاصّ فله فردان، و ذلک لا یوجب فرقا فیما نحن بصدده، کما لا یخفی [۱].

نماز، مقدّمه فعل ازاله، واقع نشده زیرا آن مکلّف، ازاله را ترک نموده و ذی المقدّمه را خارجا اتیان نکرده است پس چون‌که ذی المقدّمه- ازاله- در خارج، تحقّق پیدا نکرده، بنابراین، مقدّمه آن‌هم وجوب نداشته و ترک صلات، واجب نبوده.

آری اگر بعد از ترک صلات، ازاله محقّق می‌شد، وجوب، پیدا می‌کرد امّا چون ازاله، محقّق نشده پس ترک نماز هم واجب نیست و اگر ترک صلات، واجب نباشد پس فعل صلات هم حرام نیست و اگر فعل الصّلات حرام نباشد، وجهی برای بطلان نماز، وجود ندارد.

خلاصه: طبق مبنای صاحب فصول که تنها مقدّمات موصله، واجب است، در فرض مذکور، باید قائل به صحّت نماز شد نه بطلان آن امّا طبق مبنای مشهور باید بگوئیم:

صلات، محکوم به فساد است و باید در وقت، اعاده و خارج از وقت، قضا شود.

آنچه را که بیان کردیم ثمره مهمّی است که بین نظر صاحب فصول و مبنای مشهور، وجود دارد لکن بعضی به آن اشکال کرده و مورد نقض و ابرام قرار داده‌اند.

[۱]- اشکال: ایرادی بر ثمره مذکور شده که: اگر شما اعمال دقت نمائید، هم طبق

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۶۴

مبنای مشهور و هم طبق نظر صاحب فصول، آن عبادت و نماز، صحیح هست و چنانچه دقّت نظر ننمائید، طبق هر دو مبنا، آن نماز، محکوم به بطلان هست و نباید بین آن دو مبنا، قائل به فرق شد.

توضیح ذلک: در فرع مذکور، طبق مبنای مشهور، ما هم قبول داریم که ترک نماز، واجب است امّا وقتی ترک صلات واجب شد، چرا فعل آن، حرام باشد؟ شما می‌گوئید فعل صلات، نقیض ترک صلات هست لکن قبول نداریم که فعل نماز، نقیض ترک باشد زیرا معنای نقیض ۵۰۵] را در علم منطق برای ما بیان کرده‌اند که: «نقیض کلّ شیء رفعه» یعنی نقیض هر چیزی از بین بردن و برطرف کردن آن چیز است، نقیض ترک الصّلات مسلّما، فعل الصّلات نیست بلکه نقیض ترک صلات، رفع و برطرف کردن ترک صلات هست منتها باید توجّه داشت که: اگر بنا باشد خارجا ترک صلات برطرف شود، لا محاله در ضمن فعل صلات، تحقّق پیدا می‌کند امّا مستقیما نمی‌توان گفت:

فعل الصّلات، «نقیض للتّرک»، نقیض ترک، رفع و اعدام ترک هست منتها برطرف کردن آن، خارجا با وجود صلات، محقّق می‌شود امّا وجود صلات، نقیض ترک نیست و چون به حسب دقّت، نقیض نیست، اگر ترک الصّلات واجب شد، چرا فعل الصّلات، طبق مبنای مشهور، حرام شود، حرمت نقیض، ارتباطی به فعل صلات ندارد بنابراین، با اعمال دقّت، طبق مسلک مشهور هم فعل صلات، محرّم نیست و لذا عبادت که همان صلات باشد، فاسد و محکوم به بطلان نمی‌باشد.

اگر از اعمال دقّت، صرف‌نظر نموده و تا حدّی نظر عرف را ملاک، قرار داده و

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۶۵

بگوئید: فعل صلات، نقیض ترک صلات هست و چون ترک الصّلات، واجب هست، فعل الصّلات حرام است در این صورت می‌گوئیم طبق مبنای صاحب فصول هم، چنین است که: ترک نمازی که موصل به ازاله باشد، واجب است و نقیض آن ترک صلات موصل- الی الازالة- حرام است و آن نقیض، طبق مبنای ایشان دارای دو فرد هست:

الف: آن مکلّف نه نماز بخواند و نه ازاله نجاست نماید. ب: نماز بخواند و ازاله ننماید.

صرف اینکه طبق مبنای صاحب فصول، نقیض دارای دو فرد هست و طبق مبنای مشهور، یک فرد دارد، سبب اختلاف حکم نمی‌شود، اگر نقیض، حرام است هر دو فرد آن حرام است و اگر نفس نقیض، حرام است و به فرد سرایت نمی‌کند، در آن موردی که فردش منحصر باشد- طبق مبنای مشهور- ارتباطی به فرد ندارد، «رفع ترک الصلاة حرام» امّا به چه دلیل، فعل صلات، اتّصاف به حرمت پیدا کند.

خلاصه: اگر تمام خصوصیّات را با دقت ملاحظه کنید، طبق مبنای مشهور و طبق نظر صاحب فصول، آن عبادت و نمازی که به‌جای ازاله، اتیان شده، حرام و فاسد نیست و چنانچه از اعمال دقّت، صرف‌نظر کنید و تا حدّی نظر عرف را ملاک قرار دهید، طبق هر دو مبنای مذکور، آن عبادت و نماز، حرام و فاسد است زیرا عبادت، نقیض «ما هو الواجب» است منتها طبق نظر مشهور، فرد منحصر نقیض «ما هو الواجب» هست امّا بنا بر مبنای صاحب فصول، یکی از دو فرد نقیض «ما هو الواجب» هست و این مسئله، مدخلیّتی در حکم ندارد و موجب تفاوتی بین نظر مشهور و عقیده صاحب فصول نمی‌شود.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۶۶

قلت: و أنت خبير بما بينهما من الفرق، فإنّ الفعل فى الأوّل لا يكون إلا مقارنا لما هو النّقيض، من رفع التّرك المجامع معه تارة، و مع التّرك المجرد أخرى، و لا يكاد يسرى حرمة الشّىء إلى ما يلازمه، فضلا عمّا يقارنه أحيانا. نعم لا بد أن لا يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوما بحكمه، و هذا بخلاف الفعل فى الثّانى، فإنّه بنفسه يعاند التّرك المطلق و ينافيه، لا ملازم لمعانده و منافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوما، لكنّه متّحد معه عينا و خارجا، فإذا كان التّرك

واجبا، فلا محالهٔ یکون الفعل منهیّا عنه قطعا، فتدبّر جیّدا [۱].

---

[۱]- جواب: مصنّف رحمه اللّه: به استثنای قسمت اخیر کلام مستشکل، سایر مطالب ایشان مورد قبول ما هست زیرا: می‌توان بین یک فرد و دو فرد، قائل به فرق شد. بیان مصنّف در تفاوت بین یک فرد و دو فرد، چنین است که:

در موردی ۵۰۶] که نقیض، منحصر به فعل صلات هست که ترک صلات واجب و نقیض ترک صلات- رفع ترک- حرام و مصداق رفع ترک، منحصر به فعل صلات هست، چنین می‌گوئیم: نفس فعل صلات و نفس امر وجودی اگر به حسب اصطلاح هم نقیض ترک صلات نباشد لکن به علّت اینکه: اگر بنا باشد در خارج، وجود پیدا کند، جز در ضمن فعل صلات، امکان تحقّق ندارد و لا محاله اتحاد وجودی با فعل صلات پیدا می‌کند، می‌توان ادّعا نمود که: چون نقیض با فعل صلات، کاملا متّحد است و جز در ضمن آن فعل نمی‌تواند، تحقّق پیدا کند، فعل صلات یا به‌عنوان اینکه نقیض هست یا به‌عنوان اینکه نقیض، جز در ضمن آن نمی‌تواند، تحقّق پیدا کند، «یصیر حراما» و چون عبادت محرّمی هست، طبق مبنای مشهور، فاسد است امّا بنا بر عقیده صاحب فصول، آن چنان نیست بلکه: نقیض، عنوان عامّی هست که عنوان مذکور گاهی اتّحاد و ارتباط با فعل صلات پیدا می‌کند و گاهی هم در ضمن ترک صلات و ترک ازاله، تحقّق پیدا می‌کند و نتیجه داشتن دو فرد، این است که: گاهی نقیض، مقارن با فعل صلات هست و گاهی با فرد دیگر،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۷

ارتباط و مقارنت پیدا می‌کند لذا وجهی ندارد که اگر «رفع التّرک الموصل»[۵۰۷]، حرام شد ما حکم به حرمت فعل صلات نمائیم که گاهی رفع الترک با آن، مقارنت دارد. چرا فعل صلات حرام باشد؟ و آیا اگر سؤال کنند، علّت حرمت فعل صلات چیست می‌توان جواب داد که، چون نقیض التّرک الموصل، حرام است و نقیض التّرک گاهی مقارنت با فعل صلات پیدا می‌کند.

تذکّر: آنچه گفتیم در صورت، مقارنت بود لکن اگر دو فعل خارجی داشتیم که: با یکدیگر متلازم بودند و شارع مقدّس، یکی از آن دو را واجب نمود، در این صورت- آیا چون احد المتلازمین واجب شده-، حکم ملازم دیگر هم وجوب است؟

خیر، مجرّد تلازم بین دو فعل، مقتضی سرایت نیست و اقتضا نمی‌کند که اگر یکی از متلازمین، واجب شد، ملازم دیگر هم واجب باشد.

آری آنچه که ثابت می‌باشد این است که: اگر یکی از متلازمین، واجب شد، ملازم دیگر نمی‌تواند حکم مخالفی با آن داشته باشد و امکان ندارد احد المتلازمین، واجب و دیگری حرام باشد امّا مانعی ندارد که احدهما واجب و دیگری مستحب یا مباح باشد.

خلاصه اینکه: «تلازم» اقتضای سرایت ندارد و در محلّ بحث که تلازم هم نیست بلکه مسأله مقارنت اتّفاقی مطرح هست یعنی: گاهی نقیض ترک صلات موصل، مقارنت با فعل صلات، پیدا می‌کند و گاهی هم ارتباط به فعل صلات ندارد و در ضمن ترک صلات و ترک ازاله- معا- تحقّق پیدا می‌کند بنابراین، مسأله ملازمه، مطرح نیست بلکه مقارنت، مطرح است و با وجود مقارنت، وجهی ندارد که اگر نقیض، حرام شد، مقارن آن‌هم اتّصاف به حرمت پیدا کند.

خلاصه: به نظر مصنّف رحمه اللّه، ثمره علمیه‌ای که بنا بر پذیرش مقدّمه موصله بیان شده صحیح است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۸

و منها[۵۰۸]: تقسیمه إلی الأصلی و التّبعی، و الظّاهر أن یکون هذا التّقسیم بلحاظ الأصالهٔ و التّبعیّهٔ فی الواقع و مقام الثبوت، حیث یکون الشیء تارهٔ متعلّقا للإرادهٔ و الطّلب مستقلا، للالتفات إلیه بما هو علیه مما یوجب طلبه فیطلبه، کان طلبه نفسیّا أو غیریّا، و أخری متعلّقا للإرادهٔ تبعا لإرادهٔ غیره، لأجل کون إرادته لازمهٔ لإرادته، من دون التفات إلیه بما یوجب إرادته [۱].

واجب اصلی و تبعی

[۱]- برای واجب، تقسیمات متعدّدی بیان نموده‌اند از جمله، اینکه آن را به «اصلی» و «تبعی» تقسیم کرده‌اند.
سؤال: آیا تقسیم مذکور، مربوط به واقع و مقام ثبوت هست ۵۰۹] یا اینکه مربوط به مقام دلالت و لفظ می‌باشد[۵۱۰].
جواب: مختار مصنّف رحمه اللّه این است که: تقسیم مزبور، ارتباطی به مقام لفظ و دلالت ندارد، بلکه مربوط به واقع و مقام ثبوت می‌باشد[۵۱۱]. یعنی هنگامی که واجب در قالب لفظ، ریخته نشده، مفاد دلیل قرار نگرفته و مولاـ مطلب خود را بیان ننموده، در همان عالم اراده و طلب، تقسیم مذکور تحقق دارد.
طبق مبنای ایشان به ذکر تعریف آن دو واجب می‌پردازیم:
۱- واجب اصلی: آن است که مولا آن را مورد التفات خود قرار داده، به
إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۶۹
لا بلحاظ[۵۱۲] الأصالهٔ و التّبعیّهٔ فی مقام الدّلالهٔ و الإثبات، فإنّه یکون فی هذا المقام أیضا تارهٔ مقصودا بالإفادهٔ، و أخری غیر مقصود بها علی حدّهٔ، إلا أنّه لازم الخطاب، کما فی دلالهٔ الإشارهٔ[۵۱۳] و نحوها[۵۱۴] [۱].

خصوصیّاتی که دخالت در وجوب و مطلوبیّت آن داشته، توجّه نموده و در نتیجه، طلب حقیقی و اراده مستقل به آن متعلّق نموده ۵۱۵]، البته فرقی ندارد که مولا نفس آن شیء را طالب باشد یا اینکه آن شیء «بما انّه مقدّمهٔ للواجب» مطلوبش باشد، فرضا او به نصب سلّم، توجّه نموده، جهات وجوبیش را درنظر گرفته و اراده استقلالی- طلب حقیقی- خود را متعلّق آن نموده.
۲- واجب تبعی: آن است که نفس شیء، اصلا مورد توجه مولاـ قرار نگرفته امّا درعین‌حال که التفاتی به آن نشده، مولا چیزی را اراده کرده که لازمه تعلّق اراده به آن شیء، این است که آن شیء- غیر ملحوظ- هم مراد باشد یعنی اراده اجمالی و تبعی به آن، تعلّق گرفته.
مثال: مولا «کون علی السّطح» را واجب نموده بدون اینکه توجّهی به مقدّمه آن داشته باشد و معنای عدم التفات به مقدّمه، این نیست که اصلا خارج از اراده مولاـ می‌باشد بلکه اراده مولاـ به آن تعلّق گرفته منتها اراده تبعی، اراده‌ای که مبادی آن به نحو تفصیل، حاصل نشده.
[۱]- ظاهر[۵۱۶]، این است که تقسیم مزبور، مربوط به مقام ثبوت است نه اینکه ارتباطی به عالم لفظ و دلالت داشته باشد، بدیهی است که طبق این مبنا، عنایت و توجّهی به اراده و
إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۷۰
طلب حقیقی مولا نیست.
لازم است، تعریف آن دو واجب را طبق مبنای کسانی که می‌گویند تقسیم مزبور، مربوط به مقام دلالت می‌باشد، بیان کنیم.
۱- واجب اصلی: آن است که مقصود اصلی به افاده از کلام می‌باشد به عبارت دیگر واجب اصلی، آن است که جمله و لفظ ریخته شده برای افاده وجوب و برای دلالت بر ایجاب آن- صیغ لافادهٔ بیانه.
۲- واجب تبعی: اگر جمله‌ای برای مقصود دیگری- مقصود اصلی متکلّم- بیان شود ولی لازمه افاده آن مقصود اصلی، این است که دلالت بر شیء و واجب دیگر هم می‌کند در این صورت به آنچه که اصالتا لفظ، دلالت برآن نمی‌کند، واجب تبعی می‌گوئیم.
استاد[۵۱۷] مرحوم مشکینی، مثال جالبی ذکر کرده‌اند که: فرضا دلیلی، دلالت می‌کند که اگر شما چهار فرسخ، مسافت را

پیمودید- و از ابتدای سفر، قصد پیمودن چهار فرسخ و مراجعت را داشتید- در این صورت، نماز شما قصر می‌شود.

منظور اوّلی و اصلی از دلیل مذکور، بیان موضوع قصر صلات هست امّا شما طبق یک ملازمه شرعی می‌دانید که بین نماز قصر و عدم وجوب صوم، ملازمه هست یعنی در هر مکانی که نماز، قصر باشد، روزه، واجب نیست و هرکجا نماز، تمام باشد روزه هم واجب است پس باتوجّه به آن ملازمه از دلیل مذکور دو مطلب، استفاده می‌شود: ۱- شکسته شدن نماز فردی که چهار فرسخ مسافت به نحو مذکور پیموده. ۲- عدم وجوب صوم برآن مسافر.

باتوجّه به دلیل مذکور، از نظر افاده قصر صلات می‌گوئیم: نماز، واجب اصلی هست و از جهت دلالتش بر عدم وجوب صوم گفته می‌شود عدم وجوب روزه به نحو تبعیّت از آن استفاده می‌شود یعنی دلیل مزبور برای بیان عدم وجوب صوم ریخته نشده بلکه آن دلیل

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۷۱

و علی ذلک، فلا شبهة فی انقسام الواجب الغیری إلیهما، و اتّصافه بالأصالة و التّبعیّة کلیهما، حیث یکون متعلّقا للإرادة علی حدّة عند الالتفات إلیه بما هو مقدّمة، و أخری لا یکون متعلّقا لها کذلک عند عدم الالتفات إلیه کذلک، فإنّه یکون لا محالة مرادا تبعا لإرادة ذی المقدمة علی الملازمة. کما لا شبهة فی اتّصاف النّفسی أیضا بالأصالة، و لکنّه لا یتّصف بالتّبعیّة، ضرورة أنّه لا یکاد یتعلّق به الطّلب النّفسی، ما لم یکن فیه المصلحة النّفسیّة، و معها یتعلّق الطّلب بها مستقلا، و لو لم یکن هناک شیء آخر مطلوب أصلا، کما لا یخفی [۱].

به مسأله شکسته شدن و قصر نماز، دلالت دارد.

[۱]- سؤال: آیا بر اختلاف مزبور- در بیان واجب نفسی و تبعی- ثمره‌ای هم مترتّب می‌شود؟

جواب: آری، اگر تقسیم مزبور به حسب مقام ثبوت باشد، ثمره‌اش این است که:

واجبات غیریّه- مقدّمات- هم امکان دارد واجب نفسی باشند و هم ممکن است واجب تبعی باشند.

بیان ذلک: مولا- «نصب سلّم» را که مقدّمه «کون علی السّطح» می‌باشد در نظر گرفته، مقدّمیّت و وجوب غیری آن را ملاحظه می‌نماید، طلب حقیقی و اراده مستقل به آن شیء متعلّق می‌کند، بدیهی است که منظور از اراده مستقل، اراده ذی المقدّمه نمی‌باشد بلکه مقصود، این است که اراده حقیقی به آن مقدّمه- نصب سلّم- متعلّق شده- اراده حقیقی، نسبت به واجب غیری- او توجّه نموده که نصب سلّم، دارای ملاک وجوب هست لذا طلب حقیقی و اراده مستقل متوجه آن نموده بنابراین می‌گوئیم عنوان نصب سلّم «الواجب الغیری الاصلی» هست.

ممکن است واجب غیری، «تبعی» باشد و آن در موردی هست که مولا اصلا التفاتی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۷۲

به نصب سلّم و مقدّمیّت آن نداشته، در فرض مذکور، نصب سلّم، «وجوب غیری تبعی ۵۱۸]» دارد.

نتیجه: واجبات غیری هم امکان اصلیّت در آن‌ها متصوّر است و هم تبعیّت.

امّا واجبات نفسیّه که تعدادشان هم فراوان است، فقط اصالت می‌توانند، داشته باشند مثلا مولا «کون علی السّطح» را ملاحظه و وجوب نفسی آن را لحاظ کرده، طلب حقیقی مستقل، متوجّه آن نموده پس واجب نفسی اصلی هست.

امّا سؤال ما این است که: آیا واجب نفسی تبعی هم داریم یا نه به عبارت دیگر آیا یک شیء می‌تواند هم واجب نفسی باشد و هم تبعی؟

جواب: جمع بین نفسیّت و تبعیّت، ممکن نیست زیرا واجب نفسی، آن است که دارای جهات موجبه و مصلحت ملزمه باشد خواه در

کنارش شیء دیگری واجب باشد یا نباشد مانند صلات که واجب نفسی است خواه روزه، واجب باشد یا نباشد.

سؤال: اگر گفتیم «کون علی السطح» دارای وجوب نفسی هست درعین‌حال می‌توان گفت که آن وجوب نفسی، تبعی هم می‌باشد؟

جواب: خیر، زیرا معنای تبعیّت، این است که اراده متعلّقه به آن، لازمه تعلّق اراده به شیء دیگر است به نحوی که اگر اراده به شیء دیگر، متعلّق نشود به آن شیء هم تعلّق نمی‌گیرد.

آیا می‌توان گفت واجب نفسی، تابع غیر است به نحوی که اگر اراده به آن غیر، متعلّق نشود به این هم تعلّق پیدا نمی‌کند.

خیر، واجب نفسی نمی‌تواند لازمه اراده متعلّقه به شیء دیگر باشد به نحوی که اگر آن شیء، متعلّق اراده نشود به این هم اراده‌ای تعلّق نگیرد و این مطلب با نفسیّت واجب، سازگار نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۷۳

نعم لو کـان الاتّصـاف بهمـا بلحاظ الدّلالـهٔ، اتّصف النّفسـی بهما أیضا، ضـرورهٔ أنّه قـد یکون غیر مقصود بالإفادهٔ، بل افیـد بتبع غیره المقصود بها، لکن الظّاهر- کما مرّ- أنّ الاتّصاف بهما إنّما هو فی نفسه لا بلحاظ حال الدّلالـهٔ علیه، و إلا لما اتّصف بواحد منهما، اذا لم یکن بعد مفاد دلیل، و هو کما تری [۱].

جمع‌بندی: طبق بیان مصنّف، واجب غیری هم ممکن است اصلی باشد و هم تبعی امّا واجب نفسی تنها می‌تواند اصلی باشد بنابراین «واجب نفسی تبعی»، متصوّر نیست.

[۱]- بنا بر عقیـده کسانی که می‌گویند تقسیم واجب به اصلی و تبعی، مربوط به مقام دلالت و لفظ هست- نه مقام ثبوت- ثمره‌اش این است که: همان‌طور که واجب غیری می‌توانست اصلی و تبعی باشد، واجب نفسی هم ممکن است تبعی باشد[۵۱۹].

مانند مثال قبل، فرضا مفاد دلیلی این است که اگر شـما از ابتدا، قصد پیمودن چهار فرسخ، مسافت را دارید نمازتان مقصور است در این صورت، شـما به ملازمه خارجیّه، اسـتفاده می‌کنیـد که روزه هم واجب نیست درحالی‌که روزه و نماز، دو واجب نفسـی مسـتقل هسـتند- و مسأله ذی المقدّمه و مقدّمه، مطرح نیست- امّا مانعی ندارد که روزه درعین‌حال که واجب نفسی هست از نظر برداشت از دلیل به‌صورت تبعیّت، آن را اسـتفاده کنید یعنی آن دلیل در صدد بیان مسئله و حکم نماز هست امّا شما بالتّبع، حکم روزه را هم از آن دلیل، استفاده می‌کنید.

قوله: «لکن الظّاهر کما مرّ[۵۲۰] انّ الاتّصاف بهما انّما هو فی نفسه ...»

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۷۴

ثم انّه إذا کان الواجب التّبعیّ ما لم یتعلّق به إرادهٔ مسـتقلّهٔ، فإذا شکّ فی واجب أنّه اصـلیّ أو تبعیّ، فبأصالهٔ عدم تعلّق إرادهٔ مستقلهٔ به یثبت أنّه تبعیّ، و یترتّب علیه آثاره إذا فرض له اثر شـرعی، کسائر الموضوعات المتقوّمهٔ بأمور عدمیهٔ. نعم لو کان التّبعیّ أمرا وجودیا خاصّا غیر متقوّم بعدمیّ، و إن کان یلزمه ۵۲۱]، لما کان یثبت بها إلا علی القول بالأصل المثبت، کما هو واضح، فافهم [۱].

سؤال: به چه دلیل، تقسیم مزبور، مربوط به مقام ثبوت است نه مقام دلالت؟

جواب: اگر تقسیم مذکور به لحاظ مقام دلالت لفظ باشد، لازمه‌اش این است که تا زمانی که واجب، مفاد دلیل، واقع نشده و لفظی دلالـت بر وجـوبش نکرده، نه اصـلی باشـد و نه تبعی درحـالی‌که نمی‌توان به آن مطلب، ملـتزم شـد زیرا واجب از لحظه‌ای که مورد طلب و اراده مولا واقع می‌شود و اتّصاف به وجوب ۵۲۲] پیدا می‌کند، عنوان اصلیّت یا تبعیّت همراه آن هست.

[۱]- سؤال: اگر اصل وجوب شیء برای ما محرز شد امّا اصالت و تبعیّت آن مردّد بود، راه تشخیص مسئله چیست؟

جواب ۵۲۳]: مسـئله، دارای دو صورت است: الف: گاهی شـما واجب تبعی را به نحوی معنا می‌کنیـد که قوام آن به یک امر عدمی

هست ۵۲۴] مثلا می گوئید واجب تبعی، آن است که:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۷۵

«ما لم یتعلّق به ارادهٔ مستقلّهٔ» یعنی واجب تبعی، آن است که اراده مستقلّه به آن تعلّق نگرفته و عنوان «لم یتعلق ...» یک عنوان عدمی و مقوّم واجب تبعی هست در فرض مذکور، در صورت شک در اصالت و تبعیّت واجب می‌توان به استصحاب، تمسک نمود و گفت: قبل از آنکه شیء مذکور واجب شود، مسلما اراده مستقلّه به آن متعلّق نشده بود، اکنون که وجوب پیدا کرده و شکّ در تعلّق اراده مستقلّه به آن داریم، استصحاب عدم تعلّق اراده مستقلّه، جاری می‌شود و نتیجه می گیریم که آن شیء، واجب تبعی هست و چنانچه واجب تبعی مذکور، آثار شرعیّه‌ای داشته باشد، همان آثار را برآن مترتّب و ثابت می‌نمائیم.

ب: ممکن است شما قید و قوام واجب تبعی را یک امر وجودی بدانید و آن را چنین تعریف کنید که «ما تعلّق به ارادهٔ غیر مستقلّهٔ» یعنی واجب تبعی، آن است که: اراده‌ای به آن تعلّق گرفته امّا وصفش «غیر مستقلّه» هست ۵۲۵]، طبق تعریف مذکور از واجب تبعی، نمی‌توان به استصحاب، تمسّک نمود زیرا مستصحب شما یک امر عدمی هست و با استصحاب امر عدمی اگر بخواهید شیء وجودی را ثابت کنید، مبنی بر این است که اصل مثبت، حجّت باشد، یعنی استصحاب هم بتواند مستصحب را ثابت کند و هم لوازم آن را امّا اگر کسی اصل مثبت را حجت ندانست و گفت استصحاب فقط برای اثبات مستصحب، کارساز است- لوازم و ملزومات مستصحب برآن ترتّب پیدا نمی‌کند- در این صورت نمی‌توان به وسیله استصحاب عدم تعلّق اراده مستقلّه، امر وجودی را ثابت کرد و گفت اکنون که اراده غیر مستقلّه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۷۶

به آن، تعلّق نگرفته پس لازمه‌اش این است که اراده مستقلّه به آن متعلّق شده.

قوله: «فافهم ۵۲۶].»

در تعریف اخیر از واجب تبعی که گفتید قید واجب تبعی یک امر وجودی هست درعین‌حال، قوام آن امر وجودی به همان قید عدمی آن می‌باشد.

توضیح ذلک: گفتید واجب تبعی، آن است که «ما تعلّق به ارادهٔ موصوفهٔ بانّه غیر مستقلّهٔ»، بدیهی است که اراده‌ای به آن، تعلّق گرفته امّا قید و عنوان «غیر مستقلّه» را هم در آن اخذ نمودید، اشکال و سؤال ما این است که چرا نتوانیم به وسیله استصحاب، عنوان «غیر مستقلّه» را ثابت کنیم.

همان‌طور که در تعریف اوّلی، اصل عدم تعلّق اراده مستقلّه، جریان پیدا می کرد، طبق تعریف دوّم هم که اصل تعلّق اراده، مسلّم است امّا استقلالی و عدم استقلالی بودن آن، مشکوک است، مانعی از جریان استصحاب عدم استقلال، وجود ندارد و می‌توان استصحاب مذکور را جاری نمود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۷۷

تذنیب: فی بیان الثّمرة، و هی فی المسألة الأصولیّة- کما عرفت سابقا- لیست إلا أن تکون نتیجتها صالحة للوقوع فی طریق الاجتهاد، و استنباط حکم فرعیّ، کما لو قیل بالملازمة فی المسألة، فإنّه بضمیمة مقدّمة کون شیء مقدّمة لواجب یستنتج انّه واجب [۱].

ثمره بحث مقدّمه واجب

اشاره

[۱]- سؤال: در اصل نزاع و در اینکه آیا ملازمه، بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه تحقّق دارد یا نه، چه ثمره‌ای مترتّب می‌شود به عبارت دیگر، نزاع در مسأله اصولی مذکور، چه ثمره‌ای دارد؟

قبل از پاسخ به سؤال مذکور باید بررسی نمود که به‌طور کلّی، ثمره مسأله اصولیّه چیست و اگر شیء بخواهد عنوان مسأله اصولی پیدا کند، باید چه ثمره‌ای داشته باشد.

مکرّرا گفته‌ایم که ثمره مسئله اصولی، این است که: نتیجه آن مسئله باید بتواند در قیاس استنباط، قرار گیرد یعنی مجتهدی که در صدد استنباط حکم فرعی الهی هست برای استنباط آن، یک قیاس- کبرا و صغرا- ترتیب می‌دهد که کبرای آن، نتیجه مسئله اصولیّه هست و نتیجه آن قیاس، استنباط یک حکم شرعی می‌باشد بنابراین، ملاک در ثمره مسأله اصولی، این است که آن مسئله در قیاس مذکور به‌عنوان کبرا واقع شود و نتیجه قیاس هم یک حکم کلّی الهی باشد بنابراین، ثمره بحث مقدّمه واجب- علی القول بالملازمة- بسیار واضح است که:

اگر شما قائل به ملازمه شده و گفتید بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، ملازمه هست ۵۲۷] و در نتیجه در صدد برآمده که آیا وضو- حکم کلّی الهی- واجب هست یا نه، قیاسی ترتیب می‌دهید که کبرای آن، نتیجه مسأله اصولیه، واقع می‌شود به این شکل:

«الوضوء

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۷۸

و منه قد انقدح، أنّه لیس منها مثل برء النّذر بإتیان مقدّمة واجب، عند نذر الواجب، و حصول الفسق بترک واجب واحد بمقدّماته إذا کانت له مقدّمات کثیرة، لصدق الإصرار علی الحرام بذلک، و عدم جواز أخذ الأجرة علی المقدّمة، مع أنّ البرء و عدمه إنّما یتبعان قصد النّاذر، فلا برء بإتیان المقدّمة لو قصد الوجوب النّفسی، کما هو المنصرف عند إطلاقه و لو قیل بالملازمة، و ربما یحصل البرء به لو قصد ما یعم المقدّمة و لو قیل بعدمها، کما لا یخفی. و لا یکاد یحصل الإصرار علی الحرام بترک واجب، و لو کانت له مقدّمات غیر عدیدة، لحصول العصیان بترک أوّل مقدّمة لا- یتمکّن معه من الواجب، فلا یکون ترک سائر المقدّمات بحرام أصلا، لسقوط التّکلیف حینئذ، کما هو واضح لا یخفی [۱].

مثلا مقدّمة لواجب و کلّ ما هو مقدّمة لواجب واجب» و از آن نتیجه می‌گیرید: «انّ الوضوء واجب لوجوب ذیها کالصلاة.»

با تشکیل قیاس مذکور، آن مجتهد در رساله علمیّه خود می‌نویسد: «الوضوء واجب شرعا» یا «الوضوء محکوم بالوجوب.»

با توجّه به بیان ما واضح شد که نزاع در باب مقدّمه واجب، دارای ثمره مذکور هست امّا کسی که منکر ملازمه هست، نمی‌تواند چنان قیاسی تشکیل دهد و استفاده وجوب «شرعی» نماید بلکه او می‌تواند، بگوید:

«الوضوء مقدّمة للصّلاة» امّا برایش ثابت نشده که مقدّمه واجب به خاطر ملازمه، واجب است، یا بگوئید آن طرف مسئله، برایش ثابت شده که «المقدّمة لیست بواجبة» و او نتیجه می‌گیرد که «الوضوء لیس بواجب» یعنی درعین‌حال که وضو، مقدّمیّت دارد امّا چون او قائل به ملازمه نیست، نتیجه‌ای که می‌گیرد، این است که:

مقدّمه- وضو- وجوب شرعی ندارد.

ثمره‌ای که بر نزاع در باب مقدّمه واجب، مترتّب می‌شود همان است که تفصیلا بیان کردیم، اکنون ببینیم سائر اصولیین چه ثمراتی برآن مترتّب کرده‌اند.

[۱]- در کلمات علما، چندین ثمره بر نزاع در باب مقدّمه واجب ذکر شد، که مصنّف

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۷۹

به بیان بعضی از آن‌ها پرداخته و درعین‌حال، مورد اشکال قرار داده‌اند.

تذکّر: مصنّف برای آن ثمرات- سه ثمره- یک ایراد مشترک ۵۲۸] بیان کرده و درعین حال نسبت به هرکدام از آن‌ها یک اشکال اختصاصی ذکر نموده، ما هم برای سهولت تبیین مطلب، ترتیب متن کتاب را رعایت ننموده و به این ترتیب آن را بیان می‌کنیم که: ابتدا، اصل ثمره و سپس اشکال مشترک و بعد از آن به ذکر اشکال اختصاصی مربوط به هریک از آن‌ها می‌پردازیم.

بیان ثمره اوّل:

گفته‌انـد اگر انسـان، نـذر کنـد که یـک واجبی را انجام دهـد در این صورت اگر مقـدّمه واجب را واجب بـدانیم، نتیجه‌اش در نـذر مـذکور هم ظاهر می‌شود که: اگر آن مکلّف، مقـدّمه یک واجب را انجام دهـد به نـذر خود، عمل کرده است زیرا «مقدّمـهٔ الواجب واجبـهٔ» امّا چنانچه قائل به ملازمه نشـده و گفتیم مقدّمه واجب، وجوب ندارد، مکلّفی که مقدّمه یک واجب را انجام می‌دهد به نذر خود موافقت ننموده «لانّ مقدّمهٔ الواجب لیست بواجبهٔ.»

اشکال مشترک ۵۲۹]: مسأله موافقت و مخالفت با نـذر و اینکه در چه موردی موافقت با نـذر حاصل شده و در کجا مخالفت تحقّق پیدا کرده، حکم شرعی نیست و ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

سؤال: اگر مکلّفی نماز ظهرش را صحیحا اتیان نمود چه کسی حکم می‌کند که مأتیّ به با مأمور به موافقت و انطباق دارد؟

جواب: اگر نمـاز انسان از نظر اجزا و شـرائط مطابق دسـتور شارع باشـد، عقل حکم می‌کنـد آن نماز، مطابق با حکم خداونـد متعال است.

ایضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۸۰

در محـلّ بحث و مسـأله نـذر هم، همین‌طور است، کسـی که نـذر کرده یـک واجبی را اتیـان کنـد و فرضا مقـدّمه واجب هم واجب می‌باشـد در این صورت، عقل حکم می‌کنـد که موافقت با نذر حاصل شده، یا اینکه موافقت حاصل نشده. اما موافقت و مخالفت با نـذر، حکم شـرعی نیست که بتوانـد ثمره مسأله اصولیّه قرار گیرد و بدیهی است که مسأله اصولیّه باید در طریق اسـتنباط حکم الهی واقع شود و ...

اشکال اختصاصی: اگر از اشکال قبل هم صرف‌نظر کنیم، ایراد دیگر، این است که:

اساس ثمره مذکور را قبول نداریم زیرا کسی که چنان نذری کرده باید ببینیم مقصود او از انجام «واجب» چه بوده است.

۱- ممکن است مقصود نـاذر، اتیان یک واجب نفسـی ۵۳۰] بوده در این صورت اگر او مقـدّمه یک واجب را اتیان کنـد و شـما هم مقدّمه واجب را واجب بدانید، اتیان «مقدّمه» واجب» نمی‌تواند اثری برای موافقت نذر داشته باشد.

۲- امکان دارد مقصود ناذر از انجام «واجب» اتیان یک واجب- اعمّ از شـرعی و عقلی- باشد مثلا گفته است: «للّه علیّ» که یک امر لزومی را اتیان نمایم خواه الزام آن از ناحیه شارع باشـد یا از جانب عقل، در فرض مـذکور اگر او مقـدّمه یک واجب را انجام دهد، موافقت نذر حاصل شده، خواه مقدّمه، واجب باشد[۵۳۱] یا نباشد زیرا:

اگر مقـدّمه، واجب هـم نباشـد، کسـی که ملازمه را انکـار کرده. منکر لزوم عقلی مقـدّمه نیست بلکه معتقـد است که عقـل، حکم می‌کنـد بـا وجود امر «کن علی السّطح» نصب سلّم، وجوب عقلی دارد و تفـاوت بین قول به ملازمه و عـدم ملازمه در همین جهت است که قائلین به ملازمه، برای مقدّمه، وجوب شرعی، اثبات می‌کنند امّا منکرین ملازمه، لزوم

ایضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۸۱

عقلی مقـدمه را قبول دارند[۵۳۲]. پس مقـدّمه، علی‌ایّ‌حـال لزوم دارد منتهـا بنـا بر ملازمه، لزوم شـرعی و بنا بر انکار ملازمه، لزوم عقلی دارد.

خلاصه: ممکن است مقصود ناذر از انجام واجب، اعمّ از واجب شرعی و عقلی باشد در این صورت، فرقی نمی‌کند که مقدّمه واجب، وجوب شرعی داشته باشد یا اصلا فاقد وجوب شرعی باشد لذا باید ملاحظه نمود که منظور او چه بوده است و ...

بیان ثمره دوّم:

گفته‌اند اگر ذی‌المقدّمه‌ای دارای چند مقدّمه باشد و فردی آن واجب را باتمام مقدّماتش ترک کند، در این صورت اگر قائل به وجوب مقدّمه باشیم نتیجه‌اش این است که آن فرد «یصیر فاسقا» و عنوان فسق بر او منطبق می‌شود زیرا او چند واجب را ترک کرده در حقیقت اصرار بر حرام و گناه دارد و نفس اصرار بر گناه- و لو صغیره باشد- عنوان کبیره پیدا می‌کند پس کسی که ذی‌المقدّمه‌ای را با چند مقدّمه‌اش ترک کرده، عادل نیست.

امّا اگر گفتیم مقدّمات واجب، وجوب ندارد، فردی که یک واجب را با مقدّماتش ترک کرده او فقط یک واجب- ذی المقدّمه- را ترک نموده و بر ترک یک واجب، عنوان اصرار بر گناه صغیره، تحقّق پیدا نمی‌کند و فسق، محقّق نمی‌شود.

اشکال مشترک: این مطلب هم ارتباطی به ثمره مسأله اصولیّه ندارد. فاسق شدن و فاسق نشدن که یک مسئله شرعی نیست [۵۳۳]، وظیفه شارع، بیان ملاک کلّی فسق و عدالت هست امّا اینکه در چه موردی فسق، محقّق می‌شود و در کجا فسق تحقّق پیدا نمی‌کند از شئون شارع نیست بلکه این مطلب یک حکم جزئی و مربوط به عقل است که از حکم

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۸۲

کلّی شارع استفاده می‌کند و در حقیقت، عقل آن را بر مواردش منطبق می‌نماید.

اشکال اختصاصی: فرض کنید واجبی دارای سه مقدّمه هست و با ترک یک مقدّمه، قدرت مکلّف از انجام آن واجب، سلب می‌شود، آیا در این صورت، اصرار بر حرام واقع شده؟

مسلّما اصرار بر گناه، تحقّق پیدا نکرده. وقتی مکلّف، اوّلین مقدّمه را ترک کرد، به تبع آن، قدرت بر انجام ذی المقدّمه ندارد لذا به خاطر عدم قدرت بر اتیان ذی المقدّمه، اصل تکلیف، نسبت به واجب، ساقط می‌شود و به تبع آن چون سائر مقدّمات هم وجوب غیری داشته، آن تکلیف نسبت به مقدّمات هم ساقط می‌شود لذا از آن مکلّف، فقط یک عصیان و مخالفت، تحقّق پیدا کرده و بر عصیان واحد، عنوان اصرار، صادق نیست و موجب فسق هم نمی‌شود.

ایراد بر مصنّف رحمه اللّه: بیان مذکور، قابل مناقشه هست زیرا سلب قدرت مکلّف، نسبت به ذی المقدّمه در اثر سوء اختیار بوده و امتناع به سوء اختیار، موجب سقوط تکلیف نمی‌شود و منافاتی با مسأله اختیار ندارد.

درعین‌حال، غیر از اشکال مصنّف، ایراد دیگری به اصل ثمره دوّم داریم که:

مخالفت با مقدّمات، موجب معصیت نیست زیرا معصیت آن است که باعث استحقاق عقوبت شود و ما در بحث واجبات غیریّه و طهارت ثلاث گفتیم بر مخالفت واجب غیری، استحقاق عقوبت، مترتّب نمی‌شود و ترک آن‌ها موجب فسق نمی‌گردد که در دنبالش استحقاق عقوبت مطرح باشد و صرف ترک یک یا دو واجب غیری بدون اینکه استحقاق عقوبتی بر مخالفت آن مترتّب گردد، موجب فسق نمی‌شود.

بیان ثمره سوّم:

گفته‌اند اگر مقدّمه واجب، دارای وجوب باشد، اخذ اجرت برای انجام مقدّمه واجب، جائز نیست امّا اگر مقدّمه، واجب نباشد مانعی

از اخذ اجرت در برابر مقدّمه واجب، وجود ندارد خلاصه اینکه: یکی از ثمرات مقدّمه واجب را چنین

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۸۳

و أخذ الأجرة على الواجب لا بأس به، إذا لم يكن إيجابه على المكلّف مجانا و بلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصّناعات الواجبة كفائيّة التى لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، و يختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجرة عليها لذلك، أى لزوم الاختلال و عدم الانتظام لو لا أخذها، هذا فى الواجبات التّوصليّة [۱].

بیان کرده‌اند که: «اذا قلنا بوجوب المقدّمة لا یجوز اخذ الاجرة علیها و اذا لم نقل بوجوب المقدّمة یجوز اخذ الاجرة علیها.»

اشکال مشترک: عدم جواز اخذ اجرت برای انجام مقدّمه، حکم شرعی نیست، همیشه حکم الهی، کلّی هست مثلا «عدم جواز اخذ الاجرة علی الواجب» می‌تواند حکم اللّه باشد امّا عدم جواز اخذ اجرت در برابر نماز، ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

ثمره مذکور هم ارتباطی به شارع ندارد به عبارت دیگر، مسأله اصولیّه باید مولّد و مستنبط حکم شرعی باشد نه اینکه مسأله اصولی برای تطبیق و پیاده کردن احکام باشد.

شما معتقدید که: شارع مقدّس فرموده است «لا یجوز اخذ الاجرة علی الواجب» و اگر قائل به وجوب مقدّمه شویم آن حکم خدا بر ما نحن فیه ۵۳۴]، منطبق است، اشکال ما این است که: تطبیق و پیاده کردن حکم نمی‌تواند ثمره مسأله اصولی واقع شود لذا ثمره سوّم هم از ثمرات مسأله اصولیّه نیست.

[۱]- اشکال اختصاصی: مرحوم شیخ در کتاب مکاسب، مسأله اخذ اجرت در مقابل واجبات را مشروحا بیان کرده لکن مصنّف هم اشارتا به بیان آن پرداخته‌اند که:

اصلا قبول نداریم که اخذ اجرت در برابر واجبات، جائز نباشد.

بیان ذلک: به یک اعتبار، واجبات بر دو گونه هستند: ۱- توصّلی ۲- تعبّدی، لازم است بحث مذکور را نسبت به هریک از آن دو قسم ادامه دهیم.

الف: واجبات توصّلی: اگر مولا شیء را واجب نمود و مقصودش صرف وجود آن واجب بود- خواه کسی در مقابل آن، اجرت بگیرد یا مجانی انجام دهد- در این صورت،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۸۴

و اما الواجبات التّعبديّة، فيمكن أن يقال بجواز أخذ الأجرة على إتيانها بداعى امتثالها، لا على نفس الإتيان، كى ينافى عباديّتها، فيكون من قبيل الدّاعى إلى الدّاعى، غاية الأمر يعتبر فيها- كغيرها- أن يكون فيها منفعة عائدة إلى المستأجر، كى لا يكون المعاملة سفهيّة، و أخذ الأجرة عليها أكلا بالباطل [۱].

چه مانعی برای اخذ اجرت در برابر آن، وجود دارد؟

مولای حکیم به منظور عدم اختلال نظام جامعه، مردم را بر انجام واجبات کفائیّهٔ صناعیّه، الزام نموده که عدّه‌ای از آن‌ها طبیب و بعضی نجّار و عدّه‌ای سائر صناعات را بیاموزند و نیاز جامعه را برطرف کنند، معنای واجب کفائی صناعی، این نیست که طبیب نتواند در مقابل طبابت خود، اخذ اجرت نماید یا بنّا مجاز نباشد در برابر عمل خود، مزد بگیرد بلکه اگر بگوئیم آن‌ها مجبور هستند رایگان، کار کنند گاهی موجب نقض غرض و اختلال نظام می‌شود اگر بنا باشد طبیب و نجّار، مجّانا کار کنند پس زندگی آن‌ها از چه طریقی تأمین شود.

خلاصه: صرف وجوب یک شیء، باعث نمی‌شود که انسان نتواند در برابر انجام آن، اجرت بگیرد بلکه باید نحوه وجوب و فرض

آن را ملاحظه کرد، اگر منظور مولا- این بوده که فلان شیء مجّانا در خارج، ایجاد شود در این صورت نمی‌توان در برابر آن پول گرفت امّا اگر او عنایتی به مجّانی بودن آن نداشته بلکه مقصودش این بوده که آن واجب در خارج، عملی شود در این صورت، مانعی از اخذ اجرت در مقابل آن، وجود ندارد.

[۱]- ب: واجبات تعبّدی: قبل از بیان مسئله و حلّ اشکال به ذکر مقدمه کوتاهی می‌پردازیم که: عقد اجاره باید مانند سائر عقود و معاملات، شرائطش کامل باشد مثلا یکی از شرائط اجاره این است که عمل مستأجر علیه، نفع دنیوی یا اخروی برای مستأجر داشته باشد و چنانچه هیچ‌گونه نفعی برای او نداشته باشد، سفهی و اخذ اجرت برای آن، اکل مال به باطل و مشمول آیه شریفه «وَ لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ ...» می‌باشد.

فرضا اگر انسان، فردی را اجیر کند که فلان مبلغ بگیرد و نماز ظهرش را بخواند،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۸۵

صحیح نیست زیرا نفعی برای مستأجر ندارد و نسبت به دهنده پول، یک عمل عقلائی محسوب نمی‌شود امّا مثلا اگر همان معامله و عقد اجاره را با فرزند خود منعقد کند که فلان مبلغ بگیرد و روزانه نماز خود را بخواند و در نتیجه نسبت به اتیان صلات، اعتیاد پیدا کند، صحیح و نفعی هم برای پدر، متصوّر است زیرا او علاقه دارد فرزندش متدیّن باشد، خلاصه اینکه نباید معامله، سفهی باشد.

نحوه حلّ اشکال در اخذ اجرت بر واجبات ۵۳۵]: این مسئله از مشکلات فقه است و درباره آن، نظرات و راه‌حل‌های مختلفی بیان شده.

نظر مصنّف: ایشان مشکله را از طریق داعی بر داعی حل نموده‌اند، فرضا کسی که اجیر شده برای فلان میّت، یک سال نماز بخواند، او به این کیفیّت عمل می‌نماید که: نماز را به قصد قربت می‌خواند امّا صلات با قصد قربت را به تحریک و انگیزه پول انجام می‌دهد به عبارت دیگر، اخذ اجرت در عرض قصد قربت نیست به نحوی که او هنگامی که نماز استیجاری می‌خواند، توجّهی به قصد قربت داشته باشد و نگاهی به آن وجه- پول- مأخوذه نماید، بلکه مسأله اخذ اجرت و قصد قربت در طول یکدیگر هستند یعنی نماز را با قصد قربت می‌خواند و نماز با قصد قربت را به داعی اجرت انجام می‌دهد و در نتیجه، لطمه‌ای به آن عبادت، وارد نمی‌شود.

اگر بنا باشد عملی که به نحو مذکور اتیان می‌شود، باعث ضربه‌ای به عبادت شود، نتیجه‌اش این است که عبادات ما باطل باشد[۵۳۶] زیرا مردم، عبادات را «خوفا من النّار و طمعا فی الجنّة» انجام می‌دهند، عبادات ما به خاطر همان مزایائی هست که مربوط به خودمان می‌باشد، شما این مسئله را چگونه با قصد قربت جمع و حل می‌کنید؟

جمعش به این است که مکلّف، نماز را به قصد قربت می‌خواند امّا صلات با قصد قربت را برای طمع در بهشت و خوف از دوزخ، اتیان می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۸۶

و ربما یجعل ۵۳۷] من الثّمرة، اجتماع الوجوب و الحرمة- إذا قیل بالملازمة- فیما اذا کانت المقدّمة محرمة، فیبتنی علی جواز اجتماع الأمر و النّهی و عدمه، بخلاف ما لو قیل بعدمها [۱].

گفته‌اند همان‌طور که عبادات ما به نحو مذکور صحیح است، بین مسأله (طمع در جنّت و خوف از دوزخ) با مسأله (اخذ اجرت بر واجبات) فرقی نیست.

آری امیر مؤمنان و مولای متقیان علیه السّلام فرموده است: «الهی ما عبدتک خوفا من نارک، و لا طمعا فی جنّتک بل وجدتک اهلا للعبادة فعبدتک»[۵۳۸].

اگر به عمق عبادات خود، توجّه کنیم، آن عباداتی که خالی از ریا و آلودگی‌های دنیوی هست برای طمع در بهشت و ترس از جهنّم می‌باشد و این مطلب با مسأله اخذ اجرت در مقابل واجبات از نظر ملاک، متّحد است.

خلاصه: مصنّف رحمه اللّه از طریق داعی بر داعی در واجبات عبادی، مسأله اخذ اجرت در برابر آن‌ها را حل نموده‌اند.

-[۱]

بیان ثمره چهارم:

اگر شیء- مقدّمه‌ای- قبل از آنکه مقدّمه واجب، قرار گیرد، حرمت ذاتی داشته باشد و آن شیء محرّم، مقدّمه واجبی، واقع شود، در فرض مذکور اگر قائل به ملازمه و وجوب مقدّمه شویم، نسبت به آن مقدمه، اجتماع وجوب و حرمت ۵۳۹]، تحقق پیدا می‌کند یعنی: از مصادیق و صغریات اجتماع امر و نهی، محسوب می‌شود- مانند صلات

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۸۷

و فیه: أوّلا- إنّه لا- یکون من باب الاجتماع، کی تکون مبتنیهٔ علیه، لما أشرنا إلیه غیر مرّهٔ، إنّ الواجب ۵۴۰] ما هو بالحمل الشّائع مقدّمهٔ، لا بعنوان المقدّمهٔ[۵۴۱]، فیکون علی الملازمهٔ من باب النّهی فی العبادهٔ و المعاملهٔ [۱].

در دار غصبی که از مصادیق اجتماع امر و نهی هست- و اقوال، اشکالات و جواب‌هائی که در آن بحث، جاری هست در محلّ بحث هم جریان پیدا می‌کند امّا اگر قائل به ملازمه نشویم و وجوب مقدّمه را انکار نمائیم، مسأله مذکور، هیچ‌گونه ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی، پیدا نمی‌کند.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه سه اشکال بر ثمره مذکور، وارد نموده‌اند:

اشکال اوّل: مقدّمه: در بحث اجتماع امر و نهی، آن دو عنوانی که یکی از آن‌ها متعلّق نهی و دیگری متعلّق امر است، باید عنوان تقییدی و همچنین موضوعیّت داشته باشد امّا چنانچه آن دو یا یکی از آن‌ها موضوعیّت نداشته باشد و جهت- حیث- آن، تعلیلی باشد، ارتباطی به نزاع در باب اجتماع امر و نهی، پیدا نمی‌کند.

علّت اینکه صلات در دار غصبی، مرتبط به نزاع در باب اجتماع امر و نهی می‌باشد، این است که دارای دو جهت تقییدی و دارای دو عنوان هست که موضوع و متعلّق حکم می‌باشند نه اینکه: علّیّت و واسطیّت داشته باشند به عبارت دیگر: نفس صلات، موضوع و متعلّق حکم است و شارع مقدّس فرموده: «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* پس عنوان صلات، تقییدی هست و همچنین عنوان غصب هم خودش موضوعیّت دارد و متعلّق نهی، قرار گرفته.

امّا در محلّ بحث: آیا اگر مقدّمه‌ای واجب شد- درحالی‌که قبلا حرام بوده- آن مقدّمه هم مانند صلات در دار غصبی هست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۸۸

خیر، آن حرمتی که اوّلا نسبت به مقدّمه، تحقّق پیدا کرده، مربوط به ذات آن شیء بوده امّا آیا وجوبی که از ناحیه مقدّمیّت، تحقّق پیدا می‌کند، مربوط به «عنوان» مقدّمه هست؟

مکرّرا بیان کرده‌ایم که عنوان مقدّمیّت، حیث تعلیلی هست یعنی: مقدّمیّت، سبب می‌شود که حکم به وجوب غیری، نسبت به نفس نصب سلّم- یا وضو- بار شود مثلا- وضو، مقدّمه نماز هست امّا نمی‌توان گفت: وضو واجب نیست، مقدّمه، واجب هست، عنوان مقدّمیّت، سبب می‌شود که وضو، متّصف به وجوب غیری شود پس: عنوان وجوب، عبارت از مقدّمیّت نیست و عنوان حرمت هم عبارت از یک شیء دیگر و آن دو با یکدیگر جمع شده باشند.

اگر شما مقدّمه محرّمی را فرض کردید و قائل به ملازمه هم شدید، همان چیزی که حرام است، وجوب پیدا می‌کند، همان چیزی که متعلّق حرمت است، متعلّق وجوب مقدّمی و داخل در بحث «نهی در عبادت و معامله ۵۴۲]» می‌باشد.- نه، نزاع اجتماع امر و نهی. اگر معامله یا عبادتی حرام شد، همان چیزی که متعلّق وجوب قرار گرفته، نهی هم به آن، متعلّق شده امّا در باب اجتماع امر و نهی، آن دو عنوان، متفاوت و جدای از هم هستند یعنی: «الصّلاة واجبة، الغصب حرام» منتها آن دو عنوان در یک وجود خارجی، اجتماع و ائتلاف کرده‌اند امّا اگر وضو- مقدّمه- فرضا حرام شد، چنین نیست که دو شیء مطرح باشد، یکی متعلّق وجوب و دیگری متعلّق حرمت قرار گیرد بلکه همان چیزی که متعلّق تحریم است، وجوب هم به آن تعلّق گرفته و همان چیزی که متعلّق وجوب است، حکم تحریمی هم به آن متعلّق شده پس ارتباطی به مسأله اجتماع امر و نهی ندارد.

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۳۸۹

و ثانیا: لا یكاد یلزم الاجتماع اصلا، لاختصاص الوجوب بغیر المحرّم فی غیر صورة الانحصار به. و فیها اما لا وجوب للمقدمة؛ لعدم وجوب ذی المقدّمة، لاجل المزاحمة، و اما لا حرمة لها لذلك، كما لا یخفی [۱].

---

[۱]- اشکال دوّم: سؤال: در کدام مورد، مقدّمه درعین‌حال که محرّم هست، وجوب هم دارد تا اینکه از مصادیق بحث اجتماع امر و نهی باشد؟

به عبارت دیگر: شما نمی‌توانید موردی را ارائه دهید که مقدّمه محرّم، وجوب هم داشته باشد.

توضیح ذلک: مقدّمه‌ای را که می‌گوئید حرام است ۵۴۳]، آیا مقدّمه منحصره ذی المقدّمه هست یا غیر منحصره؟ نسبت به هرکدام، پاسخ جداگانه‌ای برای شما بیان می‌کنیم.

الف: اگر مقدّمه، غیر منحصره باشد- مثلا انقاذ غریق و نفس محترمی، دارای دو طریق باشد، راه مباح و طریق حرام، یعنی عبور از ملک غیر بدون رضایت او- در این صورت، اصلا عقل، حکم به وجوب مقدّمه حرام نمی‌کند و وجوب غیری مقدّمی مستقیما، عارض مقدّمه مباح می‌شود و مقدّمه حرام، وجوبی ندارد تا اجتماع وجوب و حرمت، مطرح شود.

ب: گاهی آن مقدّمه، منحصره می‌باشد، مثلا مسلمانی در حال غرق شدن هست و راه انقاذ او منحصر به عبور از ملک غیر است، در این صورت باید بین حرمت مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه مقایسه‌ای نمود که اهمیّت کدام‌یک، بیشتر است. به‌عنوان مثال، آیا از نظر شارع مقدّس، حرمت تصرّف در مال غیر اهمّ است یا انقاذ نفس محترم؟

اگر اهمیّت ذی المقدّمه، بیشتر باشد، این مطلب، دلیل برآن است که مقدّمه، حرام نیست و چگونه می‌شود که مقدّمه‌ای حرام ۵۴۴] باشد و مع ذلک اهمیّت وجوب ذی المقدّمه، بیش از حرمت مقدّمه باشد؟، در صورت تزاحم، حرمت مقدّمه، رفع می‌شود و در نتیجه،

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۳۹۰

و ثالثا[۵۴۵]: إنّ الاجتماع و عدمه لا دخل له فی التّوصّل بالمقدّمة المحرّمة و عدمه أصلا، فإنّه یمكن التّوصّل بها إن كان توصّلیّة، و لو لم نقل بجواز الاجتماع، و عدم ۵۴۶] جواز التّوصّل بها إن كانت تعبّدیّة علی القول بالامتناع، قیل بوجوب المقدّمة أو بعدمه، و جواز التّوصّل بها علی القول بالجواز كذلك، أی قیل بالوجوب أو بعدمه. و بالجملة لا یتفاوت الحال فی جواز التّوصّل بها، و عدم جوازه أصلا، بین أن یقال بالوجوب، أو یقال بعدمه، كما لا یخفی [۱].

آن مقدّمه، واجب می‌باشد و حرمتی ندارد تا کسی بگوید وجوب و حرمت، اجتماع نموده‌اند.

گاهی هم ممکن است حرمت مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه، مهم‌تر باشد که در فرض مذکور، ذی المقدّمه از وجوب، ساقط

می‌شود و اگر ذی المقدّمه از وجوب، ساقط شد، مقدّمه هم وجوبی ندارد و اگر وجوب نداشته باشد، اجتماع وجوب و حرمت در مقدّمه، لازم نمی‌آید.

خلاصه: در صورت انحصار نمی‌توان تصوّر اجتماع حرمت و وجوب نمود.

[۱]- اشکال سوّم: سومین جواب یا اشکالی که مصنّف رحمه اللّه بیان نموده، این است که:

آنچه که در باب مقدّمه برای ما اهمیّت دارد، این است که از طریق اتیان مقدّمه، تمکّن به اتیان ذی المقدّمه پیدا کنیم به عبارت دیگر، اینکه: بتوان از طریق مقدّمه، ذی المقدّمه را در خارج انجام داد لذا باید بررسی نمود که: مسأله ملازمه و عدم ملازمه‌ای را که شما

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۹۱

در صدد بودید صغرای برای اجتماع امر و نهی، قرار دهید- به نحوی که بیان کردیم- آیا تأثیری در آن «مهم» در باب مقدّمه می‌گذارد یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه معتقدند که هیچ‌گونه اثری در آن «مهم» نمی‌گذارد.

توضیح ذلک: بدیهی است که مقدّمه گاهی تعبّدی هست یعنی: قصد قربت در آن، معتبر است و گاهی توصّلی می‌باشد که قصد قربت در آن، اعتبار ندارد لذا برای توضیح مطلب باید نسبت به هر دو نوع مقدّمه، مسئله را بررسی نمود که:

الف: اگر مقدّمه واجب، توصّلی شد، آن مقدّمه توصّلی خالی از قصد قربت به هر صورت و به هر کیفیّت، اتیان شود، می‌توان به ذی المقدّمه، توصّل پیدا کرد، خواه در بحث اجتماع امر و نهی، اجتماعی شوید یا قائل به امتناع ۵۴۷] شوید.

فرضا اگر مقدّمه، توصّلی و مقصود، رسیدن به مکّه و انجام مناسک حج شد، از نظر درک مناسک، فرقی نمی‌کند که انسان با مرکب غصبی به مکّه رفته باشد یا غیر غصبی زیرا مسأله عبادیّت در مسیر حج، اعتبار ندارد.

خلاصه: در مقدّمه توصّلی باید ذات مقدّمه، اتیان شود خواه آن مقدّمه، واجب باشد یا حرام، قائل به اجتماع شوید یا امتناع، جانب وجوب را غلبه دهید یا جانب حرمت را غلبه دهید، فرقی ندارد پس: مسأله اجتماع امر و نهی یا امتناع آن در مقدّمات توصّلیّه، اثری ندارد.

ب: اگر مقدّمه‌ای عبادی، و قصد قربت در آن معتبر بود، ما هم قبول داریم که مسأله اجتماع یا امتناع اجتماع امر و نهی در آن مسأله عبادی، اثر می‌گذارد امّا مسأله وجوب و عدم وجوب مقدّمه، اثری ندارد، فرضا شما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستید و می‌گوئید صلات در دار غصبی صحیح است، اکنون ما این مبنا را در مورد یک مقدّمه عبادی، جاری و پیاده می‌کنیم که:

طبق مبنای مذکور، آن مقدّمه عبادی، صحیح است امّا علّت صحّت، این نیست که

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۳۹۲

اجتماع وجوب و حرمت شده، شما خواه قائل به ملازمه بشوید یا نشوید، درعین‌حال، بنا بر اجتماع امر و نهی، آن عبادت، صحیح است.

اگر ما در مورد صلات در دار غصبی، حکم به صحّت نموده- گفتیم اجتماع، جائز است- در مورد مقدّمه عبادی هم آن عبادت، صحیح و فاقد نقص می‌باشد و فرقی نمی‌کند که شما قائل به وجوب مقدّمه شوید یا قائل به وجوب آن نشوید به‌هرحال، عبادت شما صحیح است یعنی: اگر قائل به وجوب مقدّمه هم نشوید، چنانچه در آن مسئله، اجتماعی باشید، عبادت مذکور، صحیح است.

بنابراین، در صحّت و بطلان، بین وجوب و عدم وجوب مقدّمه، بنا بر اینکه در آن مسئله اجتماعی شوید، هیچ فرقی نمی‌کند.

اگر کسی در آن مسئله، قائل به امتناع شد[۵۴۸]، صلات در دار غصبی را باطل می‌داند، بدیهی است آن فردی که در بحث مذکور، امتناعی هست، می‌گوید در بحث فعلی که آن مقدّمه، عبادیّت، پیدا کرده، باطل است.

سؤال: آیا بطلان آن بنا بر ملازمه و عدم ملازمه، فرق می‌کند؟

خیر، چه شما قائل به ملازمه شده، آن مقدّمه را واجب بدانید و بگوئید باطل است یا قائل به ملازمه نشوید، آن را واجب ندانید و بگوئید باطل است- فرقی ندارد.

خلاصه اینکه بین قول به وجوب و عدم وجوب، فرقی مطرح نیست.

جمع‌بندی: اگر مقدّمه‌ای عبادیّت پیدا کرد، مسأله اجتماع امر و نهی- اجتماعا و امتناعا- در محلّ بحث، جاری می‌شود لکن هیچ ارتباطی به باب ملازمه ندارد چه کسی قائل به ملازمه بشود یا نشود، اثری ندارد یعنی: کسی که در آن مسئله، قائل به اجتماع هست، عبادت در محلّ بحث را مطلقا صحیح می‌داند و کسی که در آن مسئله، قائل به امتناع هست، در محلّ بحث، آن عبادت را مطلقا باطل می‌داند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۳

فی تأسیس الأصل فی المسألة اعلم أنّه لا أصل فی محلّ البحث فی المسألة، فإنّ الملازمة بین وجوب المقدّمة و وجوب ذی المقدّمة و عدمها لیست لها حالة سابقة، بل تکون الملازمة أو عدمها أزلیّة [۱].

- سواء قلنا بالملازمة ام لم نقل به.

خلاصه: آن چهار ثمره‌ای را که دیگران ذکر کرده‌اند، بی‌مورد و بدون فائده هست و ثمره‌ای که در باب مقدّمه واجب، مترتّب می‌شود، همان است که ما ابتداء بحث- تحت عنوان «تذنیب»- تفصیلا بیان کردیم ۵۴۹].[۵۵۰]

إیضاح الکفایة ؛ ج۲ ؛ ص۳۹۳

در تأسیس اصل

[۱]- بحث بسیار طولانی ما در شرف اتمام است، تاکنون مقدّمات بحث مقدّمه واجب را بررسی نموده‌ایم لکن مطلبی درباره اصل بحث- که آیا ملازمه ثابت است یا نه- بیان نکرده‌ایم.

لازم به تذکّر است که قبل از ذکر ادلّه قائلین به ملازمه باید ببینیم آیا در صورت شکّ، اصلی در مسئله، وجود دارد که حالت تردید را بر طرف کند یا نه؟ یعنی: اگر برای ما مشخّص نشد که ملازمه، حقیقت دارد یا نه، اصلی هست که به آن رجوع نمود یا نه، و برفرض وجود اصل آیا آن اصل، موافق قول به ملازمه هست یا موافق قائلین به عدم ملازمه می‌باشد؟

بیان ذلک: سؤال: محلّ نزاع در بحث مقدّمه واجب چیست؟

جواب: نزاع و بحث ما در مورد وجوب یا عدم وجوب مقدّمه نیست زیرا وجوب یا عدم وجوب مقدّمه، یک بحث اصولی نیست بلکه یک بحث فقهی می‌باشد اگر بحث ما

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۴

در این جهت باشد که: «هل المقدّمة واجبة ام لا»، بحث مذکور، مانند بحث: «هل صلاة الجمعة واجبة ام لا»، یک بحث فقهی هست و ارتباطی به مسائل اصولیّه ندارد لذا اوّل بحث مقدّمه واجب هم بیان کردیم که:

نزاع در باب مقدّمه، این است که: آیا بین وجوب مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه، ملازمه «عقلیّه» هست یا نه؟ بنابراین، نفی و اثبات، مربوط به ملازمه عقلیّه هست که آیا عقل، حکم به ملازمه می‌کند یا نه؟

سؤال: اگر شکّ کردیم که آیا ملازمه‌ای مطرح است یا نه، اصلی وجود دارد که به آن، رجوع کنیم یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا در صورت شک می‌توان اصل و استصحاب عدم ملازمه را جاری نمود یا نه؟

جواب: خیر، زیرا استصحاب، نیاز به حالت سابقه دارد، ملازمه و عدم ملازمه، هرکدامشان حقیقت و واقعیّت داشته باشد، چنین نیست که دارای حالت سابقه عدمی یا وجودی باشد. اگر ملازمه، واقعیّت دارد از ازل واقعیّت دارد و چنانچه عدم ملازمه، حقیقت دارد از ازل حقیقت دارد زیرا «ملازمه»، حکم عقل است و ارتباطی به شرع ندارد تا بتوان گفت قبل از اینکه دین اسلام و شریعت، تأسیس شود لا بد آن حکم نبوده و حالت سابقه عدمیّه داشته پس ...

ملازمه و عدم ملازمه از احکام عقلی هست و حکم عقلی، حادث نیست.

از باب مثال اگر کسی تردید کند که آیا ظلم، قبیح است یا نه، می‌تواند استصحاب عدم قبح ظلم را جاری کند؟

خیر، زیرا آن استصحاب، حالت سابقه ندارد و ظلم، عقلا از ازل، قبیح بوده منتها فرقی که بین مسأله ظلم و ملازمه، وجود دارد، این است که می‌دانیم ظلم از ازل، قبیح بوده امّا در محلّ بحث نمی‌دانیم که آیا عقل، حکم به ملازمه از ازل تا ابد می‌کند یا حکم به عدم

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۹۵

نعم نفس وجوب المقدّمة یکون مسبوقا بالعدم، حیث یکون حادثا بحدوث وجوب ذی المقدّمة، فالأصل عدم وجوبها [۱].

و توهّم عدم جریانه، لکون وجوبها علی الملازمة، من قبیل لوازم الماهیّة، غیر مجعولة، و لا أثر آخر مجعول مترتّب علیه، و لو کان لم یکن بمهمّ هاهنا[۵۵۱]، مدفوع بأنّه و إن کان غیر مجعول بالذّات، لا بالجعل البسیط الذی هو مفاد کان التّامّة، و لا بالجعل التّألیفی الذی هو مفاد کان النّاقصة، إلا أنّه مجعول بالعرض، و بتبع جعل وجوب ذی المقدّمة، و هو کاف فی جریان الأصل [۲].

ملازمه از ازل تا ابد می‌نماید یعنی: مدرک عقلی برای ما مشخّص نیست پس نمی‌توان استصحاب عدم ملازمه را جاری نمود.

خلاصه: در محلّ نزاع- ملازمه- نمی‌توان تأسیس اصل نمود و اصل نمی‌تواند هیچ‌یک از طرفین را اثبات نماید.

[۱]- گفتیم در محلّ نزاع- ملازمه- نمی‌توان اصلی را تأسیس و به آن، تمسّک نمود.

سؤال: آیا نسبت به نفس وجوب مقدّمه- اثر ملازمه- می‌توان استصحاب عدم وجوب، جاری نمود و چنین گفت: قبل از آنکه وضو[۵۵۲] برای نماز، تشریع شود مسلّما واجب نبوده زیرا ذی‌المقدّمه آن، وجوب نداشته تا بفهمیم مقدّمه‌اش واجب بوده است یا نه پس قبل از تشریع وجوب ذی المقدّمه، مقدّمه، واجب نبوده امّا اکنون که ذی المقدّمه، وجوب شرعی پیدا کرده و شک در وجوب وضو داریم، آیا استصحاب عدم وجوب شرعی وضو را می‌توان جاری نمود؟

جواب: مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد و نتیجه جریان آن، عدم وجوب وضو- مقدّمه- می‌باشد.

[۲]- توهّم: همان‌طور که استصحاب عدم ملازمه، جریان پیدا نمی‌کند، استصحاب

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۳۹۶

عدم وجوب مقدّمه هم جاری نمی‌شود زیرا یکی از شرائط جریان استصحاب، این است که: مستصحب یا باید مجعول شرعی باشد- مانند استصحاب وجوب صلات جمعه- و یا چنانچه مجعول شرعی نیست، باید اثر و حکمی داشته باشد که آن حکم، مجعول شرعی باشد. مثلا اگر شما در موردی استصحاب خمریّت را جاری نمودید، مستصحب شما- خمریّت- مجعول شرعی نیست لکن اثری به نام حرمت دارد که آن را شارع مقدّس جعل نموده.

متوهّم می‌گوید: عدم وجوب مقدّمه- و همچنین وجوب مقدّمه- نه مجعول شرعی هست و نه موضوع برای اثر شرعی می‌باشد زیرا وجوب مقدّمه، مانند لازم ماهیّت می‌باشد، همان‌طور که زوجیّت، لازم ماهیّت اربعه هست و کسی آن را جعل ننموده، مسأله وجوب مقدّمه هم، چنین است یعنی: اگر ملازمه، واقعیت داشته باشد، وجوب مقدّمه، لازم ماهیّت وجوب ذی المقدّمه هست و از لوازم لا

ینفکّ اصل ماهیّت، محسوب می‌شود لذا وجوب مقدّمه و وضو را شارع مقدّس، جعل نمی‌کند اگر او فرمود: اقیموا الصّلاهٔ، و خارجا برای ما مشخص شد که وضو، مقدّمه نماز هست، آن وجوب وضو، لازم ماهیّت وجوب صلات می‌باشد و ربطی به شارع مقدّس ندارد پس توهّم نکنید که هرکجا کلمه وجوب، مطرح شد، آن وجوب، مجعول شرعی هست. در محلّ بحث، مقدّمه واجب درعین‌حال که واجب است لکن ارتباطی به شارع مقدّس ندارد بلکه لازمه ماهیّت وجوب ذی المقدّمه هست بنابراین، وجوب وضو- وجوب مقدّمه- نه مجعول شرعی هست و نه موضوع یک اثر شرعی می‌باشد. آری اگر کسی نذر کند که چنانچه وضو واجب باشد، فلان مبلغ صدقه می‌دهم، در فرض مذکور وجوب وضو، موضوع اثر شرعی هست امّا اثری نیست که چندان اهمیّت داشته باشد.

خلاصه: متوهّم می‌گوید: استصحاب عدم وجوب مقدّمه را هم نمی‌توان جاری نمود زیرا فاقد ضابطه کلّی استصحاب می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۹۷

دفع توهم: آن ضابطه کلّی در باب استصحاب، مورد قبول ما هم هست لکن باید درباره آن، توضیح داد که: شما گفتید یا مستصحب باید مجعول شرعی باشد یا موضوع برای اثر مجعول شرعی باشد لکن توضیحی درباره کلمه «مجعول» می‌دهیم که:

گاهی شیء به جعل بسیط، مجعول است که مفاد «کان» تامّه می‌باشد و نیازی به اسم و خبر ندارد مانند: «کان زید ای: تحقّق زید.»

و گاهی هم شیء مجعول به جعل تألیفی و ترکیبی می‌باشد که مفاد «کان» ناقصه هست و نیاز به اسم و خبر دارد مانند «کان زید قائما.»

تذکّر: اشیائی که به دو نحو مذکور، جعل می‌شوند، جزء مجعولات «ذاتیه» هستند. مثلا- شارع مقدّس، مستقیما وجوب را برای صلات و حرمت را برای خمر، جعل نموده پس آن وجوب و حرمت، مجعول بالذّات هستند.

قسم دیگر از جعل، عبارت از جعل «تبعی» می‌باشد یعنی: ممکن است جاعل و شارع مستقیما شیء را جعل نکند لکن چیزی را جعل نماید که لازمه جعل آن مجعول ذاتی، این است که یک مجعول تبعی هم تحقّق پیدا کند. خلاصه اینکه مجعولات بر دو قسم هستند: الف: ذاتی. ب: تبعی.

در جریان استصحاب، فرقی نمی‌کند که مستصحب ما مجعول ذاتی ۵۵۳] باشد یا تبعی لذا در محلّ بحث می‌توان گفت: نفس وجوب مقدّمه، مجعول شرعی هست منتها نه مجعول ذاتی و استقلالی بلکه مجعول تبعی، یعنی: هنگامی که شارع مقدّس، وجوب را برای نماز، جعل نمود، به تبع آن‌هم وجوبی برای وضو- و سائر مقدمات- جعل شد پس می‌توان گفت: وجوب وضو، مجعول شرعی هست- منتها مجعول تبعی- و چون مجعول تبعی هست، می‌توان استصحاب عدم وجوب را نسبت به آن، جاری نمود و گفت: قبل از آنکه شارع مقدّس، نماز را واجب نماید، وضو واجب نبوده اکنون که او نماز را واجب کرده و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۳۹۸

و لزوم التّفکیک بین الوجوبین مع الشّک لا- محالهٔ، لأصالهٔ عدم وجوب المقدّمهٔ مع وجوب ذی المقدّمهٔ، لا ینافی الملازمهٔ بین الواقعیّین، و إنما ینافی الملازمهٔ بین الفعلیّین، نعم لو کانت الدّعوی هی الملازمهٔ المطلقهٔ حتّی فی المرتبهٔ الفعلیّهٔ لصح التمسک بذلک فی اثبات بطلانها [لما صحّ التّمسک بالأصل کما لا یخفی [۱].

شک در وجوب وضو داریم، استصحاب عدم وجوب وضو جاری می‌شود.

خلاصه: مانعی ندارد که استصحاب عدم وجوب وضو در مرحله ظاهر، جاری شود.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در صدد هستند که از جریان استصحاب عدم وجوب وضو- مقدّمه- نتیجه‌ای بگیرند.

توضیح ذلک: بدیهی است که به وسیله استصحاب، بین وجوب نماز- ذی المقدّمه- و وجوب وضو- مقدّمه- تفکیک و نتیجه‌اش

این شد که: نماز واجب ۵۵۴] است امّا وضو، واجب نمی‌باشد و دلیلش استصحاب عدم وجوب وضو هست.

سؤال: آیا نتیجه استصحاب، نفی قول به ملازمه هست یا اینکه منافاتی با آن ندارد؟

جواب: باید ببینیم قائلین به ملازمه در چه مرحله‌ای ادّعای ملازمه نموده‌اند.

۱- اگر آن‌ها فقط بین دو حکم «واقعی»[۵۵۵]، قائل به ملازمه هستند- یعنی می‌گویند بین حکم واقعی وجوب ذی المقدّمه و حکم واقعی وجوب مقدّمه، ملازمه تحقّق دارد- در فرض مذکور، استصحاب عدم وجوب وضو نمی‌تواند ملازمه را نفی کند زیرا استصحاب، حکم ظاهری را ثابت می‌کند و فقط می‌گوید: «الوضوء لیس بواجب» و ارتباطی به حکم واقعی ندارد.

خلاصه: اگر قائل به ملازمه، چنان ادّعائی کند، استصحاب عدم وجوب درعین‌حال که جاری می‌شود امّا منافاتی با قول به ملازمه ندارد.

۲- ممکن است قائلین به ملازمه، دائره ملازمه را توسعه دهند و بگویند: هم بین دو

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۳۹۹

حکم «واقعی» و هم بین دو حکم «فعلی» ملازمه هست ۵۵۶].

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: نسخ کتاب کفایة الاصول مختلف است و گویا مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» هم در دوره‌های مختلف، حکم مسئله را به دو صورت متفاوت، بیان کرده‌اند که شاگرد ایشان یعنی محقّق قوچانی- صاحب حواشی دقیق بر کفایه- فرموده‌اند: در دوره اخیر به فلان نحو بیان کرده و نوشتند و من با ایشان- مصنّف- بحث کردم و در نتیجه، مرحوم آقای آخوند، قبول کردند و آن را تغییر دادند. لذا لازم است ما هم طبق هر دو نسخه، حکم مسئله را بیان نمائیم.

الف: قوله: نعم لو کانت الدّعوی هی الملازمة المطلقة حتّی فی المرتبة الفعلیّة «لصحّ»[۵۵۷] التّمسّک بذلک فی اثبات بطلانها.

اگر قائل به ملازمه، دائره آن را توسعه دهد و بگوید هم بین دو حکم واقعی و هم بین دو حکم فعلی، ملازمه هست، در فرض مذکور می‌توان استصحاب عدم وجوب مقدّمه را اخذ و قول به ملازمه را نفی کرد زیرا: استصحاب، دالّ بر نفی ملازمه- در مقام فعلیّت- هست ۵۵۸] امّا قائلین به ملازمه می‌گویند حتّی در مقام فعلیّت و ظاهر، ملازمه، ثابت است.

ب: قوله: نعم لو کانت الدّعوی هی الملازمة المطلقة حتّی فی المرتبة الفعلیّة «لما صحّ»[۵۵۹] التّمسّک بالاصل ...

اگر قائلین به ملازمه، دائره آن را توسعه داده و بگویند هم بین دو حکم «واقعی» و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۰۰

إذا عرفت ما ذکرنا، فقد تصدّی غیر واحد من الأفاضل لإقامة البرهان علی الملازمة، و ما أتی منهم بواحد خال عن الخلل، و الأولی إحالة ذلک إلی الوجدان، حیث أنّه أقوی شاهد علی أنّ الانسان إذا أراد شیئا له مقدّمات، أراد تلک المقدّمات، لو التفت إلیها بحیث ربما یجعلها فی قالب الطّلب مثله، و یقول مولویّا (أدخل السّوق و اشتر اللحم) مثلا، بداهة أنّ الطّلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشأ بخطاب (اشتر) فی کونه بعثا مولویّا، و أنّه حیث تعلّقت إرادته بإیجاد عبده الاشتراء، ترشّحت منها له إرادة أخری بدخول السّوق، بعد الالتفات إلیه و أنّه یکون مقدّمة له، کما لا یخفی [۱].

هم بین دو حکم «فعلی»، ملازمه هست، نمی‌توان استصحاب عدم وجوب مقدّمه را اخذ و قول به ملازمه را نفی نمود و لازم است که عبارت مذکور را به این نحو، توجیه نمود:

اگر قائل به ملازمه، دائره ملازمه را توسعه داد، معنایش این است که: من یقین دارم در تمام مراتب ۵۶۰]، ملازمه ثابت است یعنی: هم بین واقعیین و هم بین فعلیین، ملازمه تحقّق دارد و در نتیجه او اصلا شک ندارد تا اینکه استصحاب عدم وجود مقدّمه را جاری

نمایـد، استصـحاب، مربوط به فرد شاك هست و او تردیـدی نـدارد که آیا وضو وجوب دارد یا نه تا اینکه استصـحاب عـدم وجوب وضو را جاری نماید.

[۱]- مقدّمات بحث مقدّمه واجب، پایان پذیرفت فعلا باید به اصل بحث بپردازیم.

مصـنّف رحمه اللّه فرموده‌انـد: ادلّه فراوانی برای اثبـات ملازمه، ذکر شـده لکن تمام آن‌ها مورد مناقشه هست لـذا ایشان ابتـداء دلیل خود را بر اثبات ملازمه، بیان نموده و سپس مهم‌ترین دلیل قائلین به ملازمه را ذکر کرده و مورد اشکال قرار داده‌اند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۰۱

ادلّه مصنّف بر اثبات ملازمه:

الف: «مراجعه به وجدان»

مهم‌ترین دلیل در باب ملازمه، مسألـه مراجعه به وجـدان هست که: اگر کسـی به وجـدان خود، مراجعه کنـد، متوجّه می‌شود که اگر اراده مولا فرضا به ذی‌المقدّمه‌ای مانند «کون علی السّطح» تعلّق گرفت و توجّه به نفس «نصب سلّم» و «مقدّمیّت» آن نمود- با توجّه به آن دو[۵۶۱] جهت- مسلّما و بلا اشـکال از اراده‌ای که به ذی المقـدّمه، متوجّه شـده، اراده‌ای هم نسـبت به مقدّمه و نصب سلّم، مترشح می‌شود[۵۶۲].

اگر شـما به مثال‌های عرفی، دقّت کنید، متوجّه می‌شوید که گاهی مولا ذی المقدّمه و «مقدّمه» را متعلّق امر، قرار می‌دهد مثلا گاهی انسان به فرزندش دستور می‌دهد که نردبان را بیاور و بالای بام خانه برو و ...

مثال عرفی و مشـهور دیگر: «ادخل السّوق و اشتر اللحم»، در مثال مذکور، دو امر مطرح است- امر به اشترا و امر به دخول سوق- که آن دو در یک ردیف و هر دو مولوی می‌باشـند و چنین نیست که امر «ادخل السّوق»، یک امر ارشادی باشـد و مولا بخواهـد عبدش را متوجّه نمایـد که دخول سوق، مقـدّمه اشتراء لحم هست بلکه دخول سوق هم مـأمور به می‌باشـد منتهـا تفـاوتی هم بین آن دو امر مولوی، وجود دارد که: امر «اشتر اللحم» مولی نفسـی امّـا امر متعلّق به دخول سوق، یک امر مولوی غیری هست یعنی دخول سوق به خاطر اشتراء لحم، مطلوب مولا هست.

خلاصه: اگر انسان به وجدان خود مراجعه کند و آن را حاکم و شاهد، قرار دهد، مشـخّص می‌شود که حق با قائلین به ملازمه هست یعنی: همان‌طور که اراده مولا متعلّق به

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۰۲

و یؤیّد الوجدان، بل یکون من أوضح البرهان، وجود الأوامر الغیریّهٔ فی الشّرعیّات و العرفیّات؛ لوضوح أنّه لا یکاد یتعلّق بمقدّمهٔ أمر غیریّ، إلا إذا کان فیها مناطه، و إذا کان فیها کان فی مثلها، فیصحّ تعلّقه به أیضا، لتحقّق ملاکه و مناطه، و التّفصیل بین السّبب و غیره و الشّرط الشّرعی و غیره سیأتی بطلانه، و أنّه لا تفاوت فی باب الملازمهٔ بین مقدّمهٔ و مقدّمهٔ [۱].

ذی المقدّمه شده، یک اراده ترشّحی و غیری هم به مقدّمه تعلّق گرفته و ...

مجـدّدا متـذکّر می‌شویم که قائلین به ملازمه، ملازمه را «عقلی» می‌داننـد و اصـلا نزاع در باب مقـدّمه واجب، نزاع در یک امر عقلی هست لکن طرفین ملازمه، شـرعی می‌باشـد یعنی قـائلین به ملازمه می‌گوینـد: همـان‌طور که وجوب متعلّق به ذی المقـدّمه، شـرعی هست، وجوب متعلّق به مقدّمه هم شرعی می‌باشد منتها عقل، بین آن دو امر شرعی، ملازمه را درک می‌کند.

ب ۵۶۳]: وجود اوامر غیریّه در شرعیّات و عرفیّات

[۱]- مؤیّد بلکه دلیل دوّم مصنّف بر «ملازمه» این است که: بعضی از مقدّمات در شرعیّات و همچنین در عرفیّات، مورد تعلّق امر مولوی، قرار گرفته درحالی‌که آن مقدّمات، نسبت به سائر مقدمات، خصوصیّتی ندارد لذا کشف می‌کنیم که تمام مقدمات، مورد تعلّق امر غیری، قرار گرفته‌اند.

بیان ذلک: مثال شرعی: شما آیه شریفه:- «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ ...»[۵۶۴]- را در نظر بگیرید، بدیهی است که وضو، متعلّق امر قرار گرفته لکن امر مربوط به آن، غیری می‌باشد نه نفسی، زیرا برای تمکّن از اتیان صلات صحیح، امر، متوجّه آن شده و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۰۳

همچنین امر مذکور، مولوی هست نه ارشادی زیرا وجهی برای حمل بر ارشاد وجود ندارد[۵۶۵] بلکه آیه شریفه در مقام ایجاب غسل و مسح، می‌باشد- ... «فَاغْسِلُوا» وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ ...- بنابراین، امر متعلّق به وضو، «امر مولوی غیری» می‌باشد.

سؤال: چرا نسبت به وضو، امر مولوی غیری متوجّه شده و آیا وضو با سائر مقدمات تفاوتی دارد و مقدّمیّت آن به نحو خاصّی هست؟

خیر، ملاک آن امر غیری، عبارت از مقدّمیّت وضو هست، چون وضو برای نماز، مقدّمیّت دارد، متعلّق امر، واقع شده و امر غیری به آن تعلّق گرفته بنابراین، وقتی ملاک تعلّق امر غیری، نسبت به وضو، مسأله مقدّمیّت وضو برای نماز شد، می‌گوئیم ملاک مذکور در تمام مقدّمات جریان دارد و نتیجه‌اش این می‌شود که:

از تعلّق امر غیری- در شریعت- و لو نسبت به یک مقدّمه، کشف می‌کنیم که تمام مقدّمات، دارای امر غیری مولوی هستند.

مثال عرفی: «ادخل السّوق و اشتر اللحم»، امر به دخول سوق، مولوی هست نه ارشادی زیرا نیازی به ارشاد نیست و ظاهر امر، این است که مولوی باشد نه ارشادی پس مولا در صدد ایجاب دخول سوق بوده.

سؤال: دخول سوق، نسبت به سائر مقدّمات، چه خصوصیّتی دارد که متعلّق امر واقع شده و آیا هنگامی که عبد برای اشتراء لحم از خانه خارج می‌شود فرضا نباید لباس بپوشد و سائر مقدّمات را فراهم کند؟

دخول سوق، موضوعیّتی ندارد، جز اینکه به خاطر مقدّمیّت، مأمور به واقع شده لذا می‌گوئیم اگر دخول سوق به خاطر مقدّمیّت، مأمور به واقع شد، تمام مقدّمات اشتراء لحم، واجد آن ملاک و متعلّق امر غیری هستند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۰۴

و لا بأس بذکر الاستدلال الذی هو کالاصل ۵۶۶] لغیره- ممّا ذکره الأفاضل من الاستدلالات- و هو ما ذکره أبو الحسن البصری، و هو أنّه لو لم یجب المقدّمة لجاز ترکها، و حینئذ فإن بقی الواجب علی وجوبه یلزم التّکلیف بما لا یطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن کونه واجبا [۱].

خلاصه: با توجّه به بیانات مذکور، نتیجه می‌گیریم که: تمام مقدّمات- در عرفیّات- مأمور به موالی عرفیّه هست و جمیع مقدّمات- در شرعیّات- مأمور به شارع مقدّس می‌باشد و این مطلب فقط منطبق با قول به ملازمه هست زیرا آن‌ها تمام مقدّمات را مأمور به شرعی می‌دانند امّا منکرین ملازمه می‌گویند «الوضوء لیس بواجب» و همچنین معتقدند هیچ‌یک از مقدّمات، وجوب ندارد تنها یک لزوم و لابدیّت عقلیّه در باب مقدّمات، ثابت است.

تذکّر: سائر اصولیّین مانند صاحب معالم و قوانین، تفصیلاتی در باب مقدّمه، ذکر کرده‌اند که بعضی بین سبب و غیر سبب و بعضی

بین شرط شرعی و غیر شرط شرعی تفاوت‌هائی قائل شدند که هیچ‌یک از آن تفاصیل، صحیح نیست و همان دو دلیلی را که ما ذکر کردیم، نسبت به تمام مقدّمات، جریان دارد ضمنا به زودی اشاره‌ای به آن دو تفصیل هم خواهیم نمود.

دلیل ابو الحسن بصری بر ملازمه

[۱]- برای اینکه بحث ما خالی از ادلّه سائر قائلین به ملازمه نباشد به ذکر دلیلی

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۰۵

می‌پردازیم که به منزله اصل و ریشه سائر ادلّه هم هست و آن دلیل، مربوط به ابو الحسن بصری ۵۶۷] می‌باشد که ایشان چنین استدلال نموده‌اند: مقدّمه، واجب است زیرا اگر مقدّمه واجب، وجوب نداشته باشد، ترک آن جائز است و هنگامی که ترک آن جائز شد[۵۶۸]، مسئله، دارای دو صورت هست:

آیا با ترک مقدّمه، وجوب ذی المقدّمه- وجوب مطلق- به حال خود، باقی هست یا نه به عبارت دیگر: وقتی مکلّف به احتمال اینکه فرضا شارع، نصب سلّم را واجب ننموده، آن را ترک کرد، وجوب مطلق «کون علی السّطح» باقی هست یا نه؟

اگر بگوئید وجوب آن، باقی هست، مستلزم تکلیف «بما لا یطاق» می‌باشد زیرا در صورت ترک نصب سلّم، مکلّف قدرت بر کون علی السّطح ندارد چون او سلّم را نصب ننموده و مستند ترکش هم عدم وجوب شرعی نصب سلّم بوده.

اگر بگوئید وجوب ذی المقدّمه و «کون علی السّطح» باقی نیست، نتیجه‌اش این می‌شود که آن واجب مطلق از واجب مطلق بودن، خارج شود و مشروط به اختیار مکلّف باشد یعنی: اگر او سلّم را نصب نمود، ذی المقدّمه واجب است امّا اگر او مقدّمه را ترک کرد اصلا ذی المقدّمه هم وجوب ندارد.

سؤال: آیا وجوب ذی المقدّمه و «کون علی السّطح»، وجوبی هست که تابع اراده مکلّف و انجام مقدّمه باشد یا اینکه واجب مطلق است و ارتباطی به اراده مکلّف ندارد؟

جواب: بدیهی است که «کون علی السّطح» واجب و بر اطلاق خود، باقی هست خواه

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۰۶

و فیه بعد إصلاحه بإرادهٔ عدم المنع الشّرعی من التّالی فی الشّرطیّهٔ الاولی، لا الإباحهٔ الشّرعیّهٔ، و إلا کانت الملازمهٔ واضحهٔ البطلان، و إرادهٔ التّرک عمّا أضیف إلیه الظرف، لا نفس الجواز، و إلا فمجرّد الجواز بدون التّرک، لا یکاد یتوهّم [معه صدق القضیّهٔ الشّرطیّهٔ الثّانیّهٔ [۱].

مکلّف، نصب سلّم نماید یا آن را ترک کند و همچنین «الصّلاهٔ واجبهٔ»، خواه مکلّف، تحصیل طهارت و وضو نماید یا آن را ترک کند.

جمع‌بندی: مستدل می‌گوید: اگر مقدّمه، واجب نباشد، ترک آن جائز است و هنگامی که ترک آن جائز شد، اگر ذی المقدّمه بر وجوب خود، باقی باشد. تکلیف «بما لا یطاق» است و اگر باقی نباشد، لازمه‌اش این است که واجب مطلق از «اطلاق»، خارج شود و «هذا خلف» درحالی‌که باید واجب مطلق بر وجوب خود، باقی باشد و آن دو تالی فاسد از عدم وجوب مقدّمه، ناشی می‌شود امّا چنانچه مقدّمه، واجب باشد، مستلزم هیچ‌گونه تالی فاسدی نیست.

تذکّر: دلیل مذکور، تقریبا بهترین دلیل قائلین به ملازمه هست لکن باید ببینیم آن دلیل، خالی از ایراد هست یا نه؟

[۱]- مصنّف رحمه اللّه ابتداء ظاهر دلیل مذکور را اصلاح نموده سپس اشکال خود را نسبت به آن بیان کرده‌اند لذا ما هم ابتدا اصلاحات ایشان را بیان و سپس اصل ایراد مصنّف را توضیح می‌دهیم.

۱- مقصود از «جواز» در قضیّه شرطیّه اوّل- لو لم تجب المقدمهٔ «لجاز» ترکها- چیست؟

اگر مقصود، جواز بالمعنی الاخص- اباحه- باشد آن قضیّه، کذب هست زیرا هر چیزی که واجب نباشد، حکمش اباحه نیست بلکه شایـد مکروه یا مسـتحب باشـد بنابراین اگر مقصود از جواز، «جواز بالمعنی الاخص» باشـد ملازمه بین مقـدّم و تالی- شـرط و جزا- صحیح نیست لذا باید قضیّه شرطیّه اوّل را اصلاح کرد و گفت: مقصود از «لجاز ترکها»،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۰۷

این است که: ترک آن، منع شرعی ندارد یعنی اگر مقدّمه، واجب نشد- و همچنین هر چیزی که وجوب نداشت- ترکش منع شرعی ندارد زیرا منع شـرعی در مورد آن چیزی ثابت است که فعلش واجب باشد و ترکش ممنوعیّت شرعیّه داشته باشد پس هر چیزی که وجوب نداشت، ترکش نمی‌تواند ممنوعیّت شـرعیّه داشته باشد بنابراین، اصلاح اوّل ما نسبت به دلیل ابو الحسن بصری، این شد که: مقصود از «جاز» ترکها، این است که: «لا یکون الترک ممنوعا شرعا.»

۲- مستدل در قضیّه شرطیّه دوّم، چنین گفت که: و «حینئذ» فان بقی الواجب علی وجوبه یلزم التّکلیف بما لا یطاق ...

سؤال: مقصود از کلمه «حینئذ» چیست به عبارت دیگر: کلمه «اذ»، ظرف هست و اضافه شده لذا باید ببینیم مضاف الیه آن چیست به عبارت واضح‌تر: آیا مقصود: «و حین اذ جاز ترک المقدّمهٔ» هست یا اینکه منظور: «حین اذ ترک المقدّمهٔ» می‌باشد؟

بدیهی است که آن دو معنا با یکدیگر متفاوت هسـتند زیرا ممکن است ترک مقدّمه، جائز باشد امّا مکلّف، خارجا آن را انجام دهد و آیا هر چیزی که ترکش جائز است، انسان، آن را انجام نمی‌دهد؟

پس اگر «حینئـذ» را چنین معنا کنیم: «و حین اذ جاز ترک المقدّمهٔ»، مسـتلزم تالی فاسد نیست، ممکن است ترک مقدّمه، جائز باشـد امّا درعین‌حال، مکلّف، مقدّمه را اتیان کند و اگر آن را اتیان نمود، تکلیف «بما لا یطاق» مطرح نیست لذا باید اصلاحی هم راجع به کلمه «حینئـذ» نمود و آن را چنین معنا کرد: «و حین اذ ترک المقدّمـهٔ»، یعنی: وقتی مقدّمه را ترک کرد- منتها به اسـتناد اینکه ترک مقدّمه، جائز است.

نتیجه: مصـنّف دو اصـلاح در آن دلیـل به عمـل آوردنـد امّا درعین‌حال، دلیل مـذکور به خاطر وجود نقاط ضـعف، ناتمام است که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۰۸

ما[۵۶۹] لا یخفی؛ فانّ التّرک بمجرّد عدم المنع شرعا لا یوجب صدق إحدی الشّرطیتین، و لا یلزم أحد المحذورین، فإنّه و إن لم یبق له وجوب معه، إلاـ أنه کـان ذلـک بالعصـیان، لکونه متمکنا من الإطاعـهٔ و الإتیان، و قـد اختار ترکه بترک مقـدّمته بسوء اختیاره، مع حکم العقل بلزوم إتیانها، إرشادا[۵۷۰] إلی ما فی ترکها من العصیان المستتبع للعقاب [۱].

---

[۱]- اشـکال مصنّف رحمه اللّه نسبت به دلیل ابو الحسن بصری: شما معنای جمله شرطیّه اوّل- لو لم تجب المقدّمهٔ «لجاز» ترکها- را برای ما بیان کنید زیرا: گفتید اگر شـرعا مقدّمه، واجب نباشد، ترکش جائز هست، آیا مقصود، این است که: «شرعا» ترک آن، جائز است یا اینکه «شرعا و عقلا» ترک آن جائز می‌باشد؟

به عبـارت دیگر: گفتیـد اگر وضـو و نصب سلّم، وجوب شـرعی نداشـته باشـد، لازمه‌اش این است که ترک آن‌هـا جـائز است، آیا مقصود، این است که فقط «شرعا» ترک آن جائز است یا اینکه «شرعا و عقلا» ترک آن جواز دارد؟

تـذکّر: قبلاـ بیـان کردیم که: مقصود از «جواز»، جواز به‌معنـای اعم است- لجـاز ترکهـا ای لکـان ترکها غیر ممنوع- فعلا سؤال ما از شمـا- مسـتدل- این است که مقصود از «لکان ترکها غیر ممنوع»، این است که فقط شـرعا، غیر ممنوع است یا اینکه «شـرعا و عقلا»، غیر ممنوع می‌باشد؟

اگر مقصود، این است که: «لو لم تجب المقدّمهٔ شرعا، لکان ترکها غیر ممنوع «شرعا»، ما هم آن را قبول داریم، واقعا همین‌طور است که اگر چیزی وجوب شرعی نداشته باشد،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۰۹

ترک آن، منع «شرعی» ندارد لکن شما بعد از آن، دو[۵۷۱] تالی فاسد، بیان کرده و گفتید یکی از آن دو تالی فاسد- احد المحذورین- ثابت و مسلّم است.

اما به نظر ما هیچ‌گونه تالی فاسدی، لازم نمی‌آید زیرا ما قائل می‌شویم که مقدّمه، وجوب شرعی ندارد و همچنین می‌گوئیم، ترک آن، منع شرعی ندارد و چنانچه نخواهید تحصیل وضو نمائید، شرعا منعی ندارد، امّا درعین‌حال اگر تحصیل وضو ننمودید و مقدّمه را ترک کردید، ذی المقدّمه از وجوب خود، ساقط می‌شود امّا علّت سقوط وجوب آن، تحقّق عصیان هست زیرا شما- مکلّف- به سوء اختیار خود، ذی المقدّمه را ترک کردید، اگر شما نصب سلّم ننمائید، تکلیف به «کون علی السّطح»، ساقط می‌شود امّا علّت سقوط، مسأله موافقت با امر یا انتفاء موضوع تکلیف نیست بلکه علّت آن، تحقق عصیان، نسبت به آن هست.

اگر شما اشکال کنید که: چرا مولا، ترک وضو و ترک نصب سلّم را شرعا ممنوع نکرد، پاسخ ما این است که: لزومی ندارد شارع مقدّس، نسبت به ممنوعیّت ترک، حکمی بیان کند بلکه در باب اطاعت و عصیان، حاکم، عقل می‌باشد و عقل، انسان را راهنمائی می‌کند که برای قدرت بر انجام ذی المقدّمه، مقدّمه را اتیان کنید و لزومی ندارد که شارع مقدّس، نسبت به مقدّمه، وجودا یا عدما حکمی داشته باشد و فرضا اگر از او سؤال کنیم:

آیا نسبت به ترک نصب سلّم، حکمی مطرح است، پاسخ می‌دهد که ممنوعیّت شرعی، نسبت به آن، وجود ندارد امّا باب اطاعت، مسدود نیست و عقل، حکم می‌کند که باید مقدّمه را خارجا اتیان کنید و لابدّیّت مقدّمه، از نظر هیچ‌کس- حتّی منکرین ملازمه- قابل انکار نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۰

نعم لو کان المراد من الجواز جواز التّرک شرعا و عقلا، یلزم أحد المحذورین، إلا أنّ الملازمهٔ علی هذا فی الشّرطیّهٔ الاولی ممنوعهٔ، بداههٔ أنّه لو لم یجب شرعا لا- یلزم أن یکون جائزا شرعا و عقلا؛ لإمکان أن لا یکون محکوما بحکم شرعا، و إن کان واجبا عقلا إرشادا، و هذا واضح [۱].

---

[۱]- آری اگر مقصود شما این است که: لو لم تجب المقدّمهٔ شرعا، لجاز ترکها «شرعا و عقلا»، یعنی: اگر مقدّمه، شرعا واجب نباشد، ترک آن هیچ‌گونه منعی ندارد- لا عقلا و لا شرعا- طبق احتمال مذکور، یکی از آن دو تالی فاسد، تحقّق پیدا می‌کند لکن ما مقدّمه و شرطیه اوّل- ملازمه بین شرط و جزا- را قبول نداریم. به چه دلیل اگر مقدّمه، شرعا واجب نباشد، لازمه‌اش این است که ترک آن شرعا و عقلا جائز باشد؟

آیا اگر مقدّمه، شرعا واجب نباشد باید ترک آن، نه از نظر شارع و نه از نظر عقل، ممنوعیّت نداشته باشد؟

ما که انکار ملازمه و فعلا- در مقابل شما استدلال می‌کنیم، معتقدیم که مقدّمه، شرعا واجب نیست امّا درعین‌حال، ترک آن، ممنوعیّت «عقلی» دارد نه منع «شرعی» لذا می‌گوئیم ملازمه‌ای را که شما بین شرط و جزا- مقدّم و تالی- ادّعا کردید[۵۷۲]، صحیح نیست بلکه لازمه عدم وجوب شرعی مقدّمه، این است که ترک آن، منع شرعی نداشته باشد نه اینکه ممنوعیّت عقلی هم مطرح نباشد بلکه عقل، حکم به لزوم اتیان آن می‌کند زیرا اگر مقدّمه، ترک شود، ذی المقدّمه هم ترک می‌شود و در نتیجه، عصیان و استحقاق عقاب، تحقّق پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۱

و اما التّفصيل بين السّبب و غيره ۵۷۳]، فقد استدلّ على وجوب السّبب، بأنّ ۵۷۴] التّكليف لا يكاد يتعلّق إلا بالمقدور، و المقدور لا يكون إلا ـ هو السّبب، و إنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهرا، و لا ـ يكون من أفعال المكلّف و حركاته أو سكناته، فلا بد من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه [۱].

بعضی از تفاصیل در وجوب مقدّمه

تفصیل بین «سبب و مسبّب» و سائر مقدّمات

[۱]- گفته‌اند اگر مقدّمه، سببیّه باشد، یک حکم دارد امّا اگر غی رسببیّه باشد- مانند شرط، عدم المانع، معد و سائر مقدّمات- حکم دیگری دارد.

سؤال: مقدّمه سببیّه، چه خصوصیّتی دارد که از سائر مقدّمات، ممتاز گشته؟

جواب: بدیهی است که معنای سبب، این است که بعد از آن، مسبّب، تحقّق پیدا می‌کند و حقیقتش این است که در باب سبب و مسبّب، امر اصلا به مسبّب، تعلّق نمی‌گیرد و اگر ظاهرا شما ملاحظه می‌کنید که امر به مسبّب، تعلّق گرفته، باطنا، متعلّق به سبب شده زیرا در باب سبب و مسبّب، آنچه که مقدور مکلّف هست، عبارت از سبب می‌باشد به عبارت دیگر: القاء حطب در نار، مقدور مکلّف هست امّا احراق- مسبّب- یک امر

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۱۲

و لا ـ يخفى ما فيه، من أنّه ليس بدليل على التّفصيل، بل على أنّ الأمر النّفسىّ إنّما يكون متعلّقا بالسّبب دون المسبّب، مع وضوح فساده، ضرورة أنّ المسبّب مقدور للمكلّف، و هو متمكّن عنه بواسطة السّبب، و لا ـ يعتبر فى التّكليف أزيد من القدرة، كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى [۱].

غیر اختیاری هست و مقدور مکلّف نیست لذا می‌گوئیم امری که متعلّق به مسبّب شده در حقیقت به سبب، تعلّق دارد امّا در سائر مقدّمات- مانند شرط و عدم المانع- این مسئله، مطرح نیست.

[۱]- دو اشکال بر تفصیل مذکور، وارد است: الف: اگر کلام شما را بپذیریم، نتیجه‌اش این است که: سبب ۵۷۵]، امر غیری ندارد و همان امر نفسی که متعلّق به مسبّب هست، متعلّق به سبب می‌شود، شما می‌گوئید: صورتا امر، متعلّق به مسبّب هست امّا در باطن به سبب، تعلّق گرفته، سؤال ما این است که: کدام امر به سبب تعلّق گرفته؟ لا بد همان وجوب ذی المقدّمی، همان امر نفسی، متعلّق به سبب شده بنابراین، شما در بحث مقدّمه واجب، قائل به تفصیل نشدید زیرا تفصیل در بحث مذکور، تفصیل در وجوب غیری هست، باید بگوئید: فلان مقدّمه، وجوب غیری دارد و فلان مقدّمه، فاقد وجوب غیری هست امّا لازمه بیان شما، این است که: وجوب غیری را کنار گذاشتید و می‌گوئید آن امر نفسی متعلّق به مسبّب، حقیقتا تعلّق به مقدّمه سببیّه دارد پس مقدّمه سببیّه، وجوب نفسی و ذی المقدّمی دارد و این مطلب، مربوط به بحث مقدّمه واجب نیست زیرا در بحث مذکور، شما باید نسبت به وجوب غیری، قائل به تفصیل شوید.

خلاصه: اگر بیان شما را بپذیریم، نتیجه‌ای در بحث مقدّمه واجب ندارد.

ب: اصل بیان شما باطل است. چرا اگر امر، متعلّق به مسبّب شود، بگوئیم مربوط به سبب هست؟

شما که می‌گوئید مسبّب، مقدور مکلّف نیست، مقصودتان از مقدوریت چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۳

و اما التّفصیل بین الشّرط الشّرعی و غیره، فقد استدلّ علی الوجوب فی الأوّل بأنّه لو لا وجوبه شرعا لما کان شرطا، حیث أنّه لیس ممّا لا بدّ منه عقلا أو عادهٔ [۱].

اگر مقصودتان این است که بدون واسطه، مقدور باشد، این مطلب مورد قبول ما نیست، آنچه که لازم می‌باشد، این است که: باید مکلّف به، مقدور انسان باشد، خواه با واسطه، مقدور باشد یا بدون واسطه.

در مثال مذکور، احراق، مقدور شما هست و لو اینکه مقدوریّت آن به مقدوریّت سبب است، همان مقدوریّت سبب، کافی هست که مسبّب را مقدور کند و در نتیجه، مسبّب که مقدور شد، امر به نفس آن، متعلّق می‌شود.

چرا امر متعلّق به مسبّب مقدور مع الواسطه را ما از مسبّب، حذف نمائیم و بگوئیم مربوط به سبب هست؟ لازم نیست، مقدوریّت بلا واسطه، تحقّق داشته باشد.

خلاصه دو اشکال: اوّلا بیان شما فائده‌ای ندارد و ثانیا اصل کلام شما باطل هست پس تفصیل بین سبب و مسبّب که در کتاب معالم و قوانین، مفصّلا بحث شده، اثری ندارد.

تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی

[۱]- مفصّل می‌گوید: اگر شرائط مأمور به، شرعیّه باشد، وجوب غیری دارد امّا اگر آن شرائط، عقلی یا عادی باشد، فاقد وجوب غیری هست.

دلیل مفصّل: نیازی نیست که شارع مقدّس، شرائط عقلی و عادی را برای ما ایجاب نماید زیرا خودمان نسبت به آن‌ها آگاهی داریم امّا شرائط شرعی را باید برای ما ایجاب نماید. اگر شارع مقدّس، وضو را ایجاب ننماید، طریقی نداریم تا بدانیم وضو، نسبت به نماز، شرطیّت دارد در حقیقت اگر دلیل شرعی، وجوب وضو را بیان نکند، نمی‌توان برای وضو، انتزاع شرطیّت نمود امّا به خلاف شرائط عقلی و عادی که در آن‌ها نیازی به ایجاب شارع نیست پس علّت اینکه شرط شرعی، امتیاز پیدا کرده، این است که: عقول ما نمی‌تواند شرائط شرعیّه را درک نماید و عقل انسان، قادر نیست که ارتباط بین وضو و نماز

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۴

و فیه- مضافا إلی ما عرفت من رجوع الشّرط الشّرعیّ إلی العقلیّ- أنّه لا یکاد یتعلّق الأمر الغیری إلا بما هو مقدّمهٔ الواجب، فلو کانت مقدّمیّته متوقفهٔ علی تعلّقه بها لدار [۱].

را درک کند لذا باید شارع مقدّس، وضو را ایجاب نماید تا اینکه ما شرطیّت وضو، نسبت به نماز را استفاده و انتزاع نمائیم.

[۱]- سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است؟

جواب: تفصیل مذکور، صحیح نیست، مصنّف، متذکّر چند نکته یا اشکال شده‌اند که:

۱- اگر نظرتان باشد ابتدای بحث مقدّمه واجب،- در تقسیم مقدّمه به شرعی و عقلی- بیان کردیم که: تمام مقدّمات، برگشت به مقدّمات عقلیّه می‌نمایند. شرط شرعی به شرط عقلی برمی‌گردد و همچنین شرائط عادیّه هم یک قسمش که اصلا جنبه مقدّمیّت ندارد و قسم دیگرش که دارای جنبه مقدّمی هستند، رجوع به شرط عقلی می‌نماید.

بنا بر تقسیمی که ابتـدای بحث مقـدّمه واجب، ذکر کردیم، تمام مقدّمات را به مقدّمات عقلیّه برگشت دادیم ۵۷۶] بنابراین، تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی، بی‌مورد است.

۲- شـما- مفصّل- گفتید[۵۷۷] اگر وضو- مقـدّمه- شـرعا واجب نباشـد، مقـدّمیّت و شـرطیّت نـدارد. سؤال مـا این است که معنـای استدلال و عبارت مذکور چیست؟

معنای عبارت شـما این است که: شـرطیّت وضو، متوقّف بر وجوب وضو هست یعنی شارع مقـدّس، وضو را ایجاب نموده و به دنبال وجوب وضو، مسأله شـرطیّت، حاصـل می‌شود پس شـرطیّت وضو، متوقّف بر وجوب غیری وضو هست درحـالی که قضـیّه برعکس است یعنی: وجوب غیری وضو، متوقّف بر شرطیّت وضو هست.

چرا وضو، وجوب غیری و لزوم شرعی دارد؟

به خاطر شرطیّتش وجوب غیری دارد، ملاک وجوب غیری، شرطیّت هست پس اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۵

و الشرطیّهٔ[۵۷۸] و إن کانت منتزعهٔ عن التّکلیف، إلا أنّه ۵۷۹] عن التّکلیف النّفسی المتعلّق بما قیّد بالشّرط، لا عن الغیری ۵۸۰] [۱].

بخواهیم دلیل شـما را بپذیریم، مسـتلزم «دور» می‌باشد زیرا می‌دانیم که ابتدا، مسأله شـرطیّت، مطرح می‌شود سـپس وجوب غیری، به شرط، متعلق می‌شود پس: مسـلّما وجوب غیری، متوقّف بر شـرطیّت هست امّـا دلیل شـما عکس آن را بیان می‌کنـد زیرا مفادش این است که شـرطیّت هم متوقّف بر وجوب غیری هست زیرا عبارت شـما چنین بود: «لو لا وجوبه شـرعا لما کان شرطا ...» پس شرطیّت، متوقّف بر وجوب غیری هست، وجوب غیری هم که متوقّف بر شـرطیّت هست پس شـرطیّت، متوقّف بر شـرطیّت می‌باشـد بنـابراین، دلیل شما رجوع به یک «دور محض» می‌نماید.

[۱]- ۳- ممکن است مفصّـِل چنین اشـکالی داشـته باشـد که: شـما- مصـنف- مسأله دور را مطرح کردیـد امّا برای ما بیان کنیـد که شرطیّت مقدّمه و وضو را از چه طریقی استفاده کنیم؟ و آیا شرطیّت مقدّمه را از وجوب غیری، استفاده نمی‌کنیم؟

خیر، شرطیّت از وجوب غیری، انتزاع نمی‌شود بلکه شرطیّت به این نحو، [

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۶

فافهم ۵۸۱].

تتمّهٔ: لا شبههٔ فی أنّ مقدّمهٔ المستحبّ کمقدّمهٔ الواجب، فتکون مستحبّهٔ- لو قیل بالملازمهٔ- [۲].

انـتزاع می‌شـود که: به صـلات مقیّـد به طهـارت، تکلیـف نفسـی، متعلّق می‌شود در نـتیجه از تعلّق تکلیف نفسـی به صـلات مقیّـد به طهارت، شـرطیّت را برای طهارت انتزاع می‌کنیـد در غیر این صورت، معنا نـدارد که از وجوب غیری، شـرطیّت طهارت، انتزاع شود، نفس وجوب غیری، متفرّع بر شـرطیّت و متـأخّر از شـرطیّت هست، آن‌وقت چگونه از وجوب غیری، شـرطیّت را انتزاع می‌کنیـد پس باید شرطیّت از وجوب نفسی، انتزاع شود، فرضا دلیلی می‌گوید: «یجب الصّلاهٔ مقیّدهٔ بالطّهارهٔ» شما از وجوب نفسی متعلّق به صلات مقیّد به طهارت، انتزاع می‌کنید که: «الطّهارهٔ شرط للصّلاهٔ» پس معنا ندارد که از وجوب غیری، شرطیّت را انتزاع نمود.

«مقدّمه مستحب»

[۱]- بحث مقدّمه واجب، پایان پذیرفت، مختار مصـنّف رحمه اللّه این شد که: حق با قائلین به ملازمه هست، بین وجوب نفسـی ذی المقدّمه و وجوب شـرعی غیری مقدّمه، ملازمه، محقّق است و بهترین دلیل ایشان، مسأله مراجعه به وجدان بود که مشـروحا بیان شد

مصنف می‌فرمایند:

در باب مقدّمات مستحب هم مطلب به همان کیفیّت است یعنی: اگر کسی قائل به

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۷

و أمّا مقدّمهٔ الحرام و المکروه فلا تکاد تتّصف بالحرمهٔ أو الکراههٔ، إذ منها ما یتمکّن معه من ترک الحرام أو المکروه اختیارا، کما کـان متمکّنـا قبلـه، فلاـ دخـل لـه أصـلا فی حصـول مـا هـو المطلـوب مـن ترک الحرام أو المکروه، فلم یترشّـح من طلبه طلب ترک مقدّمتهما، نعم ما لا یتمکّن معه من التّرک المطلوب، لا محالهٔ یکون مطلوب التّرک، و یترشّح من طلب ترکهما طلب ترک خصوص هذه المقدّمهٔ، فلو لم یکن للحرام مقدّمهٔ لا یبقی معها اختیار ترکه لما اتّصف بالحرمهٔ مقدّمهٔ من مقدّماته [۱].

ملازمه شد، مقدّمات مستحب هم مانند نفس مستحب، استحباب دارد یعنی ذی المقدّمه، استحباب نفسی دارد و مقدّمات مستحب هم استحباب غیری پیدا می‌کند.

خلاصه: بنا بر قول به ملازمه، مقدّمات واجب و مستحب، یکسان می‌باشند یعنی:

آن‌ها وجوب غیری و این‌ها استحباب غیری دارند.

«مقدّمه حرام و مقدّمه مکروه»

[۱]- سؤال: آیا مقـدّمه حرام هم حرام است به عبارت دیگر: اگر در باب مقـدّمه واجب، قائل به ملازمه شـدیم در مقدّمات حرام هم مطلب به همان کیفیّت است [۵۸۲]؟ یعنی:

«مقدّمهٔ الحرام حرام کنفس الحرام؟» یا اینکه وجهی برای حرمت مقدّمات حرام، وجود ندارد؟

جواب: کأنّ مصنّف رحمه اللّه تفصیلی بین مقدّمات حرام، قائل شده‌اند که: اگر مقدّمات حرام به نحوی باشند که بعد از اتیان آن‌ها لا محاله، ذی المقدّمه هم محقّق شود در این صورت، آن مقدّمات هم حرام هستند[۵۸۳].

به عبارت دیگر: اگر مقدّمه حرام، علّت تامّه تحقّق حرام باشد به نحوی که بعد از انجام

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۸

لا یقال: کیف؟ و لا یکاد یکون فعل إلا عن مقدّمهٔ لا محالهٔ معها یوجد، ضرورهٔ أنّ الشّیء ما لم یجب لم یوجد [۱].

مقـدّمه، ذی المقـدّمه هم تحقّق پیـدا کند،- مثل همان افعال تولیدیّه و تسبیبیّه که قبلا[۵۸۴] بحث کردیم- در این صورت، مقـدّمات حرام هم حرام می‌باشـند لکن نوع و اکثر مقـدّمات حرام، به آن کیفیّت نیسـتند زیرا ممکن است فردی تمام مقـدّمات فعل محرّمی را مهیّا کنـد امّا بعد از اتیان جمیع مقدّمات، اراده ارتکاب حرام ننماید بلکه می‌تواند مرتکب حرام شود یا اینکه آن را ترک نماید مثلا فردی، تمام مقدّمات شـرب خمر را مهیّا می‌کند امّا بعد از آن، لازم نیست که شرب خمر، تحقّق پیدا کند زیرا اختیار و اراده مکلّف، آخریـن جزء علّت هست، اگر بعـد از تمـامیّت مقـدّمات، او اراده نمایـد، شـرب خمر، تحقّق پیـدا می‌کنـد لـذا وجهی نـدارد که آن مقدّمات، متّصف به حرمت شود مقدّماتی که وجود و عدمشان تأثیری در حصول حرام ندارد به چه علّت دارای حرمت باشد[۵۸۵]؟

خلاصه: مقـدّمات اکثر افعال محرّم- که جنبه تولیـدی و تسبیبی ندارنـد- اتّصاف به حرمت پیـدا نمی‌کنند زیرا مقدّماتی که وجود و عدمشان در تحقّق حرام، یکسان هست وجهی برای حرمت آن‌ها تصوّر نمی‌شود.

[۱]- اشکال: چگونه می‌شود که حرام، علّت تامّه نداشته باشد، درحالی‌که هر «ممکنی» محتاج به علّت تامّه هست و تمام شئون آن، نیاز به علّت تامّه دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۱۹

فإنّه یقال: نعم لا محالهٔ یکون من جملتها ما یجب معه صدور الحرام، لکنّه لا یلزم أن یکون ذلک من المقدّمات الاختیاریّهٔ، بل من المقدّمات الغیر الاختیاریّهٔ، کمبادئ الاختیار التی لا تکون بالاختیار، و الا لتسلسل، فلا تغفل، و تأمل [۱].

توضیح ذلک: مسلّما شما قبول دارید که هر شیء- هر ممکنی- محتاج به علّت هست و تا وقتی علّت تامّه آن، تحقّق پیدا نکند، امکان ندارد که وجود پیدا کند به عبارت دیگر: تمام ممکنات، چه در اصل وجود و چه در شئونی که مربوط به ممکن هست، محتاج به علّت تامّه هستند و در فلسفه هم خوانده‌اید که: «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، یعنی: هر شیء ممکنی ابتدا باید وجوب وجود، پیدا کند سپس موجود شود و این وجوب وجود، همان وجوبی هست که از ناحیه علّت، حاصل می‌شود، هنگامی که علّت تامّه یک شیء، تحقّق پیدا کرد، آن شیء، واجب الوجود می‌شود- منتها واجب الوجود بالغیر- و فرق بین «واجب» و «ممکن»، این است که: «واجب»، واجب الوجود بالذّات هست امّا «ممکن»، واجب الوجود بالغیر هست یعنی از ناحیه علّت، وجوب وجود پیدا می‌کند، اگر علّت ممکن، حاصل شد مسلّما تحقّق پیدا می‌کند و اگر علّت آن تحقّق پیدا نکند، آن ممکن هم موجود نمی‌شود پس: «الشیء ما لم یجب لم یوجد.»

نتیجه بیان مذکور، این است که هر ممکن، هر شیء و هر اثری باید علّت تامّه داشته باشد تا به استناد آن، وجوب وجود پیدا کند پس چرا شما- مصنّف- بین محرّمات، قائل به فرق شدید؟ تمام محرّمات، نیاز به علّت دارند و فرقی بین آن‌ها نیست ۵۸۶] به عبارت دیگر:

چرا فرمودید بعضی از محرمات، علّت تامّه ندارند.

[۱]- جواب: ما هم قبول داریم که تمام محرّمات، دارای علّت تامّه هستند لکن بعضی از علل تامّه با بعض دیگر، متفاوت است و باید علّت تامّه و آخرین جزء آن را ملاحظه نمود که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۰

گاهی اراده، آخرین جزء علّت نیست بلکه اراده مکلّف، همان است که متعلّق به علّت تامّه می‌شود، یعنی: مکلّف، علّت تامّه را اراده می‌نماید و به تبعش معلول هم تحقّق پیدا می‌کند امّا بسیاری از محرّمات، چنین هستند که: نفس اراده حرام و نفس اراده ذی المقدّمه، آخرین جزء علّت تامّه هست یعنی: بعد از اتیان تمام مقدّمات، باید اراده حرام و اراده ذی المقدّمه به آن مقدّمات، ضمیمه شود تا اینکه حرام، تحقّق پیدا کند پس نفس اراده حرام و اراده ذی المقدّمه، آخرین جزء علّت تامّه می‌باشد و اگر آخرین جزء علّت تامّه شد، همان بیان سابق خود را تکرار می‌نمائیم ۵۸۷] که: اراده نمی‌تواند متعلّق حکم، قرار گیرد چون نفس اراده، یک امر غیر اختیاری هست زیرا امر اختیاری، آن است که مسبوق به اراده باشد و چنانچه بنا باشد اراده هم مسبوق به اراده باشد، نقل کلام در آن اراده دوّم می‌شود که آیا اختیاری هست یا نه؟ اگر بنا باشد اختیاری باشد آن‌هم باید مسبوق به اراده سوّمی باشد و بالاخره منجر به تسلسل خواهد شد لذا برای عدم تحقّق تسلسل از ابتدا می‌گوئیم: اراده، یک امر غیر اختیاری هست و نمی‌شود تکلیفی- وجوبا یا تحریما- به آن، تعلّق گیرد پس در مواردی که اراده، جزء اخیر از علّت هست، نمی‌توان بحث کرد که آیا مقدمه حرام، حرام هست یا نه امّا به خلاف سائر موارد- مانند افعال تولیدی و تسبیبی- که به دنبال تحقّق علّت تامّه، ذی المقدّمه، موجود می‌شود.

خلاصه: تفصیل ۵۸۸] مصنّف- در مقدّمات حرام- به نحوی که بیان شد، به قوّت خود، باقی هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۱

فصل

الأمر بالشّیء هل یقتضی النّهی عن ضدّه، أو لا؟ فیه أقوال ۵۸۹]، و تحقیق الحال یستدعی رسم أمور: [۱].

تذکّر: همان تفصیلی که در مقدّمات حرام، بیان شد در مقدّمات مکروه هم به این نحو جاری هست که: علّت تامّه فعل مکروه، اتّصاف به کراهت پیدا می‌کند امّا در نوع مکروهات- که فعل تولیدی و تسبیبی نیستند- مقدّماتشان متّصف به کراهت نمی‌باشد.

[فصل پنجم مبحث «ضد»]

اشاره

[۱]- بحث دقیقی در کتب اصولی مطرح است که: آیا امر به شیء، «اقتضاء» نهی از ضد دارد یا اینکه مقتضی نهی از ضد نیست. لازم به تذکّر است که اقوال مختلفی در مسأله مزبور ذکر شده امّا فعلا به مقدّمات بحث می‌پردازیم.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۲۲

الأوّل: الاقتضاء فی العنوان أعمّ من أن یکون بنحو العینیّة، أو الجزئیّة، أو اللزوم من جهة التّلازم بین طلب أحد الضّدّین، و طلب ترک الآخر، أو المقدّمیّة علی ما سیظهر [۱].

امر اوّل

مقصود از «اقتضا» چیست

[۱]- سؤال: مقصود از کلمه «اقتضا» در عنوان بحث چیست؟

جواب: الف: ممکن است مقصود از اقتضا، «عینیّت» باشد یعنی: ممکن است کسی ادّعا کند[۵۹۰] که امر به شیء، عین نهی از ضد هست مثلا وقتی مولا می‌گوید: «یجب علیک الصّلاة»، عین این است که بگوید: «یحرم علیک ترک الصّلاة»- مسأله ملازمه، مطرح نیست.

ب: ممکن است مقصود از اقتضا، «جزئیّت» باشد یعنی: امکان دارد کسی بگوید امر به شیء به دلالت تضمن، دالّ بر نهی از ضد هست ۵۹۱].

ج: ممکن است کسی ادّعا کند که مسأله عینیّت و جزئیّت- دلالت مطابقه و تضمّن- مطرح نیست بلکه «تلازم»، مطرح است و هنگامی که مسأله ملازمه به میان آمد در ملازمه دو راه و دو طریق مطرح است که:

۱- بین نفس ایجاب یک شیء و حرمت ضدش، ملازمه، تحقّق دارد یعنی: هنگامی که مولا می‌گوید «یجب الصّلاة»، وجوب نماز، ملازم با حرمت ترک صلات هست، بین دو حکم، ملازمه هست که یکی از آن دو، وجوبی و دیگری تحریمی هست.

خلاصه: بین نفس حکمین، ملازمه هست، اگر ضدّی واجب شد، وجوب آن ضد، ملازم با حرمت ضد دیگر است.

۲- وجود هریک از متضادّین، متوقّف بر عدم دیگری هست و عدم هرکدام برای فعل دیگری، مقدمیّت دارد، اگر احد المتضادین، واجب شد- در بحث مقدّمه واجب هم گفتیم که مقدّمه واجب، وجوب دارد- یکی از مقدّمات وجود ضد، نبودن ضدّ دیگر و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۲۳

کما أنّ المراد بالضّدّ هاهنا، هو مطلق المعاند و المنافی وجودیّا کان أو عدمیّا[۵۹۲] [۱].

نبودن ضـدّ مخـالف هست پس نبودن ضـدّ مخالف به‌عنوان مقـدّمه این ضـد، واجب می‌شود، آن‌وقت اگر نبودن ضـدّ دیگر، واجب شد، وجوب ترک یک شـیء، معنایش حرمت وجود آن شـیء هست که وجوب ترک را از ناحیه مقدّمیّت، اسـتفاده می‌کنیم سـپس می‌گوئیم نبودن این ضد به‌عنوان مقدّمه ضدّ دیگر، وجوب مقدّمی دارد و اگر شیء عدمش واجب شد، معنایش این است که فعلش حرام است- معنـای وجوب ترک شـیء، حرمت وجود آن هست- در این صورت می‌توان گفت: امر به ضـدّ اوّل به دلالـت التزامی، دالّ بر حرمت ضـدّ دیگر هست زیرا این امر، مقـدّماتش را واجب می‌کند و یکی از مقدّمات آن، نبودن ضدّ دیگر است و در نتیجه، عـدم ضـدّ دیگر، واجب می‌شود و اگر عـدم چیزی واجب شـد، فعلش حرام است پس امر به این ضـد، اقتضـاء حرمت ضـدّ دیگر را می‌نماید- بنا بر وجوب مقدّمه واجب.

مقصود از کلمه «ضد» چیست

[۱]- بدیهی است که گاهی «ضد» به‌معنای ضدّ خاص هست که در نتیجه، یک امر

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۴

الثانی ۵۹۳]: إنّ الجهـهٔ المبحوث عنها فی المسألـهٔ، و إن کانت أنّه هل یکون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذکورهٔ، إلا أنّه لمّا کان عمـدهٔ القائلین بالاقتضاء فی الضّـدّ الخاصّ، إنّما ذهبوا إلیه لأجل توهّم مقدّمیّهٔ ترک الضّدّ، کان المهمّ صـرف عنان الکلام فی المقام إلی بیان الحال و تحقیق المقال، فی المقدّمیّهٔ و عدمها، فنقول و علی اللّه الاتّکال:

إنّ تـوهّم توقّف الشّـیء علی ترک ضـدّه، لیس إلاـ مـن جهـهٔ المضـادّهٔ و المعانـدهٔ بین الوجـودین، و قضـیّتها الممانعـهٔ بینهمـا، و من الواضحات أنّ عدم المانع من المقدّمات [۱].

وجودی متضـادّ با مأمور به هست و گاهی هم به‌معنای ضـدّ عام هست که ضـدّ عام، یعنی ترک مأمور به، لـذا عنوان وجودی نـدارد بلکه دارای عنوان عدمی هست.

نتیجه: ضدّ خاص، دارای عنوان وجودی و ضدّ عام، دارای عنوان عدمی هست و کلمه «ضد» که در عنوان بحث، ذکر شده هم شامل ضدّ خاص می‌شود و هم ضدّ عام پس مراد از «ضد»، مطلق منافی و معاند شیء هست خواه امر وجودی باشد یا عدمی.

امر دوّم

اشاره

[۱]- شـما ملاحظه کردیـد که: «اقتضا»، تقریبا به چهار نحو هست، اقتضاء به نحو عینیّت، جزئیّت و ملازمه- ملازمه به دو طریق، بیان شد که نوع دوّم آن، مربوط به مقدّمه واجب بود.

کسانی که امر به شـیء را مقتضـی نهی از ضـد می‌داننـد، نوعا بر مسأله مقـدّمیّت، اتّکا کرده‌انـد لذا ما هم باید آن را تعقیب و بحث کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۵

و هو توهّم فاسـد؛ و ذلک لأنّ المعانـدهٔ و المنافرهٔ بین الشّـیئین، لا تقتضـی إلا عدم اجتماعهما فی التّحقّق، و حیث لا منافاهٔ أصـلا بین

أحد العینین و ما هو نقیض الآخر و بدیله، بل بینهما کمال الملاءمهٔ، کان أحد العینین مع نقیض الآخر و ما هو بدیله فی مرتبهٔ واحدهٔ من دون أن یکون فی البین ما یقتضی تقدّم أحدهما علی الآخر، کما لا یخفی [۱].

ما هم قبول کرده‌ایم که مقدّمه واجب، وجوب دارد لکن نزاع ما صغروی هست که آیا در محلّ بحث، مقدّمیّتی تحقیق دارد یا نه، آیا سفیدی و سیاهی که دو امر وجودی هستند، اگر بنا باشد، احدهما تحقّق پیدا کند، یکی از مقدّمات تحقّق آن ضد، این است که ضدّ دیگر، وجود نداشته باشد و آیا ترک یکی از دو ضد، برای فعل دیگری مقدّمیّت دارد یا نه؟

قائلین به ملازمه، ادّعای مقدّمیّت دارند لکن مرحوم آقای آخوند، آن را انکار نموده و فرموده‌اند مقدّمیّتی مطرح نیست، پایه استدلال قائلین به اقتضا، تقریبا بر کلامی هست که ظاهرا قابل قبول و بسیار واضح است که:

ضدّین با یکدیگر تمانع دارند یعنی فرضا این ضد، مانع وجود دیگری هست و آن ضد هم مانع وجود این می‌باشد پس هرکدام از آن‌ها نسبت دیگری، عنوان مانعیّت دارد و عدم المانع هم یکی از مقدّمات هست- زیرا شما در تقسیم مقدّمات گفتید: یکی از مقدّمات، مقتضی و مقدّمه دیگر عدم المانع هست و ...- در بحث فعلی، وجود این ضد، مانع از ضدّ دیگر است پس عدم این ضد، عنوان عدم المانع پیدا می‌کند و عدم مانع هم یکی از مقدّمات هست لذا چرا شما- مصنّف- انکار و مخالفت می‌کنید که ترک یکی از ضدّین، مقدّمه وجود ضدّ دیگر باشد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه مسأله مقدّمیّت را انکار و آن را از طرق متعدّد، ابطال کرده‌اند که اینک به بیان آن طرق می‌پردازیم:

دلیل اوّل: مصنّف کأنّ مسئله را به وجدان، احاله نموده‌اند: آنچه که بین دو ضد،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۲۶

ثابت می‌باشد، مسأله معاندت و منافرت هست پس امکان ندارد که ضدّین در آن واحد، اجتماع نمایند و بین آن‌ها کمال بینونت، تحقّق دارد، لازمه بیان مذکور، این است که هرکدام از آن‌ها چون با وجود دیگری، معاندت دارد لا بد با نقیض و بدیل دیگری- عدم دیگری- معاندت ندارد بلکه کمال ملائمت و ائتلاف بین آن‌ها محقّق است امّا بحث، این است که: آیا ارتباط و ملائمت مذکور به نحوی هست که هر دو در عرض واحد باشند یا اینکه شما می‌گوئید یکی بر دیگری تقدّم دارد، معنای مقدّمیّت هم این است که: از نظر رتبه، تقدّم داشته باشد مثلا مقدّمه بر ذی المقدّمه- و لو در یک لحظه، وجود پیدا کنند- تقدّم رتبی دارد پس معنای مقدّمیّت، تقدّم رتبی هست.

سؤال: تقدّم رتبی مذکور، در کجا و چه موردی تحقّق دارد؟

وقتی بین این ضد با ضدّ دیگر، معاندت بود، معنایش این است که این ضد با عدم دیگری، ارتباط و ملائمت دارد و با عدم او تحقّق پیدا می‌کند امّا به چه دلیل که عدم او تقدّم رتبی بر وجود این داشته باشد بلکه وجدانا قضیّه برعکس هست و هر دو در یک رتبه می‌باشند، وجود این ضد با عدم ضدّ دیگر در یک مقام هستند و اگر مقدّمیّت، مطرح باشد، معنایش این است که عدم این، تقدّم رتبی بر وجود دیگری، دارد، سؤال ما این است که چه دلیلی برآن تقدّم رتبی هست؟

وقتی شما دقّت کنید، متوجّه می‌شوید که سفیدی و سیاهی، قابل اجتماع نیستند، سفیدی با عدم سیاهی باید تحقّق پیدا کند امّا آیا عدم سیاهی هم تقدّم رتبی بر وجود سفیدی دارد؟

نتیجه: چه دلیلی بر مقدّمیّت مذکور، وجود دارد و این مطلب، خلاف آن چیزی هست که شاید وجدان هم برآن دلالت می‌کند بلکه هر دو در عرض هم و در رتبه واحد هستند- چون با وجودش مخالف است با عدم آن موافق است امّا تقدّم و تأخّری، مطرح نیست.

خلاصه دلیل اوّل مصنّف: کأنّ وقتی به وجدان مراجعه و معنای مضادّه و تضاد را

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۲۷

فکما[۵۹۴] أنّ قضیّة[۵۹۵] المنافاة بین المتناقضین لا تقتضی تقدم ارتفاع أحدهما فی ثبوت الآخر، کذلک فی المتضادّین [۱].

ملاحظه می‌کنیم، بیش از این نیست که آن دو وجود با یکدیگر جمع نمی‌شوند، هر وجودی با عدم دیگری، اجتماع پیدا می‌کند امّا عدم، مقدّمیّتی برای وجود، ندارد.

[۱]- دلیل دوّم: مصنّف رحمه اللّه، متضادّین را به متناقضین، تشبیه نموده و فرموده‌اند:

تنافر و معاندت در متناقضین، شدیدتر از متضادّین هست به عبارت دیگر از نظر امتناع اجتماع، رتبه متناقضین، بالاتر از متضادّین هست ولی آیا کسی در متناقضین، تصوّر و تفوّه مقدّمیّت نموده است؟

مثلا وجود زید و عدم زید با یکدیگر متناقض هستند، وقتی بین وجود و عدم، تناقض، مطرح است، لا بد بین وجود و عدم العدم، ملائمت و ارتباط برقرار است، اکنون سؤال ما، این است که وقتی بین آن دو، ارتباط و ملائمت مطرح شد، باید مقدّمیّت هم باشد یعنی عدم العدم، مقدّمه وجود ضد هست یا اینکه مقدّمیّتی مطرح نیست بلکه وجود زید با عدم زید، امتناع اجتماع دارد بنابراین، وجود زید با عدم زید، سازگار نیست بلکه با عدم عدم زید، ملائمت دارد امّا امکان ندارد که عدم عدم زید، نسبت به وجود زید، مقدّمیّت داشته باشد.

در باب متناقضین با اینکه امتناع اجتماعشان قوی‌تر از امتناع اجتماع متضادّین هست، کسی تفوّه به مقدّمیّت، ننموده آن‌وقت شما چگونه در بحث «ضدّین» مقدّمیّت را مطرح کردید؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۲۸

کیف؟ و لو اقتضی التّضادّ توقّف وجود الشّیء علی عدم ضدّه، توقّف الشّیء علی عدم مانعه، لاقتضی توقّف عدم الضّدّ علی وجود الشّیء توقّف عدم الشّیء علی مانعه، بداهة ثبوت المانعیّة فی الطّرفین، و کون المطاردة من الجانبین، و هو دور واضح ۵۹۶] [۱].

خلاصه دلیل دوّم: شما مسأله مقدّمیّت را براساس معاندت بنا کردید و این معاندت در متناقضین به نحو قوی‌تر، تحقّق دارد و مع ذلک اصلا مسأله مقدّمیّت، مطرح نیست پس چرا در باب متضادّین که معاندت کمتری تحقّق دارد، شما مسأله مقدّمیّت را مطرح نمودید؟

[۱]- دلیل سوّم: مقدّمیّت، مستلزم «دور» هست زیرا شما که می‌گوئید وجود این ضد، توقّف بر عدم آن ضد دارد، اگر از شما سؤال کنیم، علّت توقّف چیست، پاسخ می‌دهید که این ضد، مانع هست و عدم المانع هم یکی از مقدّمات وجود شیء هست پس وجود این ضد- بنا بر قول شما- متوقّف بر عدم ضد دیگر هست- همان توقّفی که شیء بر عدم مانعش دارد- سپس توجّه خود را به عدم المانع جلب نموده، می‌گوئیم: عدم مانع هم توقّف بر وجود این ضد دارد، چرا این ضد و این مانع، تحقّق پیدا نکرده، علت عدم تحقّق این ضد چیست؟ علّتش وجود این مانع هست زیرا مسأله مانعیّت، یک‌طرفه و مانند مانع در سائر موارد نیست مثلا شما که می‌گوئید رطوبت، مانع از تحقّق احراق هست، در آن مثال، مانعیّت، یک‌جانبه و یک‌طرفه هست ولی در محلّ بحث، «تمانع» مطرح است یعنی: همان‌طور که این ضد، مانع برای آن ضد هست، عکس آن‌هم صادق است، بدیهی است که تمانع از باب تفاعل هست و شما هم در بیان قبلی خود،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۲۹

و ما قیل ۵۹۷] فی التّفصّی عن هذا الدّور من أنّ التّوقّف من طرف الوجود فعلی، بخلاف التّوقّف من طرف العدم، فإنّه یتوقّف علی فرض ثبوت المقتضی له، مع شراشر شرائطه غیر عدم وجود ضدّه، و لعلّه کان محالا، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضّدّین مع وجود

الآخر إلی عدم تعلّق الإرادهٔ الأزلیّهٔ به، و تعلّقها بالآخر حسب ما اقتضـته الحکمهٔ البالغهٔ، فیکون العدم دائما مستندا إلی عدم المقتضی، فلا یکاد یکون مستندا إلی وجود المانع، کی یلزم الدّور [۱].

اعتراف کردیـد که مقتضـای معانـدت، ممـانعت هست یعنی: هرکـدام اتّصاف به مانعیّت دارد و اگر هریک اتّصاف به مانعیّت، پیـدا کرد، می‌گوئیم: اگر بنا باشـد، این ضـد، تحقّق پیـدا کند، متوقّف بر عدم آن مانع- و آن ضد- هست، علّت نبودن آن ضد چیست و چرا آن ضـد، موجود نشـده، لا بـد منشأش، وجود این مانع هست و وجود این مانع، سبب شـده که آن ضـد، تحقّق پیـدا نکرده پس وجود این ضـد، متوقّف بر عـدم آن و عـدم آن ضـد هم متوقّف بر وجود این هست «فهـذا دور محض»، یعنی: اگر بنـا باشـد قائل به مقدّمیّت شویم، مستلزم دور است و: «وجود هذا الضّدّ متوقّف علی عدم ذاک الضّدّ و عدم هذا الضّدّ یتوقّف علی وجوده»، و الّا چرا این ضـد، تحقّق پیـدا نکرده؟ این مانع نمی‌گـذارد که آن ضد، وجود پیدا کند پس در حقیقت: «وجود هذا الضّدّ یتوقّف علی نفسه فهذا دور محض».

[۱]- اشکال: مستشکل، ایراد دقیق و مفصّلی را بیان کرده و می‌گوید: مسأله

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۳۰

«دور» به کیفیّت مذکور، نیست زیرا آن، دو «توقّفی»[۵۹۸] را که شما بیان کردید، با یکدیگر متفاوت هستند.

بیان ذلک: توقّف اوّل، فعلی، منجّز و بـدون قیـد و شـرط است یعنی: اگر بنا باشـد، این ضـد، وجود پیـدا کنـد، بایـد تمام مقدّماتش موجود شود، اگر ذی‌المقـدّمه‌ای بخواهد موجود شود، باید علّت تامّه- بتمام اجزائه و خصوصـیّاته- وجود پیدا کند و تمام موانع آن، مفقود باشـد تا یک شـی‌ء، تحقّق پیـدا کنـد بنابراین اگر گفتیـد وجود این ضـد، توقّف بر عـدم ضدّ دیگر دارد، آن توقّف، حقیقی، فعلی و بـدون قیـد و شـرط هست، اگر بخواهـد این ضد، وجود پیدا کند باید مقتضـی و شـرائط آن، موجود و موانعش مفقود باشد، یکی از موانع، وجود آن ضـد هست که این هم نباید تحقّق داشته باشد تا اینکه ذی المقدّمه- به قول شـما- و این وجود، تحقّق پیدا کند پس: در توقّف اوّل، مسأله فعلیّت و تنجّز مطرح است یعنی:

«وجود هذا الضّدّ یتوقّف بالفعل علی عدم ذاک الضّدّ»- آن توقّفی که شی‌ء بر عدم مانعش دارد.

امّا توقّف دوّم: شـما گفتید عدم آن ضد، متوقّف بر وجود این ضد هست که این مطلب، مورد قبول ما نیست به عبارت دیگر: از شما نمی‌پذیریم که آن توقّف، فعلی باشد.

اگر شی‌ء بنا باشد، تحقّق پیدا نکند، آیا حتما باید مستند به وجود مانع باشد؟

اگر ذی المقـدّمه، تحقّق پیـدا نکرد، معنـایش این است که مـانعی برای تحقّق آن، وجود داشـته یـا اینکه نه، در جـانب عـدم تحقّق، صدها مسئله و راه، وجود دارد، یک علّتش این است که مقتضی، وجود نداشته باشد، راه دیگرش این است که شرائط وجود، نبوده و یک راهش این است که مبتلای به مانع بوده.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۳۱

اگر «کـون علی السّـطح»، تحقّق پیـدا نکرد، نمی‌توان گفت عـدم تحقّق آن به علّت وجود مـانع بوده بلکه ممکن است مقتضـی برای آن، تحقّق نداشته و شرائطش مفقود بوده و محتمل است که مستند به وجود مانع باشد.

خلاصه: در توقّف اوّل، مسئله بر محور وجود بود، «وجود هذا الضد یتوقّف علی عدم ذاک الضد»، اگر بخواهد وجود پیدا کند باید تمام مقدّمات آن، تحقّق داشته باشد و چنانچه بنا باشد این ضد، تحقّق پیدا نکند، عدم تحقّق آن، استناد به وجود مانع ندارد، ممکن است مستند به عدم وجود مقتضی باشد که در این صورت، عدم تحقّقش متوقّف بر وجود مانع نیست بلکه متوقّف بر عدم مقتضی و مستند به نبودن شـرط هست پس چرا شما آن دو توقّف را یکسان بحساب آورده و می‌گوئید: وجود این، متوقّف بر عدم آن و عدم

آن، متوقّف بر وجود این می‌باشد، نه، عدم آن، متوقّف، بر وجود این نیست بلکه عدم آن ممکن است مستند به عدم مقتضی باشد.

قوله: «و لعلّه کان محالا لاجل انتهاء عدم وجود احد الضّدّین ...».

شاید اصلا ثبوت مقتضی و شرائط آن ضد، استحاله دارد- از جهت تعلق نگرفتن اراده ازلیه به وجود یکی از ضدین و تعلق گرفتن آن به وجود ضد دیگر.

سؤال: در موردی که اراده ازلیّه، تعلّق گرفته که این ضد موجود نشود، عدم وجود ضد، استناد به چه چیز دارد و آیا می‌توان گفت مستند به وجود مانع هست؟

خیر، مستند به اراده ازلیّه الهیّه هست ۵۹۹] که متعلّق به وجودش نشده و لذا استحاله دارد که این ضد موجود شود- ارتباطی به مانع و وجود ضدّ دیگر ندارد.

خلاصه ایراد مستشکل: می‌توان گفت مسأله «دور» باطل است و آن دو توقّف، یکسان نیست، توقّف در ناحیه وجود، تنجیزی ولی در ناحیه عدم، تعلیقی هست یعنی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۳۲

إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهیین إلی إرادة شخص واحد، و أمّا إذا کان کلّ منهما متعلّقا لإرادة شخص، فأراد مثلا أحد الشّخصین حرکة شیء، و أراد الآخر سکونه، فیکون المقتضی لکلّ منهما حینئذ موجودا، فالعدم- لا محالة- یکون فعلا مستندا إلی وجود المانع [۱].

امکان دارد که استناد به وجود مانع، پیدا کند.

[۱]- تذکّر: مستشکل- ما قیل- ایرادی بر خورد، وارد نموده و سپس پاسخش را بیان کرده است.

اشکال: شما- مصنّف- در صدد هستید که عدم ضد را به عدم مقتضی، مستند نمائید، ما موردی را به شما ارائه می‌دهیم که به وجود مانع استناد دارد به عبارت دیگر: مثالی به شما ارائه می‌نمائیم که «توقّف» از هر دو طرف، فعلی باشد، چنین نباشد که به عدم مقتضی- یا عدم شرط- استناد پیدا کند و آن در موردی است که:

فرض کنید شخص واحد در مقام ایجاد ضد بر نیامده بلکه دو اراده و دو نفر به این کیفیّت، فعالیّت می‌کنند: یک نفر، تلاش می‌کند که فلان جسم را حرکت دهد و شخص دیگر هم اراده می‌کند، همان جسم، سکون داشته باشد- حرکت و سکون هم دو امر متضاد هستند- و در نتیجه، آن کسی که اراده حرکت جسم را داشت بر حریف خود، غلبه پیدا کرد.

مستشکل: در مثال مذکور، توقّف از هر دو طرف، فعلیّت دارد زیرا: «حرکت»، متوقّف بر عدم سکون است و این مسئله را شما هم در توقّف اوّل، قبول کردید که وجود این بر عدم آن، متوقّف است پس حرکت، متوقّف بر عدم سکون هست.

چرا «عدم سکون» تحقّق پیدا کرد و سکون، محقّق نشد و آیا علّت عدم تحقّق سکون، عدم مقتضی بود؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۳۳

قلت: هاهنا أیضا مستند إلی عدم قدرة المغلوب منهما فی إرادته، و هی ممّا لا بدّ منه فی وجود المراد، و لا یکاد یکون بمجرد الإرادة بدونها لا إلی وجود الضّدّ، لکونه مسبوقا بعدم قدرته- کما لا یخفی [۱].

خیر، زیرا فرض ما این بود که مقتضی نسبت به آن‌هم موجود بود چون یکی از آن دو نفر، سکون جسم مذکور را اراده کرده بود، مقتضی سکون- اراده حریف مغلوب- تحقّق داشته پس چرا با اینکه مقتضی سکون وجود داشت امّا تحقّق پیدا نکرد؟ لا بد به وجود حرکت و مانع، استناد دارد بنابراین در فرض مذکور، حرکت، مستند به نبودن سکون هست و عدم سکون هم استناد به

حرکت- مانع- دارد پس توقّف از هر دو طرف، فعلیّت پیدا می‌کند و شما در فرض مذکور، چه جوابی دارید؟
اگر در یک مورد هم «دور» تحقّق پیدا کند، اساس کلام، باطل خواهد شد و لزومی ندارد «دور» در تمام موارد، محقّق شود زیرا اگر در یک مورد، «دور»، لازم آید، کاشف از بطلان مطلب هست، در مثال مذکور «دور» لازم آمد و ...
[۱]- جواب: مستشکل، پاسخ ایراد خود را به این نحو بیان کرده که: در مثال مذکور هم کمبود و نقصان از ناحیه مقتضی هست و ارتباطی به مانع ندارد زیرا نباید مقتضی را صرف «اراده» بحساب آورد و اراده به تنهائی «مقتضی» سکون نیست بلکه باید قدرت هم به آن، ضمیمه شود و الّا اگر کسی اکنون اراده «طیران الی السّماء» نماید، شما می‌گوئید، مقتضی طیران، تحقّق دارد؟
خیر، قدرت هم در ردیف اراده- در باب مقتضی- مدخلیّت دارد و آن کسی که اراده‌اش مغلوب شده از نظر قدرت، ضعیف بوده و لذا عدم تحقّق سکون- عدم تحقّق مراد او- استناد به ضعف مقتضی و نبودن بعضی از اجزاء آن دارد نه اینکه مستند به وجود مانع باشد.
إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۳۴
غیر[۶۰۰] سدید، فإنّه و إن کان قد ارتفع به الدّور، إلاـ أنّ غائلة لزوم توقف الشیء علی ما یصلح أن یتوقّف علیه علی حالها، لاستحالة[۶۰۱] أن یکون الشّیء الصّالح لأن یکون موقوفا علیه الشّیء موقوفا علیه، ضرورة أنّه ۶۰۲] لو کان فی مرتبة[۶۰۳] یصلح ۶۰۴] لأن یستند إلیه، لما کاد یصحّ أن یستند فعلا إلیه [۱].

خلاصه: مستشکل می‌گوید در هیچ موردی نمی‌توانید مسأله «دور» را مطرح کنید و از طریق دور، مسأله مقدّمیّت عدم احد ضدّین را برای وجود ضد دیگر، تصحیح و تثبیت نمائید.
[۱]- خلاصه ایراد قبلی- «ما قیل»-: علّت اینکه فرضا ضدّ «الف»، وجود پیدا نمی‌کند و ضدّ «ب»، موجود می‌شود، این است که: پیوسته، مقتضی وجود در ضد «الف» نبوده و آن مقتضی به اراده ازلیّه الهیّه، برگشت می‌کند که: متعلّق به وجود ضد «الف» نشده امّا متعلّق به ضدّ دیگر شده پس همیشه موجود نشدن یک ضد، استناد به
إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۳۵
عدم مقتضی دارد نه استناد به وجود مانع، پس چرا می‌گوئید اگر مسأله ممانعت مطرح است، همان‌طور که وجود این بر عدم آن، توقّف دارد، عدم آن‌هم بر وجود این متوقّف است، خیر، این مسئله از نظر ما پذیرفته نیست، وجود این ضد بر عدم آن، متوقّف است امّا عدم آن متوقّف بر وجود این نمی‌باشد بلکه عدم آن به علّت نبودن مقتضی وجود هست لذا چرا شما مسأله «دور» را مطرح کرده و از طریق دور، مسأله مقدّمیّت را ابطال کردید.
قوله: غیر سدید فانّه و ان کان قد ارتفع به الدّور الا انّ ...»
مصنّف رحمه اللّه: با بیان شما مسأله «دور»، منتفی می‌شود و ما هم از شما می‌پذیریم لکن مطلب دیگری داریم که آن‌هم مانند «دور»، ممتنع است و شما هم نمی‌توانید آن را انکار نمائید.
بیان ذلک: شما- مستشکل- می‌گوئید: وجود این ضد، متوقّف بر عدم آن ضد هست و ما خواستیم اشکال کنیم که: عدم آن ضد هم توقّف بر وجود این ضد دارد تا مستلزم دور باشد امّا شما با بیان صحیح خود، مانع تحقّق دور شدید لکن سؤال ما این است که: عدم آن ضد گرچه به وجود این ضد، متوقّف نیست- به قول شما مستند به عدم مقتضی هست- امّا آیا امکان دارد که عدم آن ضد- و لو به‌صورت قضیّه شرطیّه ۶۰۵]- به وجود این ضد، مستند باشد؟
آری، فعلا آن ضد، وجود ندارد و عدمش هم پیوسته، استناد به عدم مقتضی دارد امّا
إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۳۶

می‌توان چنین قضیّه شرطیه‌ای ترتیب داد و گفت: آری عدم آن، مربوط به عدم مقتضی هست لکن اگر فرض کنید مقتضی و شرائط آن ضـد، وجود دارد و مع ذلک آن ضـد، وجود پیـدا نمی‌کند، لا محاله- در این صورت فرضـی- عدم آن ضد به وجود ضدّ اوّل- مانع- استناد پیدا می‌کند و شما در صدق قضیّه فرضی و تعلیقی مذکور نمی‌توانید، تردید کنید.

اگر شما بیان مذکور را پذیرفتید، مسأله دیگری- غیر از «دور»- مطرح می‌کنیم که مانند دور، مستحیل است.

توضیـح ذلک: شـما می‌گوئیـد وجود این ضـد بر عـدم آن ضد، متوقّف است، بدیهی است که معنای توقّف، این است که: عدم آن ضد، تقدّم رتبی بر وجود این ضد دارد و شما قضیّه شرطیّه مذکور را هم که نمی‌توانید، انکار نمائید یعنی:

قبول دارید که عدم آن ضد به‌صورت قضیّه شرطیّه می‌تواند بر وجود این ضد، توقّف داشته باشد در این صورت است که می‌گوئیم لازمه کلام شـما این است که وجود این ضد[۶۰۶] در مرتبه و مرحله‌ای قرار گرفته که امکان دارد، عـدم ضد دیگر به او اسـتناد پیدا کند[۶۰۷]- وقوعش در این مرحله، قابل انکار نیست- در نتیجه اگر «امکان» به نحو مـذکور، ثابت شـد، معنایش این است که وجود این ضـد، تقدّم رتبی برآن عدم دارد و تقدّم مزبور، الآن ثابت است گرچه اسـتناد و توقّفی، مطرح نیست تا اینکه مسـتلزم دور باشد، آری اگر استناد و توقّف، مطرح بود، مستلزم دور بود لکن ما بیان مستشکل

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۳۷

- ما قیل- را پذیرفتیم که اسـتناد و توقّفی مطرح نیست امّا این معنا را کسی نمی‌تواند انکار کند که: وجود این ضد، در مرتبه‌ای قرار گرفته که «امکـان» دارد، عـدم ضـد دیگر به او اسـتناد پیـدا کنـد و بر او متوقّـف شـود و همین مقـدار که شـما امکـان، صـلاحیّت و شایسـتگی وجود این ضـد را برای اسـتناد عـدم ضـد دیگر- به او- پذیرفتید، اسـتحاله، تحقّق پیدا می‌کند زیرا معنای صـلاحیّت، این است که: وجود این، تقـدّم رتبی بر عـدم آن داشـته باشـد، عدم را هم که می‌گوئید تقدّم رتبی بر وجود دارد پس وجود، متوقّف بر عـدم آن هست و عـدم آن‌هم، تأخّر رتبی از وجود این ضد دارد. بنابراین: «عدم»، هم تقدّم رتبی بر وجود ضد دارد و هم تأخّر رتبی از وجود ضد دارد و چگونه می‌شود که عدم، هم تقدّم رتبی بر وجود ضد، پیدا کند و هم تأخّر رتبی ۶۰۸]؟

همچنین «وجـود» ضـد، هم تـأخّر رتـبی از عـدم دارد- زیرا متوقّف بر عـدم هست- و هم تقـدّم رتـبی بر عـدم دارد، چون امکـان و صلاحیّت دارد که عدم به او اسـتناد پیدا کند و همین صـلاحیّت و شایسـتگی، موضوع تقدّم رتبی را تصـحیح می‌کند گرچه بالفعل، توقّف و استنادی، محقّق نباشد.

نتیجه: اگر ما از مسأله «دور» صـرف‌نظر و با شـما موافقت کردیم، غائله اخیر را چگونه حل می‌کنید- که شـیء نسبت به شیء دیگر هم تقدم رتبی داشته باشد و هم تأخّر؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۳۸

و المنع ۶۰۹] عن صـلوحه لـذلک بـدعوی: أنّ قضـیّهٔ کون العدم مستندا إلی وجود الضّدّ، لو کان مجتمعا مع وجود المقتضـی، و إن کانت صادقهٔ، إلا أنّ صدقها لا یقتضی کون الضّدّ صالحا لذلک، لعدم اقتضاء صدق الشّرطیّهٔ صدق طرفیها [۱].

---

[۱]- ممکن است شـما همان‌طور که مسأله توقّف را منع کردیـد، مسأله «امکان» و «صـلاحیّت» را هم منع کنیـد و بگوئید: وجود این ضـد، متوقف بر عـدم آن هست امّا عدم آن، همان‌طور که «بالفعل»، بر وجود این، متوقف نیست، «بالامکان» هم توقّف بر وجود این ندارد و اصلا وجود این ضد، صلاحیّت ندارد که آن عدم- و لو فرضا- به او استناد، پیدا کند.

اگر شما چنان ادعائی نمائید و مستندش هم این باشد که: صدق قضایای شرطیّه، تابع ثبوت ملازمه هست امّا لزومی ندارد که طرفین آن‌هم صادق باشد، همان‌طور که می‌گوئید:

قضـیّه شـرطیّه «لو کان فیهما آلههٔ الا اللّه لفسدتا»، صادق است و ملاک صدق آن، ملازمه بین شـرط و جزا هست، تعدّد الهه با فساد

آسمان و زمین، ملازمه دارد امّا نفس شرط و جزا، تحقّق ندارد[۶۱۰] پس صدق قضیّه شرطیّه، متوقّف بر صدق و تحقّق طرفین آن نیست و در نتیجه بگوئید در محل بحث هم به همین نحو است که: اگر مقتضی و شرائط وجود آن ضد، تحقق داشته باشد عدم آن ضد، به وجود مانع، استناد پیدا می‌کند. بین وجود مقتضی ضد و استناد عدم وجودش به مانع، ملازمه هست گرچه هیچ‌گاه استناد به مانع تحقق پیدا نمی‌کند و همیشه عدم ضد، مستند به نبودن مقتضی هست نه وجود مانع پس چرا شما- مصنّف- مسأله صلاحیّت

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۳۹

مساوق ۶۱۱] لمنع مانعیّة الضّدّ و هو یوجب رفع التّوقّف رأسا من البین؛ ضرورة أنّه لا منشأ لتوهّم توقّف أحد الضّدّین علی عدم الآخر، إلا توهّم مانعیّة الضّدّ- کما أشرنا إلیه- و صلوحه لها[۶۱۲] [۱].

و شایستگی را مطرح کردید- به نحوی که بیان کردیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: اگر شما مسأله صلاحیّت را هم منع کنید- و بگوئید وجود ضد، نسبت به عدم، هیچ‌گونه ارتباطی ندارد، نه توقّف فعلی مطرح است و نه صلاحیّت و شایستگی- لازمه‌اش این است که: اساس کلام خودتان را از بین ببرید زیرا: پایه کلام شما

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۴۰

إن قلت: التّمانع بین الضّدّین کالنّار علی المنار، بل کالشّمس فی رابعة النّهار، و کذا کون عدم المانع مما یتوقّف علیه، مما لا یقبل الإنکار، فلیس ما ذکر[۶۱۳] إلا شبهة فی مقابل البدیهة [۱].

«تمانع» بود یعنی: «کلّ ضدّ متّصف بانّه مانع عن الآخر»، همان‌طوری که آن ضد، مانعیّت دارد، این ضد هم مانعیّت دارد پس چگونه امکان دارد که: این ضد، نسبت به آن ضد، مانعیت داشته باشد امّا هیچ ارتباطی با عدم آن ضد، پیدا نکند؟ به عبارت دیگر: آیا مانعیّت از یک طرف، دارای اثر هست امّا از جانب دیگر بی‌اثر است؟

اگر مسأله مانعیّت، مطرح شد بالاخره ارتباطی هم مطرح است و کمترین ارتباط، امکان استناد عدم آن ضد به وجود این ضد- مانع- هست- گرچه در خارج هم اصلا استنادی حاصل نشود- لکن صلاحیّت را هم اگر بنا باشد انکار کنیم، معنایش این است که لقب مانعیّت را از این ضد برداریم و اگر مانعیت را برداشتیم، آن ضد هم مانعیّت ندارد که در فرض مذکور، وجود این ضد، بر عدم آن ضد، توقفی ندارد درحالی‌که شما توقف را مسلم می‌دانستید.

خلاصه: اگر مسأله صلاحیّت را- به نحوی که بیان کردیم- انکار نمائید، اساس کلام شما- مستشکل- متزلزل می‌شود زیرا پایه کلام شما بر مسأله تمانع و اتّصاف هر ضد به مانعیّت نسبت به ضدّ دیگر بود و ...

جمع‌بندی: مسأله «دور» مطرح نیست لکن مطلب دیگری نظیر دور از نظر استحاله و محال بودن باقی می‌ماند.

[۱]- اشکال: بالاخره شما- مصنّف- در برابر بیان واضح و بدیهی ما- که مفصّلا بیان کردیم- چه جوابی دارید بالاخره شکّی وجود ندارد که بین ضدّین، تمانع هست و همچنین عدم المانع هم یکی از مقدّمات می‌باشد پس چرا شما انکار می‌کنید که: عدم این ضد، مقدّمه وجود ضدّ دیگر باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۴۱

قلت: التّمانع بمعنی التّنافی و التّعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا ریب فیه و لا شبهة تعتریه، إلا أنّه لا یقتضی إلا امتناع الاجتماع، و عدم وجود أحدهما إلا مع عدم الأخر، الذی هو بدیل وجوده المعاند له، فیکون فی مرتبه لا مقدّما علیه و لو طبعا[۶۱۴]، و المانع الذی یکون موقوفا علیه الوجود هو ما کان ینافی و یزاحم المقتضی فی تأثیره، لا ما یعاند الشّیء و یزاحمه فی وجوده [۱].

به عبارت دیگر: ادلّه شما، شبهه‌ای در برابر یک مطلب واضح و آشکار است و فرض کنید که ما نتوانیم پاسخ کلام شما را بیان کنیم لکن شما در برابر آن مطلب بدیهی، چه پاسخی دارید.

به عبارت صریح‌تر: کدام‌یک از این دو مطلب را می‌توانید، انکار نمائید: ۱- بین ضدّین تمانع هست. ۲- عدم المانع، یکی از مقدّمات می‌باشد- ما با توجّه به دو نکته اخیر گفتیم «عدم ذاک الضّد یکون مقدمة لوجود هذا الضد.»

[۱]- جواب: کلمه «مانع» و «تمانع»- در محلّ بحث- با کلمه «مانعی» که عدم المانع، یکی از مقدّمات هست، متفاوت می‌باشند و کأنّ بین آن دو، خلطی واقع شده و لذا شما در ما نحن فیه، چنان نتیجه‌ای گرفتید.

سؤال: معنا و مفهوم مانعی که عدمش یکی از مقدّمات می‌باشد، چیست؟

جواب: «مانع» یعنی: چیزی که با مقتضی وجود، مزاحمت می‌کند و نمی‌گذارد مقتضی در مقتضا تأثیر نماید مثلا «رطوبت»- نسبت به احراق- مانعیّت دارد یعنی:

رطوبت، مانعی هست برای اینکه مقتضی در مقتضا اثر نماید به عبارت دیگر، رطوبت، مانع تحقّق احراق هست یعنی درعین‌حال که نار- مقتضی- موجود هست امّا مانع- رطوبت- سدّ راه مقتضی می‌باشد بنابراین، معنای «مانع»: «المانع عن تأثیر المقتضی» می‌باشد.

امّا در محل بحث، آن تمانعی را که شما برای ضدّین، بیان کرده و مثلا گفتید

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۴۲

نعم العلّة التّامة لأحد الضّدین، ربما تکون مانعا عن الآخر، و مزاحما لمقتضیه فی تأثیره، مثلا یکون شدّة الشفقة علی الولد الغریق و کثرة المحبّة له، تمنع عن أن یؤثر ما فی الأخ الغریق من المحبّة و الشّفقة، لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فینقذ الولد دونه، فتأمّل جیّدا.

و ممّا ذکرنا[۶۱۵] ظهر أنّه لا فرق بین الضّدّ الموجود و المعدوم، فی أنّ عدمه ۶۱۶] الملائم للشیء المناقض لوجوده المعاند لذاک، لا بد أن یجامع معه من غیر مقتض لسبقه، بل ۶۱۷] قد عرفت ۶۱۸] ما یقتضی عدم سبقه [۱].

سفیدی و سیاهی، متضاد هستند و در نتیجه، تمانع دارند، معنایش این است که: بین آن دو، عدم امکان اجتماع برقرار هست و آن دو در یک لحظه، قابل اجتماع نیستند بلکه امتناع اجتماع دارند- وجود یکی با عدم دیگری در یک رتبه هست، نه اینکه تقدّم رتبی و طبعی، مطرح باشد، هر دو در یک رتبه می‌باشند- پس معنای تمانع- در محلّ بحث- معاندت در وجود و عدم امکان اجتماع وجودی هست و این غیر از آن مانعی هست که عدم المانع، یکی از مقدّمات می‌باشد. آن مانع، با مقتضی، مزاحمت دارد و مانع تأثیر مقتضی می‌شود امّا در محلّ بحث، مسأله مقتضی، مطرح نیست بلکه مسئله، این است که سفیدی و سیاهی در یک لحظه، قابل اجتماع نیستند.

خلاصه: مانعیّت و تمانع- در محلّ بحث- با آن مانعی که عدمش یکی از مقدّمات هست، هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند.

[۱]- آری می‌توان مطلبی نظیر آنجا تصوّر نمود لکن آن تنظیر، لطمه‌ای به بیان [

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۴۳

ما، وارد نمی‌کند.

توضیح ذلک: شما از توجّه به نفس ضدّین، صرف‌نظر و به علّت تامّه احدهما توجّه نمائید، گاهی علّت تامّه یکی از ضدّین می‌تواند، نسبت به ضد دیگر، مانعیّت پیدا کند یعنی مانع تأثیر مقتضی ضد دیگر شود.

مثال: فرض کنید، فرزند و برادر شخصی در حال غرق شدن هستند و آن فرد، در صدد انقاذ آن‌ها برآمده امّا می‌داند که نجات آن دو، غیرممکن است لذا مسأله تضاد، مطرح می‌شود یعنی: انقاذ ولد، مضادّ با انقاذ برادر و انقاذ برادر، مضادّ با انقاذ ولد هست و جمع بین آن دو، میسر نیست لذا آن فرد، مشغول نجات فرزند خود می‌شود زیرا علّت تامّه انقاذ ولد، یعنی: کثرت شفقت، نسبت به

فرزنـد، بلاـ نظیر هست و علّت مـذکور، مانع می‌شود که محبّت برادری، تأثیر در انقاذ اخ نمایـد و اگر این مسئله مطرح نبود، محبّت برادری تأثیر در انقاذ او می‌نمود امّا کثرت علاقه به فرزنـد، سدّ راه محبت برادری می‌شود و نمی‌گذارد آن محبّت در انقاذ اخ، تأثیر نماید.

در مثال مذکور، چنان مانعی تصوّر نمودیم لکن آن مانع، ارتباطی به انقاذ ندارد بلکه مربوط به علّت تامّه انقاذ ولد هست، علّت تامّه انقـاذ ولـد، مـانعیّت پیـدا می‌کنـد و بحث مـا در مـانعیّت نفس ضـدّین هست نه مقتضـی و علّت تامّه آن‌ها به عبارت دیگر: ما مسأله مانعیّت را در نفس ضـدّین، بررسـی می‌کنیم و شـما به هیچ وجه نمی‌توانید آن مانعیّتی را که رطوبت، نسبت به احراق دارد در باب ضدّین، جاری نمائید بلکه در باب ضدّین، «تمانع» به معنی عدم امکان اجتماع، مطرح است و نتیجه‌اش این است که: وجود این ضـد با عدم آن ضد، ملازمند، در رتبه واحد قرار دارند و مسأله تقدّم و تأخّر که معنای مقدمیّت هست، مطرح نمی‌باشد.

نتیجه: در آن دلیلی که به نظر شما بسیار واضح- و کالشّمس فی رابعهٔ النّهار- بود، خلطی واقع شده و شما خیال کردید، کلمه مانع- در محلّ بحث- با مانعی که عدمش یکی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۴۴

فانقـدح بـذلک ما فی تفصـیل بعض الأعلام، حیث قال بالتّوقّف علی رفع الضّـدّ الموجود، و عـدم التّوقّف علی عـدم الضّـدّ المعدوم، فتأمّل فی أطراف ما ذکرناه، فإنّه دقیق و بذلک حقیق. فقد ظهر عدم حرمهٔ الضّدّ من جههٔ المقدّمیّهٔ [۱].

مقدّمات هست، با یکدیگر ارتباط دارند، درحالی‌که چنین نیست.

[۱]- بعضی چنین تفصیلی داده‌اند که: در یک مورد، مسأله مقدّمیّت، صحیح و در مورد دیگر، غیر صحیح است.

بیان ذلک: گاهی ضـدّی تحقّق دارد، مثلا جسـمی متّصف به سـفیدی هست لکن شـما در صدد هستید که ضدّ دیگر را موجود و به جای سـفیدی، سـیاهی را محقّق نمائیـد، مفصّل فرموده است: مسأله مقـدّمیّت در فرض مذکور، کاملا واضح است زیرا اگر بنا باشـد سواد به جـای بیاض قرار گیرد، آیا متوقّف بر این نیست که بیاض برداشـته شود و آیا رفع ضـدّ موجود اوّل، مقـدّمه تحقّق ضـدّ ثانی نیست؟

آری، در فرض مـذکور نمی‌توان مقـدّمیّت را انکار نمود امّا به خلاف آن فرضـی که از اوّل، ضـدّی، وجود نداشـته تا شـما بخواهید ضـدّ دوّم را جانشـین ضدّ اوّل قرار دهید. در فرض و مثال اخیر، بنا بر قول شـما- مصـنّف- مقدّمیّتی مطرح نیست امّا به خلاف فرض قبل که یک ضد، وجود دارد و فردی در صدد هست که ضدّ دیگر را جانشین او نماید.

در چه صورت می‌توان ضـدّ دوّم را به جای ضـدّ اوّل، قرار داد و آیا با وجود ضـدّ اوّل، امکان دارد که ضـدّ دوّم، تحقّق پیـدا کند یا اینکه بایـد ابتـداء- ابتـداء رتبی نه زمانی- ضـدّ اوّل، رفع و کأنّ زمینه، خالی شود سپس ضـدّ دوّم، به جای آن، تحقّق پیـدا کند لذا مفصّل می‌گویـد: می‌توان چنین تفصـیلی داد که: اگر ضـد- وجود ضـد- مسبوق به ضـدّ اوّل باشـد، متوقّف بر رفع و عدم ضدّ اوّل هست و معنـای توقّف ۶۱۹] هم، مقـدّمیّت هست امّیا در موردی که ضـد، مسـبوق به وجود ضـدّ دیگر نبوده، کلام شـما- مصـنّف- صحیح است و مقدّمیّتی مطرح نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۴۵

و أمّا[۶۲۰] من جهـهٔ لزوم عـدم اختلاـف المتلاـزمین فی الوجود، فی الحکم، فغـایته أن لا یکون أحـدهما فعلا محکوما بغیر ما حکم الآخر به، لا أن یکون محکوما بحکمه [۱].

سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است؟

جواب: خیر، علّت اینکه عدم ضدّ اوّل برای تحقق ضدّ دوّم، لازم است، مسأله مقدّمیّت- و توقّف- نمی‌باشد بلکه علّتش معاندت هست، معاندت ضدّ دوّم با ضدّ اوّل، چنان اقتضائی دارد، امتناع اجتماع، دارای آن اثر هست و امکان ندارد ضدّین در یک لحظه، اجتماع پیدا کنند. هنگامی که ضدّ اوّل، موجود است چگونه امکان تحقّق ضدّ دوّم، وجود دارد، همیشه ضدّ دوّم باید با عدم ضدّ اوّل، تحقق پیدا کند، آن‌هم به نحو تلازم نه، مقدّمیّت، که عدم ضدّ اوّل، مقدّمه ضدّ ثانی باشد، به عبارت دیگر: چه دلیلی بر مقدّمیّت دارید و ملاک توقّف و مقدّمیّت، چیست و چرا نبودن ضدّ اوّل، تقدّم بر وجود ضدّ دوّم داشته باشد؟ هیچ‌گونه تقدّمی، مطرح نیست بلکه همان مسأله امتناع اجتماع ضدّین هست، اگر بنا باشد جسمی، معروض ضدّ ثانی شود، آن ضد با ضدّ اوّل، امکان اجتماع ندارد.

خلاصه: در مسأله منع مقدّمیّت، بین رفع ضدّ موجود و عدم ضدّ معدوم، فرقی وجود ندارد و اصلا عنوان مقدّمیّت، تحقّق ندارد.

تذکّر: کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد می‌دانند، نوعا بر مسأله مقدّمیّت تکیه کرده‌اند لذا ما هم همان مسئله را تعقیب و اثبات نمودیم که مقدّمیّتی مطرح نیست.

[۱]- شما- مصنّف- مسأله مقدّمیت را انکار و ابطال کردید امّا آیا می‌توان مسأله

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۴۶

«تلازم» را هم نادیده گرفت؟

به عبارت دیگر: ممکن است قائلین به اقتضا- کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ خاص می‌دانند- مسأله ملازمه را مطرح نموده و بگویند: متلازمین باید در حکم، متّحد باشند اگر وجود این ضد، واجب شد- که معنای امر به شیء هست- و وجود این ضد هم ملازم با عدم آن ضد شد، نتیجه ملازمه، این است: همان‌طور که این وجود، واجب است آن عدم هم باید واجب باشد، متلازمین نباید اختلاف در حکم داشته باشند، اگر وجود این ضد، واجب است ترک ضدّ دیگر هم واجب است و اگر ترک ضدّ دیگر واجب شد، معنایش این است که وجودش حرام است زیرا اگر ترک، واجب شد، معنای وجوب ترک، حرمت فعل و حرمت وجود است پس لازم نیست که تنها از طریق «مقدّمیّت»، مسئله را حل کرد و شما- مصنّف- هم ملازمه بین وجود احد ضدّین و ترک ضدّ دیگر را قبول دارید.

مصنّف رحمه اللّه: «تلازم» را نباید با «مقدّمیت» مقایسه نمود ما در مسأله مقدّمیت، صغرا را منع نمودیم- یعنی: مقدمیّت تحقّق ندارد تا شما از آن، نتیجه‌ای بگیرید- امّا در مسأله تلازم، نمی‌توان صغرا را منع نمود، تلازم، یک مسأله غیر قابل انکار هست لکن در کبرای قضیّه به این نحو، مناقشه می‌کنیم که:

به چه دلیل، متلازمین باید در حکم، متّحد باشند و این مسئله از چه طریقی ثابت شده که اگر دو شیء- یا اینکه یک شیء، وجودی و یک شیء، عدمی- با یکدیگر متلازم شدند، سپس احد متلازمین، واجب شد، حتما باید ملازم دیگر هم واجب باشد و آیا تلازم، اقتضای اتّحاد در حکم دارد؟

خیر، مقتضای تلازم، این است که: نباید متلازمین از نظر حکم، مختلف باشند به نحوی که امکان اجتماع نداشته باشند، مثل اینکه احد متلازمین، واجب و ملازم دیگر، حرام باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۴۷

و عدم خلوّ الواقعة[۶۲۱] عن الحکم، فهو إنّما یکون بحسب الحکم الواقعیّ لا الفعلیّ، فلا حرمة للضّدّ من هذه الجهة أیضا، بل علی ما هو علیه، لو لا الابتلاء بالمضادّة للواجب الفعلی، من الحکم الواقعیّ ۶۲۲] [۱].

چگونه می‌شود که یکی از متلازمین واجب و ملازم دیگرش حرام باشد؟

اگر مکلّف بخواهد واجب را اتیان نماید، آن حرام تحقّق پیدا می‌کند و چنانچه تصـمیم داشته باشد حرام را ترک نماید، آن واجب، ترک می‌شود پس نباید متلازمین، تغایر حکمی داشـته باشند امّا دلیلی نداریم که اگر یکی از آن‌ها واجب شد، باید ملازم دیگر هم واجب باشـد پس ممکن است وجود این ضـد- شـیء مأمور به- واجب باشد امّا ترک ضدّ دیگر- که ملازم با آن هست- متّصف به وجوب نباشد.

[۱]- سؤال: اگر وجود ضدّی، مأمور به واقع شد در این حالت، عدم آن، چه حکمی دارد؟

جواب: لزومی ندارد که آن عدم- بالفعل- واجد حکمی باشد.

اشـکال: هر واقعه‌ای بایـد دارای یکی از احکام خمسه تکلیفیّه باشد پس چرا شـما می‌گوئید: لازم نیست که آن عدم، حکمی داشـته باشد.

جواب: روایات و همچنین اجماع، دلالت می‌کنند که به حسب واقع و لوح محفوظ،

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۴۸

الأمـر الثـالث: إنه قیل ۶۲۳] بدلالـهٔ الأمـر بالشّـیء بالتّضـمّن علی النّهی عن الضّـدّ العـامّ، بمعنی التّـرک، حیث أنّه یـدلّ علی الوجوب المرکّب من طلب الفعل و المنع عن الترک.

و التّحقیق أنّه لا یکون الوجوب إلا طلبا بسیطا، و مرتبهٔ وحیدهٔ أکیدهٔ من الطّلب، لا مرکبا من طلبین، نعم فی مقام تحدید تلک المرتبهٔ و تعیینها، ربما یقال:

الوجوب یکون عبارهٔ من طلب الفعل مع المنع عن الترک، و یتخیل منه أنه یذکر له حدا، فالمنع عن الترک لیس من اجزاء الوجوب و مقوّماته، بل من خواصّه و لوازمه، بمعنی أنّه لو التفت الآمر الی التّرک لما کان راضیا به لا محالهٔ، و کان یبغضه البتّهٔ [۱].

هر واقعه‌ای دارای یکی از احکام خمسه هست امّا در مقام فعلیّت و از نظر خارج، لزومی ندارد که تمام وقایع، دارای حکمی باشند و دلیلی برآن، قائم نشده پس ممکن است وجود ضدی، واجب و مأمور به باشد امّا ترک ضدّی که ملازم با آن هست به حسب ظاهر، هیچ حکمی از احکام را نداشته باشد.

خلاصه: اسـتدلال قائلین به اقتضا- از طریق ملازمه- به این نحو مخدوش شد که: ما صـغرای قضیّه- ملازمه- را پذیرفتیم لکن کبرای قضیّه را قبول نکردیم یعنی: لزومی ندارد که متلازمین در حکم هم متّحد باشند.

جمع‌بنـدی: مسأله اقتضای امر به شـیء، نسبت به نهی از ضـدّ خاص- چه از طریق ملازمه و چه از طریق مقدّمیّت- بی‌اساس است و: «الامر بالشیء لا یقتضی النهی عن الضد.»

آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست؟

[۱]- تذکّر: ضدّ عام به معنی ترک مأمور به- عدم مأمور به- می‌باشد و عدم مأمور به

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۴۹

گـاهی در ضـمن اضـداد خاص هست- مثلا صـلات، ضـدّ خاص ازاله نجاست می‌باشـد- و گاهی هم به این نحو هست که مکلّف، مأمور به را انجام نمی‌دهد امّا مشـغول انجام ضدّی هم نمی‌شود فرضا او وارد مسـجد و متوجّه می‌شود که آنجا متنجّس شده و امر به «ازاله» گریبانش را گرفته لکن نه اشـتغال به تطهیر مسـجد پیدا کرد و نه مشـغول فعل دیگری شد به عبارت دیگر: او ازاله نجاست از مسجد را ترک نمود بدون اینکه اشتغال به ضدّی پیدا کند.

سؤال: آیا امر به شيء، مقتضي نهي از ضدّ عام هست يا نه؟

جواب: الف: گفته شده که امر به شيء به دلالت تضمّن، دالّ بر نهي از ضدّ عام هست زيرا معناي وجوب از دو امر، مرکّب شده: ۱: طلب الفعل. ۲: المنع من الترّک.

به عبارت ديگر: معناي وجوب ازاله، اين است که فعل آن، مطلوبيّت و ترکش ممنوعيّت دارد و معناي ممنوعيّت ترک، نهي از ضدّ عام هست پس مي‌توان گفت:

امر به شيء به دلالت تضمّن، مقتضي نهي از ضدّ عام هست، «لانّ الوجوب مرکّب من امرين: طلب الفعل و المنع من الترک فالمنع من الترّک جزء الواجب و ضمن الوجوب.»

مصنّف رحمه اللّه: استدلال مذکور باطل است و دليلي نداريم که وجوب، از دو جزء، مرکّب باشد بلکه وجوب، عالي‌ترين و مؤکّدترين مرتبه طلب هست و معناي بسيط دارد که گاهي براي توضيح و تشريح آن امر بسيط مي‌گويند معنايش «طلب الفعل مع المنع من الترّک» هست تا اينکه فارقي بين وجوب و استحباب باشد لکن حقيقتا وجوب، داراي دو جزء نيست بلکه يک امر بسيط و غير قابل تجزّي- از طلب- هست.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۵۰

و من هنا[۶۲۴] انقدح أنّه لا وجه لدعوى العينيّة، ضرورة أنّ اللزوم يقتضي الاثنينية، لا الاتّحاد و العينيّة. نعم لا بأس بها، بأن يكون المراد بها أن يكون هناك طلب واحد، و هو كما يكون حقيقة منسوبا إلى الوجود و بعثا إليه، كذلك ۶۲۵] يصحّ أن ينسب إلى الترّك ۶۲۶] بالعرض و المجاز و يكون زجرا و ردعا عنه، فافهم [۱].

---

[۱]- ب: بعضي به جاي دلالت تضمّن، مسأله عينيّت را مطرح کرده و گفته‌اند: امر به شيء، عين نهي از ضدّ عام هست ۶۲۷] و فرقي ندارد که شارع مقدّس بفرمايد «الازالة واجبة» يا اينکه بگويد «ترک الازالة حرام»، وجوب ازاله، عين حرمت ترک ازاله هست و دلالت تضمّن هم مطرح نيست، چه شما بگوئيد «الفعل واجب» و چه بگوئيد «الترک حرام»، فرقي بين آن دو نيست، بنابراين وقتي شارع مقدّس فرمود: «الازالة واجبة» عين اين است که بگويد «ترک الازالة محرّم» ترک ازاله، «ضدّ عام» و حرمت هم که همان «نهي» هست پس امر به شيء، عين نهي از ضدّ عام هست.

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۵۱

مصنّف رحمه اللّه: استدلال مذکور هم باطل است.

چگونه مي‌توان گفت: وجوب، عين حرمت است آيا امکان دارد که وجوب با حرمت، عينيّت پيدا کند، گرچه، آن، متعلّق به فعل و اين، متعلّق به ترک است امّا حرمت و وجوب، دو صنف از طلب و دو نوع از تکليف هست ۶۲۸]، آن‌هم دو نوعي که به تمام معنا، متضاد هستند لذا معنا ندارد که امر به شيء، عين نهي از ضد باشد.

قوله: «نعم ۶۲۹] لا بأس بها بان يکون المراد بها ...»

ممکن است کسي چنين توجيهي نمايد و بگويد: يک طلب اجمالي داريم که نمي‌دانيم چيست لکن خصوصيّتش اين است که: اگر به جانب فعل، نسبت داده شود، چهره وجوب به خود مي‌گيرد و چنانچه به جانب ترک، سوق داده شود، قيافه حرمت پيدا مي‌کند.

سؤال: آيا توجيه مذکور، صحيح است؟

جواب: خير، ما طلبي که داراي دو چهره باشد، نداريم گرچه يکي از آن دو حقيقي و ديگري مجازي باشد.

طلب وجوبي، همان طلب وجوبي است و امکان ندارد تحريمي شود، طلب وجوبي، همان «بعث و تحريک» و طلب تحريمي هم زجر و ردع است، آيا امکان دارد چيزي که عنوان بعث و تحريک دارد، عنوان رادعيّت پيدا کند؟

خلاصه: معقول و صحیح نیست که بگوئیم وجوب و تحریم، عینیّت دارند.

نظر مصنف در بحث «ضد»: امر به شیء نه اقتضاء نهی از ضدّ خاص دارد و نه مقتضی نهی از ضد عام است.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۵۲

الأمر الرّابع ۶۳۰]: تظهر الثّمرة فی أنّ نتیجة المسألة، و هی النّهی عن الضّدّ بناء علی الاقتضاء، بضمیمة أنّ النّهی فی العبادات یقتضی الفساد، ینتج فساده إذا کان عبادة [۱].

ثمره مسأله «ضد»

اشاره

[۱]- چندین ثمره برای بحث ضد، ذکر کرده‌اند لکن مهم‌ترین و مشهورترین ثمره‌اش این است که: فرض کنید ضدّ یک واجب، عمل «عبادی» باشد- نظیر صلات، نسبت به ازاله که متضادّین می‌باشند و صلات هم یک امر عبادی هست-، اگر ما قائل شویم که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست پس امر به ازاله، اقتضا می‌کند که صلات، منهی عنه باشد و نهی در عبادت هم که موجب فساد است- پس آن صلات، فاسد است- زیرا نهی در عبادت با قصد قربت، منافات دارد، نمی‌توان با اتیان چیزی که منهی عنه هست و مولا نهی از آن نموده، قصد قربت نمود.

خلاصه: امر به شیء، مقتضی نهی از ضد- صلات- هست ۶۳۱] و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است پس صلات، فاسد است و چنانچه مکلّفی، ازاله نجاست و تطهیر مسجد را ترک نماید و مشغول اتیان صلات شود، عملش فاسد است ۶۳۲].

امّا اگر امر به شیء را مقتضی نهی از ضد ندانیم- امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نباشد- پس آن صلات هم منهی عنه نیست بلکه دارای «امر» می‌باشد و چنانچه مکلّف، ازاله را ترک و نماز را اتیان کند عبادتش صحیح است.

نتیجه: ثمره اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست یا نه در صحّت و عدم صحّت عبادت، ظاهر می‌شود- البتّه در صورتی که عبادت، ضدّ یک واجب اهمّی باشد.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۵۳

و عن البهائی رحمه اللّه أنّه أنکر الثّمرة، بدعوی أنّه لا یحتاج فی استنتاج الفساد إلی النّهی عن الضّدّ، بل یکفی عدم الأمر به، لاحتیاج العبادة إلی الأمر [۱].

نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمره مسأله «ضد»

[۱]- بعضی از بزرگان، صحّت ثمره مذکور را انکار و کأنّ چنین فرموده‌اند: اگر شما قائل به اقتضا شوید، آن عمل عبادی باطل است و چنانچه قائل به اقتضا هم نشوید عمل مذکور باطل است.

اگر بگوئید امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست، وجه بطلان عمل، بدیهی هست امّا چنانچه قائل به اقتضا نشویم، علّت بطلان صلات- عمل عبادی- این است که: اگر صلات، منهی عنه هم نباشد، وجوب و امر «فعلی» ندارد به عبارت دیگر: امر به ضدّین،

محال است و نمی‌توان در آن واحد، هم امر به ازاله نمود و هم امر به صلات، مولای حکیم، ضدّین را مورد طلب خود، قرار نمی‌دهد پس با اهمّیّت ازاله- واجب اهم- نمی‌توان به صلات- واجب مهم ۶۳۳]- امر نمود[۶۳۴].

سؤال: آیا صحّت عبادت، متوقّف بر وجود امر نیست؟

جواب: اگر عمل عبادی، فاقد امر باشد صحیح نیست و نمی‌توان قصد قربت نمود.

خلاصه: صلات بنا بر هر دو قول، باطل است خواه امر به شیء، اقتضاء نهی از ضد داشته باشد یا فاقد اقتضا باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۵۴

و فیه: إنّه یکفی مجرّد الرّجحان و المحبوبیّهٔ للمولی، کی یصحّ أن یتقرّب به منه، کما لا یخفی، و الضّدّ بناء علی عدم حرمته یکون کذلک، فإنّ المزاحمهٔ علی هذا لا توجب إلا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلا، مع بقائه علی ما هو علیه من ملاکه من المصلحهٔ، کما هو مذهب العدلیّهٔ، أو غیرها أی شیء کان، کما هو مذهب الأشاعرهٔ، و عدم حدوث ما یوجب مبغوضیته و خروجه عن قابلیّهٔ التّقرّب به کما حدث، بناء علی الاقتضاء [۱].

---

[۱]- اشکال: کلام شیخ بهائی رحمه اللّه مردود و آن ثمره مشهور، صحیح است.

بیان ذلک: اگر نماز، منهی عنه نباشد- امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نباشد- قبول داریم که نماز، فاقد امر است امّا مصلحت، مطلوبیّت و حسن واقعی آن به قوّت خود باقی هست و همان مطلوبیّت، برای رعایت قصد قربت- هنگام اتیان عمل- کفایت می‌کند.

تذکّر: بنا بر مذهب عدلیّه که احکام، تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات هستند، ملاک امر- مصلحت- در نماز به قوّت خود باقی هست و با ابتلاء به تزاحم با ازاله، آن مصلحت از بین نمی‌رود و مکلّف می‌تواند- بنا بر عدم اقتضا- ازاله را ترک و مشغول خواندن نماز شود و بگوید: «اصلّی صلاهٔ الظّهر لحسنهٔ قربهٔ الی اللّه». و بنا بر مذهب اشاعره هم- که منکر مصالح و مفاسد هستند- بالاخره صلات، دارای ملاکی هست و خداوند متعال طبق آن ملاک، نسبت به صلات، امر نموده که آن ملاک، باقی هست و مشکلی از نظر رعایت قصد قربت، وجود ندارد و چیزی برآن عمل عبادی، عارض نشده که آن را مبغوض مولا نماید.

نتیجه: ثمره مذکور، صحیح است یعنی: اگر قائل به اقتضا شویم، آن صلات، باطل است- نماز، منهی عنه و نهی در عبادت، موجب فساد است- و چنانچه قائل به اقتضا نشویم، نماز، فاقد امر هست لکن می‌توان ازاله را ترک و صلات را به داعی مطلوبیّت واقعی، اتیان نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۵۵

ثمّ انّه تصدّی جماعهٔ من الأفاضل، لتصحیح الأمر بالضّدّ بنحو التّرتّب علی العصیان، و عدم إطاعهٔ الأمر بالشیء بنحو الشّرط المتأخّر، أو البناء علی المعصیهٔ بنحو الشّرط المتقدّم، أو المقارن، بدعوی أنّه لا مانع عقلا عن تعلّق الأمر بالضّدّین کذلک، أی بأن یکون الأمر بالأهم مطلقا، و الأمر بغیره معلقا علی عصیان ذاک الأمر، أو البناء و العزم علیه، بل هو واقع کثیرا عرفا [۱].

«ترتّب»

[۱]- تذکّر: ثمره مشهوری برای مسأله اقتضای امر به شیء نهی از ضد، بیان کردیم، مرحوم شیخ بهائی، آن را انکار نموده که: اگر مکلّفی به جای اشتغال به ازاله، مشغول خواندن نماز شود آن صلات، علی کلا القولین ۶۳۵]، باطل است و علّت بطلان آن عمل عبادی بنا بر اقتضا، این است که صلات، منهی عنه و نهی در عبادت، مقتضی فساد است و علّت بطلان عمل، بنا بر عدم اقتضا، این است که نماز در فرض مسئله، مأمور به نیست زیرا واجب اهم- و فوری- دیگری به نام ازاله، متعلّق امر است و وقتی ازاله، مأمور به

شد در این صورت، صلات، مأمور به نیست زیرا مستلزم امر به ضدّین و امر به دو شیء هست که در آن واحد، قابل اجتماع نیستند پس صلات، مأمور به نیست و صرف نداشتن امر، کفایت در بطلان آن می‌کند لکن مصنّف فرمودند: در صحّت عبادت، نیازی به وجود امر نیست بلکه ملاک امر- محبوبیّت و مقربیّت- کفایت می‌کند.

عدّه‌ای از افاضل در صدد برآمدند که اثبات نمایند، صلات، بنا بر قول به عدم اقتضا، مأمور به هست یعنی هم ازاله مأمور به می‌باشد و هم صلات.

سؤال: چگونه ضدّین در آن واحد، مأمور به هستند؟

جواب: آن‌ها مسأله «ترتّب» را مطرح کرده و فرموده‌اند: آن دو امر در رتبه واحد و در عرض یکدیگر نیستند بلکه یکی از آن دو در طول دیگری و در رتبه متأخّر از آن

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۵۶

هست یعنی: امر متعلّق به ازاله در رتبه اوّل، واقع شده- واجب مطلق است-، هیچ قید و شرطی ندارد[۶۳۶] امّا امر به صلات، مشروط به شرطی هست که تأخّر از امر به ازاله دارد و آن شرط، عبارت از عصیان نسبت به ازاله هست، و بدیهی است که عصیان تکلیف، تأخّر از تکلیف دارد، تا تکلیفی نباشد، عصیان، تحقّق پیدا نمی‌کند بنابراین امر به صلات، معلّق بر عصیان امر به ازاله هست منتها برای حفظ این جهت که هنگامی که امر به صلات، محقّق است امر به ازاله هم تحقّق داشته باشد، گفته‌اند عصیان به نحو شرط متأخّر، شرطیّت دارد.

مثلا چنین گفته‌اند: اگر در آینده و یک ساعت بعد، امر به ازاله را عصیان می‌کنید، اکنون امر به صلات، متوجّه شما هست، «ازل النّجاسة عن المسجد و ان کنت عصیت فی ساعة آتیة فامر الصّلاة محقّق فی هذا الحال»، نتیجه بیان مذکور، این است که فعلا دو امر، تحقّق دارد[۶۳۷] و چون امر به صلات در طول و در رتبه متأخّر از امر به ازاله هست، هیچ مانع عقلی در آن تصوّر نمی‌شود[۶۳۸].

تذکّر: اگر شرط متأخّر را نپذیرید، می‌توان قید امر به صلات را چنین تصوّر نمود که:

به جای عصیان، بنای بر معصیت را شرط، قرار داده و می‌گوئیم: «ازل النّجاسة عن المسجد و ان بنیت علی عصیان الامر بالازالة فصلّ»، بدیهی است که بنای بر معصیت، اکنون محقّق است یا قبلا تحقّق پیدا کرده- به نحو شرط مقارن یا متقدّم- در نتیجه، اکنون دو امر، تحقّق دارد که امر اوّل، بدون قید و شرط و امر دوّم، معلّق بر تصمیم بر معصیت هست و فرض ما

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۵۷

قلت: ما هو ملاک استحالة طلب الضّدّین فی عرض واحد، آت فی طلبهما کذلک، فإنّه و إن لم یکن فی مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنّه کان فی مرتبة الأمر بغیره اجتماعهما، بداهة فعلیّة الأمر بالأهمّ فی هذه المرتبة، و عدم سقوطه بعد بمجرّد المعصیة فیما بعد ما لم یعص، أو العزم علیها مع فعلیّة الأمر بغیره أیضا، لتحقّق ما هو شرط فعلیّته فرضا [۱].

این است که: تصمیم بر معصیت، تحقّق دارد و بدیهی است که عزم بر عصیان، مسقط امر به ازاله نیست بلکه نفس معصیت خارجی، مسقط امر به ازاله هست نه بنای بر معصیت، فرضا اگر کسی تصمیم بگیرد که امر به صلات را بعد از زوال، عصیان کند، آن تصمیم، موجب سقوط امر نمی‌شود لکن می‌تواند شرط برای امر به صلات- در مسأله ازاله- واقع شود.

نتیجه: اگر ما چنان امری تصویر نمائیم، پاسخ شیخ بهائی رحمه اللّه داده می‌شود زیرا ایشان فرمودند: صلات، نیاز به امر دارد و ما برای آن، یک امر تصوّر نمودیم امّا لازم نیست که امر به نماز هم در رتبه امر به ازاله باشد، نماز باید امر داشته باشد، خواه امرش متأخر از امر به ازاله باشد یا در عرض آن.

[۱]- سؤال: آیا تصویری که در پاسخ کلام شیخ بهائی رحمه اللّه به نام «ترتّب»، بیان شده صحیح است یا نه؟
جواب: مصنّف رحمه اللّه آن را به شدّت انکار و فرموده‌اند: نمی‌توان ضدّین را به نحو مذکور- ترتّب- مأمور به قرار داد، همان ملاکی که در اجتماع امر به ضدّین در آن واحد، اقتضاء استحاله می‌کند، در مسأله ترتّب هم موجود است به عبارت دیگر:
همان‌طور که ممتنع است، مولا بدون قید و شرط بگوید: «یجب علیک الصلاة و یجب علیک الازالة»، آن فرض و صورتی را که شما بیان کرده و نامش را ترتّب گذاشتید، آن‌هم مستحیل است.
إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۵۸
توضیح ذلک: علّت اینکه امر به ضدّین در عرض واحد، محال است و مولا نمی‌تواند، بگوید هم مشغول ازاله نجاست باش و هم اشتغال به نماز داشته باش، این است که: برای مکلّف، مقدور نیست که در آن واحد مشغول آن دو شود و هر دو امر را رعایت کند پس ملاک استحاله، عدم مقدوریّت مکلّف هست، اکنون ببینیم آن ملاک در محلّ بحث، تحقّق دارد یا نه؟
همان ملاک در صورت ترتّب هم موجود است زیرا شما- قائلین به ترتّب- گفتید امر به صلات در رتبه امر به ازاله، تحقّق ندارد بلکه در رتبه بعد و متأخّر هست، ما هم قبول کردیم لکن سؤال ما این است که: در آن رتبه متأخّر که امر به صلات، فعلیّت و تحقّق پیدا کرد، آیا امر به ازاله هست یا نه؟
باید بگوئید آن امر، تحقّق دارد زیرا موجبی برای سقوط آن حاصل نشده پس در همان حالی که امر به صلات- به خاطر تحقّق شرطش- فعلیّت پیدا کرده، امر به ازاله هم گریبان مکلّف را گرفته و آن امر، ساقط نشده و فرض مسئله، این بود که معصیت خارجی، یک ساعت بعد، تحقّق پیدا می‌کند[۶۳۹] و فعلا عصیانی وجود ندارد- عزم بر معصیت هم که مسقط امر به ازاله نیست- پس امر به ازاله گرچه رتبه‌اش تقدّم بر امر به صلات دارد و امر به صلات در رتبه متأخّر هست لکن اشکال در همان، رتبه متأخّر هست که:
هنگامی که امر به صلات فعلیّت پیدا کرده، امر به ازاله هم تحقّق دارد، در همان رتبه متأخّره، مولا می‌گوید: «یجب علیک الازالة و یجب علیک الصّلاة»، آیا این، اجتماع ضدّین و امر به ضدّین، در آن واحد نیست، و آیا در رتبه امر به صلات، دو امر جمع نشده و دو ضد، مأمور به قرار نگرفته؟
چگونه می‌شود دو ضد و لو در یک لحظه و در یک رتبه، مأمور به قرار گرفته باشد؟
خلاصه: همان ملاکی که در مسأله استحاله امر به ضدّین در عرض واحد، تحقّق دارد، همان ملاک در رتبه امر به صلات، اقتضاء استحاله می‌کند و فرضا مولا می‌گوید اکنون دو
إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۵۹
لا یقال: نعم و لکنّه بسوء اختیار المکلّف حیث یعصی فیما بعد بالاختیار، فلو لاه لما کان متوجّها إلیه إلا الطّلب بالأهم، و لا برهان علی امتناع الاجتماع، إذا کان بسوء الاختیار [۱].
فإنّه یقال: استحالة طلب الضّدّین، لیست إلا لأجل استحالة طلب المحال، و استحالة طلبه من الحکیم الملتفت إلی محالیته، لا تختصّ بحال دون حال، و إلا لصحّ فیما علّق علی أمر اختیاریّ فی عرض واحد، بلا حاجة فی تصحیحه إلی التّرتّب، مع أنّه محال بلا ریب و لا إشکال [۲].

امر تحقّق دارد: ۱- «یجب علیک الازالة.» ۲- «یجب علیک الصلاة»، زیرا شرط، قید و معلّق علیه آن، حاصل شده پس در فرض متصوّر شما، مولا در آن واحد به شیئین غیر قابل اجتماع و غیر مقدور برای مکلّف امر می‌کند.
[۱]- اشکال: قبول داریم که در رتبه امر به صلات، امر به ضدّین، تحقّق پیدا کرده لکن آن مشکل را شخص مکلّف، ایجاد نموده

زیرا او می‌توانست، معصیت نکند و بنای بر عصیان نگذارد. آیا اگر او عصیان نمی‌کرد و تصمیم بر معصیت امر به ازاله نمی‌گرفت، آن دو امر، متوجّه او می‌شد یا اینکه فقط یک امر- ازل النّجاسهٔ عن المسجد- گریبان او را می‌گرفت؟

سوء اختیار مکلّف و روح نافرمانی او چنان مشکلی را ایجاد کرده اگر او عصیان نمی‌کرد و بنای بر معصیت نمی‌داشت فقط امر به ازاله، گریبانگیر او بود و امر به صلات نمی‌توانست فعلیّت پیدا کند- و اصلا شرطش حاصل نمی‌شد- پس سوء اختیار مکلّف، فعلیّت و زمینه آن را بوجود آورد لذا هیچ مانع عقلی وجود ندارد که در رتبه امر به صلات، دو امر جمع شود- «و لا- برهان علی امتناع الاجتماع اذا کان بسوء الاختیار.»

[۲]- مصنّف رحمه اللّه، یک جواب نقضی و یک پاسخ حلّی بیان کرده‌اند:

الف: جواب حلّی: مسأله اجتماع بین ضدّین، امری است که مربوط به مولا- می‌باشد و ارتباطی به سوء اختیار- یا اختیار- مکلّف ندارد یعنی او نمی‌تواند در آن واحد، ضدّین را طلب نماید به عبارت دیگر: مولای حکیم ملتفت به تضادّ بین ازاله و صلات نمی‌تواند آن دو

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۶۰

را در یک لحظه، مأمور به قرار دهد. سوء اختیار و اختیاری بودن عصیان مکلّف در موضوعی که مربوط به مولا هست، مدخلیّتی ندارد.

آیا مجرّد اینکه عصیان مکلّف، یک امر اختیاری هست، سبب می‌شود که طلب ضدّین را برای مولا تجویز نماید؟

خیر، طلب ضدّین با مقام حکمت و توجّه مولا، منافات دارد.

ب: پاسخ نقضی: اگر سوء اختیار- یا اختیار- مکلّف بتواند امر به ضدّین را تصحیح نماید پس مناسب و صحیح است که مولا از ابتدا، امر به ضدّین را در عرض واحد،- لکن معلّق بر امر اختیاری مکلّف- قرار دهد و مثلا چنین بگوید[۶۴۰]: اگر به فلان شهر، مسافرت کردی، جمع بین ضدّین بر تو واجب است، بدیهی است که مسافرت در اختیار شما هست مولا هم نمی‌گوید مسافرت برو یا اینکه سفر را ترک کن امّا می‌گوید اگر به اختیار خودت، مسافرت کردی بر تو واجب است، بین ضدّین جمع کنی.

سؤال: آیا جائز است که مولا چنان دستوری به‌عنوان جمع بین ضدّین- معلّق بر مسافرت اختیاری- صادر نماید یا نه؟

جواب: خیر، مسأله وجوب جمع بین ضدّین، مستحیل است گرچه معلّق بر امری باشد که در اختیار مکلّف هست به عبارت دیگر: چون معلّق علیه در اختیار مکلّف هست، سبب نمی‌شود که امر به ضدّین، تصحیح شود و همچنین به مجرّد اینکه امر به صلات، معلّق بر یک امر اختیاری هست باعث نمی‌شود که امر به ضدّین را تصحیح نماید و الا از اوّل باید مولا بتواند- بنا بر تعلیق بر یک امر اختیاری- جمع بین ضدّین را واجب کند، از نظر ملاکی که قائل به ترتّب، بیان می‌کند، هیچ فرقی بین آن مثال و بین «یجب علیک الجمع بین الضدّین ان سافرت ...» وجود ندارد

خلاصه بیان مصنّف در پاسخ قائلین به ترتّب: شما توهّم کردید که قرار دادن امر به

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۶۱

إن قلت: فرق بین الاجتماع فی عرض واحد و الاجتماع کذلک، فإنّ الطّلب فی کل منهما فی الأول یطارد الآخر، بخلافه فی الثّانی، فإنّ الطّلب بغیر الأهمّ لا یطارد طلب الأهم، فإنّه یکون علی تقدیر عدم الإتیان بالأهمّ، فلا یکاد یرید غیره علی تقدیر إتیانه، و عدم عصیان أمره [۱].

صلات در رتبه متأخّر از امر به ازاله، سبب می‌شود که استحاله و ملاک آن برطرف شود، درست است که رتبه امر به صلات، متأخّر از رتبه امر به ازاله هست امّا آیا امر به ازاله در رتبه امر به صلات به قوّت خود باقی هست یا نه؟

اگر بگوئید ساقط شده، پاسخ ما این است که موجبی برای سقوط آن، تحقّق پیدا نکرده، عصیانی محقّق نشده و بنای بر معصیت هم که باعث سقوط امر نیست پس امر به ازاله در رتبه امر به صلات به فعلیّت خود، باقی هست و در نتیجه در صورت عصیان- به نحو شرط متأخّر- یا بنای بر معصیت، آن دو امر به فعلیّت خود، باقی هست یکی از آن دو، مکلّف را به اتیان صلات، دعوت می‌کند و دیگری او را فرمان به ازاله می‌دهد و صلات و ازاله هم متضاد و در آن واحد، غیر قابل اجتماع هستند پس چگونه امر به ضدّین به نحو ترتّب، تصوّر می‌شود؟

[۱]- اشکال: اگر طلب ضدّین در «عرض» واحد و در رتبه واحد، تحقّق پیدا کند، چون هیچ‌کدام نسبت به دیگری تقدّم و تأخّری ندارد لذا هریک از آن دو، عنوان طاردیّت پیدا می‌کند و هرکدام مکلّف را به طرف خود جلب و دیگری را طرد می‌کند و فرض مسئله هم این است که: مکلّف فقط یک قدرت دارد و آن را می‌تواند در طریق اتیان یکی از آن دو، صرف کند لذا عنوان «مطارده»، تحقّق پیدا می‌کند یعنی: این ضد، نسبت به دیگری طاردیّت دارد و ضدّ دوّم هم نسبت به ضدّ اوّل، طاردیّت دارد پس هر دو، متّصف به‌عنوان طاردیّت هستند.

ولی اگر طلب و امر به ضدّین به نحو ترتّب- «طولیّت»- باشد، یعنی رتبه‌های آن دو، متفاوت شود و مسأله تقدّم و تأخّر، مطرح گردد، در این صورت، امر مربوط به ضدّ[۶۴۱]

إیضاح الکفایة ؛ ج ۲ ؛ ص ۴۶۲

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۶۲

قلت: لیت شعری کیف لا- یطارده الأمر بغیر الأهم؟ و هل یکون طرده له إلا من جهة فعلیّته، و مضادّة متعلّقه له [للأهمّ؟ و المفروض فعلیّته، و مضادّة متعلّقه له [۶۴۲] و عدم إرادة غیر الأهمّ علی تقدیر الإتیان به ۶۴۳] لا یوجب عدم طرده لطلبه مع تحقّقه ۶۴۴]، علی تقدیر عدم الإتیان به و عصیان أمره، فیلزم اجتماعهما علی هذا التّقدیر[۶۴۵]، مع ما هما[۶۴۶] علیه من المطاردة، من جهة المضادّة بین المتعلّقین [۱].

متأخّر، نسبت به امر اوّل، طاردیّت و مانعیتی ندارد و کانّ امر اوّل را تأیید نموده و به مکلّف می‌گوید در درجه اوّل باید قدرت خود را صرف امتثال امر اوّل کنی لکن اگر نسبت به امر اوّل، عصیان نمودی- یا بنای بر معصیت گذاشتی- لااقل، قدرت خود را در امتثال امر ثانی و متأخّر، صرف کن پس بنا بر مسأله ترتّب، امر به مهم- صلات- در برابر امر به اهم- ازاله- هیچ‌گونه طاردیّتی ندارد و رتبه‌اش از آن، متأخّر هست.

نتیجه: چرا شما مسأله ترتّب را با طلب ضدّین در عرض واحد، مقایسه می‌کنید؟

قیاس شما باطل است زیرا در موردی که آن دو امر- آن دو طلب- در عرض واحد باشند، طرفین، عنوان طاردیّت دارند امّا در فرض ترتّب، هیچ‌گونه، مطارده‌ای تحقّق ندارد.

[۱]- جواب: الف: در بحث فعلی- ترتّب- هم مطارده، تحقّق دارد و لذا باید ببینیم اگر بنا باشد امری نسبت به امر دیگر، طاردیّت پیدا کند، معنایش چیست؟

آیا معنای طاردیّت، بیش از این هست که این امر، فعلیّت پیدا کرده، متوجّه مکلّف

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۶۳

مع أنّه یکفی الطّرد من طرف الأمر بالأهمّ، فإنّه علی هذا الحال یکون طاردا لطلب الضّدّ، کما کان فی غیر هذا الحال، فلا یکون له معه أصلا بمجال [۱].

شده و از او می‌خواهد که قدرتش را صرف انجام آن امر کند[۶۴۷].

اکنون بررسی کنیم که آیا در محلّ بحث- ترتّب- در آن مرتبه‌ای ۶۴۸] که گفتیم امتناع، تحقّق پیدا کرده، مطارده، تحقّق دارد یا نه؟

امر اوّل که فعلا ساقط نشده و فعلیّت آن به قوّت خود، باقی هست و مکلّف را به امتثال و موافقت خود، دعوت می‌کند. در این رتبه، امر ثانی هم، چون شرط و معلّق علیه آن، حاصل شده، فعلیّت پیدا کرده و مکلّف را به امتثال خود دعوت می‌کند و می‌گوید باید قدرت خود را صرف امتثال امر دوّم نمائی زیرا فعلا- امر دوّم، نقصانی ندارد و شرطش تحقّق پیدا کرده، واجب مشروط، وقتی شرطش حاصل شد، به واجب منجّز، مبدّل می‌گردد.

نتیجه: در رتبه امر ثانی، عنوان مطارده، تحقّق دارد یعنی: امر اوّل، مکلّف را به سوی خود می‌خواند و امر دوّم هم مکلّف را به امتثال خود، دعوت می‌کند و چون دو امر فعلی منجّز، تحقّق دارد، مطارده هم به قوّت خود باقی هست و اینکه شما- مستشکل- گفتید در بحث فعلی- ترتّب- مطارده‌ای وجود ندارد ولی در طلب ضدّین در عرض واحد، مطارده محقّق است، امر صحیحی نیست بلکه اینجا هم مطارده، ثابت است و در رتبه امر به مهم- صلات- مطارده به قوت خود باقی هست.

[۱]- ب: از شما می‌پذیریم که امر به مهم در برابر امر به اهم، طاردیّت ندارد و در نتیجه، مطارده محقّق نیست لکن این مطلب را نمی‌توانید، انکار نمائید که: امر به مهم، ضعیف هست و طاردیّت ندارد امّا امر به اهم که نسبت به مهم، طاردیّت دارد، امر به اهم

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۶۴

إن قلت: فما الحیلهٔ فیما وقع کذلک من طلب الضّدّین فی العرفیّات؟ [۱].

قلت: لا یخلو: إمّا أن یکون الأمر بغیر الأهمّ، بعد التّجاوز عن الأمر به و طلبه حقیقهٔ [۲].

در رتبه امر به مهم، مکلّف را به امتثال خود، دعوت می‌کند[۶۴۹]. و طاردیّت از یک طرف- درعین‌حال که مطارده، تحقّق پیدا نمی‌کند- کفایت بر استحاله می‌کند[۶۵۰] و چگونه مولای حکیم می‌تواند در آن واحد، دو امر، صادر کند که یکی از آن‌ها کوبنده و طارد امر دیگر باشد؟

[۱]- اشکال: شما- مصنّف- مسأله ترتّب را به نحوی که ما بیان کردیم، نپذیرفتید و از جنبه عقلی با آن موافقت ننمودید امّا: «ادل دلیل علی امکان الشّیء، وقوع الشّیء»، یعنی وقتی به عرفیّات و اوامر بین (موالی و عبید)، (پدران و فرزندان)، مراجعه کنیم، مشخّص می‌شود که بین آن‌ها اوامر فراوانی به نحو طولیّت، وجود دارد مثلا مولا یا پدری به عبد یا فرزندش دستور می‌دهد که: در درجه اوّل، فلان عمل را انجام بده امّا اگر سهل‌انگاری و مخالفت نمودی در رتبه بعد، فلان عمل را باید انجام دهی شما آن مسأله متداول و عرفی را چگونه حل می‌کنید؟

[۲]- جواب: الف: ممکن است بگوئیم: بعد از آنکه عبد با امر اوّل- امر به اهم- مخالفت نمود- یا بنای بر مخالفت داشت- مولا «حقیقتا» از آن امر، صرف‌نظر می‌کند و چنین نیست که او در رتبه دوّم- امر به مهم- دو امر داشته باشد به عبارت دیگر: مولا در درجه اوّل، امر خود را به واجب اهم متوجّه می‌نماید لکن اگر عصیان ۶۵۱] یا بنای بر معصیت، تحقّق پیدا کرد، در رتبه دوّم اصلا امر اوّل، تحقّق ندارد و علّت نبودنش این است که مولا حقیقتا از آن امر، صرف‌نظر نموده.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۶۵

و إما أن یکون الأمر به إرشادا إلی محبوبیّته و بقائه علی ما هو علیه من المصلحهٔ و الغرض لو لا المزاحمهٔ، و أن الإتیان به یوجب استحقاق المثوبهٔ فیذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبهٔ علی مخالفهٔ الأمر بالأهمّ، لا أنّه أمر مولویّ فعلیّ کالأمر به، فافهم و تأمّل

جیّدا [۱].

سؤال: آیا اگر مولا از امر اوّل صرف‌نظر کرد، در رتبه امر دوّم، دو امر، جمع شده؟

خیر، مولا از امر دوّم صرف‌نظر کرده لکن شما- قائلین به ترتّب- در صدد هستید که در رتبه امر دوّم و در آن واحد، دو امر، اجتماع نمایـد لکن به کیفیّتی که مـا- نسـبت به اوامر عرفیّه- بیـان کردیم، بیش از یک امر، وجود نـدارد. در رتبه امر به اهم فقط امر به اهم محقّق است و در رتبه امر به مهم، امری نسبت به اهم مطرح نیست زیرا مولا از آن، صرف‌نظر نموده.

سؤال: چرا مصنّف رحمه اللّه چنان توجیهی نمودند؟

جواب: اگر مطلبی استحاله عقلی داشت لکن دیدیم آن مطلب در عرف، وجود دارد، باید آن را به نحوی توجیه کنیم که با استحاله عقلی، منافات نداشته باشد و محال عقلی در عرف، واقع نشود.

[۱]- ب: شـما- قائلین به ترتّب- در صـدد هستیـد که در رتبه امر به مهم- صـلات-، دو امر مولوی ترتیب دهید و بگوئید: همان‌طور که امر به ازاله- اهم- به نحو مولـویّت، بـاقی هست امر به صـلات هم در هنگـام معصیت امر به ازاله به نحو مولویّت، تحقّق دارد به عبارت دیگر: شما مدّعی اجتماع امرین مولویین هستید، ممکن است ما چنین بگوئیم که:

آن دو امری که در عرفیّات، تحقّق دارد، احـدهما مولوی و دیگری ارشـادی هست یعنی امر به اهم، مولوی هست و مولاـ در درجه اوّل، آن را می‌طلبد و استحقاق عقوبت هم بر مخالفت آن، مترتّب می‌شود لکن امر دوّم، ارشادی هست.

مولاـ از باب فرض و مثال- به نحو امر مولوی می‌گویـد: «یجب علیک الازالـهٔ»، لکن اگر عصـیان کردی یا بنای بر معصـیت داری، لااقل، امر دوّم- مهم- را اتیان کن زیرا آن‌هم

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۶۶

ثمّ إنّه لا أظنّ أن یلتزم القائل بالتّرتّب، بما هو لازمه من الاسـتحقاق فی صورهٔ مخالفهٔ الأمرین لعقوبتین، ضرورهٔ قبح العقاب علی ما لا یقدر علیه العبد، و لذا کان سیّدنا الأستاذ قدّس سرّه لا یلتزم به- علی ما هو ببالی- و کنّا نورد به علی التّرتّب، و کان بصدد تصحیحه [۱].

دارای محبوبیّت و مقربیّت ذاتیّه ۶۵۲] هست، واجد همان مصلحت ۶۵۳]، غرض ۶۵۴] و ملاک امر می‌باشد.

بدیهی است مولا که امر مولوی نسبت به صلات ندارد[۶۵۵] بلکه می‌گوید شما که نسبت به امر به ازاله عصیان می‌کنید، بهتر است برای تخفیـف عقوبت، لااقل صـلات را اتیـان نمائیـد و گمـان نکنیـد که نمـاز، مبغوضـیّت دارد بلکه دارای مصـلحت هست گرچه نمی‌توان نسبت به آن- بالفعل-، امر مولوی متوجّه نمود زیرا مستلزم اجتماع طلب ضدّین در آن واحد هست.

خلاصه: اگر شـما- قائلین به ترتّب- از طریق وقوع چنان اوامری در عرف بر ما اعتراض کنید، پاسخ شـما همان است که مفصّلا بیان کردیم.

[۱]- مرحوم آقای آخوند، فعلا خودشان در صدد القاء اشکال بر قول به ترتّب هستند که:

شمـا می‌گوئیـد اجتمـاع امرین در آن واحـد به نحو ترتّب، مـانعی نـدارد لکن سؤال مـا این است که: اگر مکلّف در زمـانی که فقط می‌توانست بـا یکی از آن دو امر، موافقت کنـد لکن نسبت به آن دو، مخالفت نمود[۶۵۶]، آیا اسـتحقاق دو عقوبت، پیدا می‌کند یا اینکه مستحق

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۶۷

فقد ظهر أنّه لا وجه لصحّهٔ العبادهٔ، مع مضادّتها لما هو أهمّ منها، إلا ملاک الأمر [۱].

عقوبت واحده هست؟

الف: اگر بگوئید استحقاق یک عقوبت دارد، اشکال ما این است که: شما که گفتید در «ترتّب»، دو امر مطرح است چرا مخالفت با دو امر، موجب یک استحقاق عقوبت شود؟

ب: اگر بگوئید مکلّف، مستحق دو عقوبت هست، اشکال ما این است که نمی‌توان به آن، ملتزم شد زیرا در یک زمان، فرضا نیم ساعت وقتی را که مکلّف فقط می‌تواند صرف اتیان یکی از آن دو ضد نماید و قادر نیست که در آن زمان، ضدّین را اتیان نماید لکن از قدرت خود استفاده نکرد و هر دو ضد را ترک نمود، مستحق دو عقوبت شود و آیا کسی می‌تواند به آن، ملتزم شود؟

سیّدنا الاستاد[۶۵۷] هم قائل به ترتّب بودند، ما اشکال مذکور را بر ایشان داشتیم لکن ایشان در صدد تصحیح آن- یعنی ترتّب- بودند.

خلاصه: یکی از اشکالات قول به ترتّب، این است که استحقاق عقوبت واحده با ترتّب، سازگار نیست و استحقاق عقوبتین را هم قائلین به ترتّب نمی‌توانند، ملتزم شوند.

[۱]- تذکّر: هدف قائلین به ترتّب، این بود که پاسخ شیخ بهائی رحمه اللّه را بیان کنند زیرا ایشان فرمودند: بنا بر عدم اقتضا، چون عبادت، فاقد امر هست پس باطل می‌باشد لکن قائلین به ترتّب فرمودند: آن عبادت، درعین‌حال که مضادّ با واجب اهمّی هست، ولی به نحو طولیّت- ترتّب- دارای امر و صحیح است لکن مصنّف رحمه اللّه بیان آن‌ها را نپذیرفتند و

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۶۸

نعم فیما إذا کانت موسّعة، و کانت مزاحمة بالأهم فی بعض الوقت، لا فی تمامه، یمکن أن یقال: إنّه حیث کان الأمر بها علی حاله، و إن صارت مضیّقة بخروج ما زاحمه الأهمّ من أفرادها من تحتها، أمکن أن یؤتی بما زوحم منها بداعی ذاک الأمر، فإنّه و إن کان خارجا عن تحتها بما هی مأمور بها، إلا أنّه لما کان وافیا بغرضها کالباقی تحتها، کان عقلا مثله فی الإتیان به فی مقام الامتثال، و الإتیان به بداعی ذاک الأمر، بلا تفاوت فی نظره بینهما أصلا. و دعوی أنّ الأمر لا یکاد یدعو إلا إلی ما هو من أفراد الطّبیعة المأمور بها، و ما زوحم منها بالأهم، و إن کان من أفراد الطّبیعة، لکنّه لیس من أفرادها بما هی مأمور بها، فاسدة، فإنّه إنّما یوجب ذلک، إذا کان خروجه عنها بما هی کذلک تخصیصا لا مزاحمة، فإنّه معها و إن کان لا یعمّها الطّبیعة المأمور بها، إلا أنه لیس لقصور فیه، بل لعدم إمکان تعلّق الأمر بما یعمّه عقلا، و علی کلّ حال، فالعقل لا یری تفاوتا فی مقام الامتثال و إطاعة الأمر بها، بین هذا الفرد و سائر الأفراد أصلا. هذا علی القول بکون الأوامر متعلّقة بالطّبائع [۱].

خودشان جواب مستقلّی را ذکر کرده ۶۵۸] و فرمودند: آن عبادت، صحیح است و فعلا هم در عبارت مذکور- «فقد ظهر انّه لا وجه لصحّة العبادة ...»- همان پاسخ قبلی خود را تکرار و تأکید می‌نمایند که:

صحّت عبادت، نیاز به امر ندارد و همان ملاک امر که عبارت از محبوبیّت، رجحان و مصلحت باشد، برای صحّت عبادت، کافی هست.

[۱]- در یک صورت می‌توان عبادت را به داعی امرش اتیان نمود بدون اینکه مسأله «ترتّب» و «ملاک امر» مطرح باشد.

بیان ذلک: فرض کنید عبادتی ۶۵۹] که با واجب اهم، مزاحم هست، موسّع و تزاحمش با آن، در یک قسمت از آن‌وقت موسّع باشد- نه در تمام وقت- در این صورت می‌توان

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۶۹

عبادت مذکور را به داعی امر، اتیان نمود بدون اینکه مسأله ترتّب یا ملاک امر- مصلحت و محبوبیّت- مطرح باشد مانند مزاحمت

صلات با ازاله، به این نحو که:

مثلا شخصی دو ساعت، بعد از زوال، وارد مسجد و متوجّه شد که آنجا متنجّس شده و سه ساعت، وقت برای اتیان نماز ظهر، باقی مانده و فرضا ازاله نجاست هم در تمام وقت صلات با آن، مزاحمت ندارد[۶۶۰]، حال اگر او ازاله نجاست را ترک کند، می‌تواند نمازش را به داعی امر، اتیان نماید بدون اینکه مسأله ملاک امر یا ترتّب، مطرح باشد.

خلاصه: با حفظ این دو جهت- که: صلات، یک واجب موسّع هست و مزاحمتش با ازاله در قسمتی از وقت هست نه تمام وقت- مکلّفی که در وقت موسّع، به آلودگی مسجد، توجّه و ازاله را ترک و اشتغال به صلات پیدا می‌کند، می‌تواند نمازش را با قصد قربت- به معنی داعی امر- اتیان نماید و نکته‌اش این است که:

توضیح ذلک: آن فرد[۶۶۱] از نماز که در خارج، اتیان می‌شود از دائره طبیعت مأمور به، خارج است زیرا دائره طبیعت صلات مأمور به، شامل آن فرد نمی‌شود و لذا نمی‌توان گفت آن صلات از افراد طبیعت مأمور به هست و آیه شریفه: «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ ...»، شامل آن فرد مزاحم با ازاله نمی‌شود لکن نکته کلام و بیان ما این است که:

آن نمازی که فرد طبیعت مأمور به نیست و از دائره طبیعت مأمور به، خارج شده، خروجش به نحو تخصیص- نداشتن ملاک- نیست ۶۶۲] بلکه خروجش به علّت ابتلاء به تضادّ با یک واجب اهم می‌باشد به عبارت دیگر: خروجش به‌عنوان مزاحمت هست و اگر

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۷۰

چنین شد، معنایش این است که ملاک، مصلحت و تمام خصوصیّاتی که در سائر افراد طبیعت، تحقّق دارد در آن فرد هم موجود است و اگر ملاک، محقّق شد، چه مانعی دارد که مکلّف، صلات را به داعی امر متعلّق به طبیعت، اتیان کند زیرا امر به صلات از عهده مکلّف، ساقط نشده بلکه نماز، یک واجب موسّع هست ولی به علّت مزاحمت با ازاله، مقداری مضیّق شده- امر به صلات به اعتبار اینکه واجب، موسّع هست، باقی می‌باشد- بنابراین: امر به صلات، مسلّما برعهده آن مکلّف هست و درعین‌حال، آن فرد از صلات را که به جای ازاله، انتخاب می‌کند، فاقد ملاک و مناط نیست و همین‌که فاقد ملاک نشد، از نظر عقل، مانعی ندارد که همان فرد مزاحم با ازاله را به داعی امر متعلّق به طبیعت صلات، اتیان نماید.

آیا از نظر عقل، بین آن فرد مزاحم با ازاله و سائر افراد صلات که مزاحمت با ازاله ندارند، فرقی هست و آیا لازم است که نفس آن فرد- بالخصوص- مأمور به باشد؟

خیر، لزومی ندارد، بلکه امری متوجّه مکلّف شده و او در مقام امتثال، فردی از صلات را اتیان می‌کند که هیچ نقصانی از نظر مناط و ملاک با سائر افراد ندارد- بدون اینکه مسأله ترتّب و اختلاف رتبه، مطرح باشد.

خلاصه: آن فرد از صلات، دارای ملاک هست و امر متعلّق به نماز هم چون واجب، موسّع هست، معنا ندارد که از عهده مکلّف، ساقط شود، فقط دائره طبیعت، مقداری به این نحو، مضیّق شده که: مثلا وقت صلات کسانی که نمازشان با ازاله، مزاحمت ندارد، پنج ساعت هست ولی وقت موسّع صلات کسانی که نمازشان با تطهیر مسجد، تزاحم دارد، چهار ساعت هست.

نتیجه: اتیان آن فرد از صلات به داعی امر متعلّق به طبیعت، هیچ مانعی ندارد لذا در فرض مذکور می‌توان با نظر شیخ بهائی رحمه اللّه موافقت نمود و به ایشان گفت:

شما که می‌گوئید عبادت را باید به داعی امر، اتیان نمود، ما در فرض مذکور، داعی امر

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۷۱

و أمّا بناء على تعلّقها بالأفراد فكذلك، و إن كان جريانه عليه أخفى، كما لا يخفى، فتأمّل [۱].

برای شما، تصوّر و تصحیح نمودیم بدون اینکه مسأله ترتّب و طولیّت، مطرح باشد.

تذکّر: اگر احکام، تعلّق به طبایع ۶۶۳]، پیدا کنند، بیان مصنّف رحمه اللّه بسیار واضح و بدیهی است- و اصلا «فرد»، مأمور به نیست خواه بـا ازاله، مزاحم باشـد یـا نباشـد- زیرا امر، متعلّق به طبیعت هست و آن امر از عهـده مکلّف، ساقط نشـده و آن صـلات واجب موسّع، درعین حـال که یـک فردش مزاحمت بـا ازاله دارد امّـا چنین نیست که مکلّف، تکلیفی به نماز و واجب موسع نداشـته باشـد بلکه «امر»، وجـود دارد و در آن فرد، ملاـک امر هم هست لـذا مـانعی نـدارد که مکلّـف، آن فرد از صـلات را به داعی امر متعلّق به طبیعت، اتیان کند.

[۱]- امّا اگر کسـی بگویـد اوامر، متعلّق به افراد هست- نه طبایع- طبق مبنای مذکور هم می‌توان مشـکل را حل نمود، گرچه مسئله، مقداری مخفی و پوشیده هست.

بیان ذلک: در فرض مزبور که اوامر به افراد، متعلق هست، آن فرد از صـلات که با ازاله، مزاحم هست فاقد امر می‌باشد و سائر افراد، مأمور به هستند لکن علّت نداشتن امر، عدم مقتضی و نبودن ملاک نیست بلکه به خاطر وجود مانع هست و الا آن فرد مزاحم با سائر افراد صـلات- از نظر محبوبیّت، مقربیّت و معراجیّت- هیـچ فرقی نـدارد لذا مانعی هم ندارد که مکلّف، همان فرد مزاحم را به داعی امر متعلّق به سائر افراد، اتیان کند گرچه نفس آن فرد، مأمور به نیست.

خلاصه: عقلا مانعی نـدارد که مکلّف، آن فرد خارج از دائره مأمور به را به داعی امر متعلّق به سائر افراد، اتیان کند زیرا تمام ملاکی که در سـائر افراد صـلات هست، در آن فرد هم تحقّق دارد و نیـازی به تصویر مسـأله «ترتّب» نیست و همان کلام شـیخ بهائی رحمه اللّه- که فرمودنـد عبـادت، نیـاز به امر دارد- را تصـحیح می‌کنیم و می‌گوئیم: می‌توان در آن فرض، عبـادت را به داعی امرش اتیـان نمود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۷۲

ثمّ لاـ یخفی أنّه بنـاء علی إمکـان الـتّرتّب و صـحّته، لاـ بـدّ من الاـلتزام بوقوعه، من دون انتظـار دلیـل آخر علیه، و ذلـک لوضوح أنّ المزاحمة علی صحّة التّرتّب لا تقتضی عقلا إلا امتناع الاجتماع فی عرض واحد، لا کذلک، فلو قیل بلزوم الأمر فی صحّة العبادة، و لم یکن فی الملاک کفایة، کانت العبادة مع ترک الأهمّ صحیحة لثبوت الأمر بها فی هذا الحال، کما إذا لم تکن هناک مضادّة [۱].

تـذکّر: اینکه گفتیم می‌توان عبـادت را به داعی امرش اتیـان نمود بـدون اینکه مسأله ترتّب، مطرح باشـد با حفظ و رعایت دو جهت بود: ۱- صلات- ضدّ عبادی- واجب موسّع بود. ۲- مزاحمتش با ازاله در قسمتی از وقت صلات بود نه در تمام وقت.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه نکته‌ای را به منظور تتمیم و تکمیل بحث ترتّب، ذکر کرده‌اند که:

اگر فرضا با قائلین به ترتّب، مماشات کردیم، آن را پذیرفتیم و از استحاله عقلی، صرف‌نظر نمودیم، آیا ترتّب فقط یک تصویر عقلی هست که در مقام اثبات، نیاز به دلیل دارد؟

اگر شـما ترتّب را تصویر نموده و آن را پذیرفتیـد، همـان تصویرش مساوق با وقوعش- در خارج- هست زیرا خارجا ادلّه، نسبت به ضـدّین، دلالت بر ثبوت امر می‌کنـد فرضا «ازل النّجاسـة عن المسـجد»، دالّ بر امر به ازاله هست و «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»*، دلالت بر امر به اقامه نماز می‌کند پس ادلّه، دالّ بر ثبوت امرین هست. حال اگر ما ترتّب را انکار نمائیم و بگوئیم اجتماع طلبین هم در عرض واحد، محـال است و هم به نحـو طـولیّت، استحاله دارد بایـد در ظـاهر ادلّه، تصـرّف نمـائیم و بگـوئیم اجتمـاع طلب ضـدّین در آن واحـد، غیرممکن است امّـا اگر کسـی ترتّب را قبـول، تصویر و تصـحیح نمود، او به ظـاهر ادلّه، عمـل می‌کنـد و لاـزم نیست در ظـاهر ادلّه، تصرّف نماید بلکه ظاهر ادلّه- که بقاء و ثبوت امرین هست- را اخذ می‌نماید.

خلاصه: قائلین به ترتّب در مقام اثبات، مشـکلی ندارد و ظاهر ادلّه را اخذ می‌نمایند ولی ما که منکر ترتّب هستیم در امرین، تصـرّف می‌نمائیم و ...

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۷۳

فصل

لا يجوز أمر الآمر، مع علمه بانتفاء شرطه، خلافا لما نسب إلى أكثر مخالفينا، ضرورة أنّه لا يكاد يكون الشّىء مع عدم علّته، كما هو المفروض هاهنا، فإنّ الشّرط من أجزائها، و انحلال المركّب بانحلال بعض أجزائه ممّا لا يخفى [۱].

[فصل ششم امر آمر با علم به انتفاء شرطش چگونه است

[۱]- عنوان یکی از مباحث اصولی، این است که: «هل یجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا»؟

سؤال: مرجع ضمیر در کلمه «شرطه» چیست؟

جواب: چون در عنوان مذکور، بحثی از مأمور به نشده پس به حسب ظاهر، مرجع آن، کلمه «امر» می‌باشد- نه مأمور به ۶۶۴]- و معنای عبارت مذکور، این است که: آیا اگر امرکننده‌ای بداند که شرط امر، تحقق ندارد، جائز و ممکن هست که امر نماید یا ممکن نیست؟

مثلا قدرت بر انجام مأمور به، شرط نفس امر هست- نه مأمور به ۶۶۵]- حال اگر مولائی می‌داند که شرط امر، تحقق ندارد، جائز است که امر نماید یا نه؟

اکثر علمای عامّه به حسب ظاهر گفته‌اند مانعی برای «امر» وجود ندارد لکن اصولیّین از شیعه، قائل به عدم جواز شده‌اند.

بعد از مشخّص شدن محلّ نزاع، بدیهی است که نیازی به اقامه دلیل برآن نیست زیرا اگر چیزی شرط امر بود و فرض کردید که آن شرط، تحقّق ندارد، پرواضح است که مشروط بدون شرطش تحقّق پیدا نمی‌کند به عبارت دیگر: باید شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد تا علّت تامّه، تحقّق پیدا کند حتّی اگر یک شرط هم حاصل نشود،

إيضاح الكفاية، ج۲، ص: ۴۷۴

و كون الجواز فى العنوان بمعنى الإمكان الذّاتى بعيد عن محلّ الخلاف بين الأعلام [۱].

علّت تامّه موجود نمی‌شود و قهرا معلول هم محقق نمی‌شود.

خلاصه: طبق ظاهر عنوان محلّ بحث، دلیل بر عدم جواز امر آمر، بدون شرطش بدیهی است.

[۱]- سؤال: آیا عامّه- که قائل به جواز امر آمر با علم به انتفاء شرطش شده‌اند- نمی‌دانستند که معلول با نبودن بعضی از اجزاء علّت، تحقّق پیدا نمی‌کند به عبارت دیگر:

آیا آنها می‌گویند مشروط، بدون شرط هم تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: نسبت به کلام آنها دو توجیه، ذکر می‌کنیم:

الف: مقدمه: کلمه «یجوز» که در محلّ بحث، عنوان شده به‌معنای «یمکن» می‌باشد، جواز و امکان هم، دارای یک معنا هستند.

اکنون باید ببینیم مقصود از جواز و امکان، کدام‌یک از اقسام امکان هست: «الامکان علی قسمین امکان ذاتی و امکان وقوعی.»

امکان ذاتی در مقابل استحاله ذاتی و امکان وقوعی در برابر استحاله وقوعی هست.

معنای امکان ذاتی، این است که شیء به حسب ذات با قطع‌نظر از وقوع و عدم وقوعش در خارج، امکان دارد گرچه خارجا به علّتی موجود نشود لکن ذاتا «ممکن» هست امّا امکان وقوعی، این است که: وقوع شیء، علاوه بر اینکه امکان ذاتی دارد، هیچ‌گونه تالی فاسدی ندارد پس رتبه امکان وقوعی از امکان ذاتی، متأخّر هست، ابتدا باید بحث کنیم که آیا فلان شیء، امکان ذاتی دارد یا نه،

بعد از آنکه امکان ذاتی آن، مسلّم شد، باید بررسی کنیم که امکان وقوعی هم دارد یا نه و الا اگر چیزی استحاله ذاتی داشته باشد، نوبت به بحث امکان وقوعی نمی‌رسد.

کسی که در صدد توجیه کلام مخالفین- عامّه- هست چنین می‌گوید: مقصود از کلمه جواز در محلّ بحث، امکان وقوعی نیست زیرا اگر چنان باشد، معنایش این است که

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۷۵

نعم لو کان المراد من لفظ الأمر، الأمر ببعض مراتبه، و من الضّمیر الرّاجع إلیه بعض مراتبه الأخر، بإن یکون النّزاع فی أنّ أمر الآمر یجوز إنشاؤه [انشاء] مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبة فعلیته. و بعبارة أخری: کان النّزاع فی جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلی المرتبة الفعلیّة لعدم شرطه، لکان جائزا، و فی وقوعه فی الشّرعیّات و العرفیّات غنی و کفایة، و لا تحتاج معه إلی مزید بیان أو مئونة برهان. و قد عرفت سابقا أنّ داعی إنشاء الطّلب، لا ینحصر بالبعث و التّحریک جدّا حقیقة، بل قد یکون صوریّا امتحانا، و ربما یکون غیر ذلک [۱].

مخالفین می‌گویند: تحقّق و وجود معلول بدون علّت، مانعی ندارد، مشروط، بدون شرط می‌تواند تحقّق پیدا کند. عامّه گرچه مخالف ما هستند امّا چنان کلام واضح‌الفسادی ندارند لذا می‌گوئیم مقصود از «امکان»، امکان ذاتی هست یعنی: آیا امر آمر با علم به انتفاء شرطش ذاتا ممکن است یا مستحیل و منافاتی ندارد که ذاتا ممکن باشد امّا وقوعا و خارجا محال باشد چون‌که وقوع معلول، بدون علّت، ممتنع است به عبارت دیگر: استحاله مذکور، استحاله وقوعیّه هست و منافاتی ندارد که شیء دارای امکان ذاتی لکن وقوعش مستحیل باشد.

خلاصه: مقصود از جواز و امکان در محلّ بحث، امکان ذاتی هست تا اینکه منافاتی با استحاله وقوعی نداشته باشد.

سؤال: آیا توجیه مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: بعید است که اصولیّین درباره امکان ذاتی آن، بحث کنند و اصلا بحث از امکان ذاتی، ارتباطی به علم اصول ندارد. آری بحث‌های فلسفی به منظور کشف واقعیّات و حقائق است لذا در آنجا بحث می‌کنند که آیا فلان شیء، استحاله ذاتی دارد یا نه امّا مباحث اصولی، جنبه مقدّمی دارد و اصولیین درصدد هستند که از آن‌ها خارجا استفاده کنند به عبارت دیگر: علمای علم اصول در مرتبه وقوع، بحث می‌کنند که آیا فلان شیء، ممکن است در خارج، واقع شود یا نه؟

[۱]- ب: مصنّف رحمه اللّه توجیهی برای کلام عامّه- مخالفین- بیان کرده که مورد قبول

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۷۶

خودشان هم هست و در نتیجه می‌توان به آن طریق، بین طرفین، تصالح، ایجاد نمود. که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مقدّمه: «امر» همان حکم مولا- و صیغه افعل هست که از ناحیه او صادر می‌شود لکن دارای مراتبی هست و فعلا دو مرتبه از آن، شاهد و مورد بحث ما هست.

۱- مرتبه انشا[۶۶۶] ۲- مرتبه فعلیّت ۶۶۷].

مرتبه انشا، همان مرحله قانون‌گذاری می‌باشد و مرتبه فعلیّت، همان مرحله‌ای هست که حکم الهی به مرحله اجرا درمی‌آید.

اکنون در عنوان بحث- هل یجوز امر الآمر ...- به این نحو، تصرّف می‌نمائیم که: ضمیر موجود در کلمه «شرطه» را به نفس امر، برمی‌گردانیم لکن بین مرجع ضمیر و نفس ضمیر از نظر مرتبه حکم، تفکیک قائل شده- از صنعت استخدام، استفاده می‌کنیم- و عنوان بحث را چنین بیان و مطرح می‌نمائیم که: «هل یجوز للآمر الامر الانشائی مع علمه بعدم وجود شرط فعلیّته ام لا؟».

به عبارت دیگر: حکم در هر مرتبه‌ای از مراتب چهارگانه، شرائط خاصّی دارد مثلا مرتبه فعلیّت، دارای شرائطی هست که در مقام

انشا، آن شرائط اعتبار ندارد. مثلا قدرت

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۴۷۷

مكلّف بر انجام مأمور به از شرائط مرحله انشا و قانون‌گذاری نیست بلكه شرط عمل به قانون و اجرای حكم الهی هست به نحوی كه اگر مكلّفی قدرت بر انجام آن نداشته باشد، قانون الهی درباره او، فعلیّت پیدا نمی‌كند و به مرحله عمل نمی‌رسد.

با توجّه به توجیه و بیان مذكور، صورت مسئله، چنین می‌شود: مولائی كه می‌داند مكلّف، قدرت بر انجام مأمور به ندارد و به خاطر نداشتن قدرت، تكلیف او درباره مكلّف، فعلیّت پیدا نمی‌كند، آیا می‌تواند قانون و حكم را جعل نماید یا نمی‌تواند به عبارت دیگر: آیا او می‌توانـد حكم انشائی جعل نماید یا نه؟ به عبارت واضح‌تر: آیا قانون‌گذار و آمری كه می‌داند قانونش به علّت فقدان بعضـی از شـرائط به مرحله فعلیّت نمی‌رسـد، نفس جعـل حكم و قـانون از نـاحیه او، غلـط و غیر جائز است یا اینكه مانعی برای جعل قانون، وجود ندارد؟

بـا توجّه به توجیه اخیر، مـا همماننـد مخـالفین- عـامّه- می‌گوئیم: درعین‌حـال كه مولا می‌دانـد حكمش به مرحله فعلیّت نمی‌رسـد، مـانعی برای جعـل قانون و حكم انشائی، وجود نـدارد و علّت جوازش همان نكته‌ای است كه ابتـدای بحث اوامر بیان كرده و گفتیم: همیشـه داعی مولاـ از صـدور امر، بعـث و تحریـك مكلّـف، نسبت به انجـام مـأمور به نیست بلكه دواعی دیگری هم مطرح است از جمله، امتحان، تعجیز و تسخیر[۶۶۸].

همـان‌طور كه در موارد مـذكور، داعی مولاـ بعث و تحریك مكلّف و تحقّق مأمور به نیست و درعین‌حال، او امر[۶۶۹] می‌كند، در محلّ بحث هم ممكن است مولا غرضـی داشـته باشد كه او را به جعل قانون برمی‌انگیزد، بدون اینكه هدفش اجرای قانون و عمل به آن حكم باشد.

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۴۷۸

و منع كونه امرا إذا لم یكن بـداعی البعث جـدّا واقعا، و إن كـان فی محلّه، إلاـ أنّ إطلاـق الأمر علیه، إذا كانت هناك قرینـة علی أنّه بداع آخر غیر البعث توسّـعا، ممّا لا بأس به أصلا، كما لا یخفی و قد ظهر بذلك حال ما ذكره الأعلام فی المقام من النّقض و الإبرام، و ربما یقع به التّصالح بین الجانبین و یرتفع النّزاع من البین، فتأمّل جیّدا [۱].

---

[۱]- اشكال: اوامر امتحانی- و امثال آنكه داعی از آن‌ها بعث و تحریك مكلّف نیست- حقیقتا، «امر» نمی‌باشند.

جواب: ما هم قبول داریم كه نسبت به اوامر مذكور حقیقتا «امر»، اطلاق نمی‌شود لكن به واسـطه قرینه- مجازا- می‌توان كلمه امر را بر آن‌ها اطلاق نمود.

بـا تـوجه به تـوجیه اخیر، بین طرفین به این نحـو، تصالـح می‌شـود: كسـانی كه قائـل به عـدم جـواز هسـتند، ضـمیر و مرجع آن را در یك‌مرتبه، فرض و چنین بحث می‌كنند:

آیا امر آمر در مرحله انشا با علم به انتفاء شرط- در همان مرحله انشا- جائز است یا نه؟

قـائلین به جواز هم بـا عنـایت به اختلاف مراتب حكم بحث نموده و می‌گوینـد: «هل یجوز للآمر الامر الانشائی مع علمه بعـدم وجود شرط فعلیّته أم لا؟»

در نتیجه، محلّ نزاع، مورد قبول هر دو گروه هست یعنی: آنچه را كه قائلین به عـدم جواز قبول دارند، مورد قبول گروه دیگر هسـت و آنچه را كه قائلین به جواز پذیرفته‌اند، قائلین به عدم جواز هم قبول دارند.

قوله: «فتأمّل ۶۷۰] جیدا.»

إیضاح الكفایة، ج۲، ص: ۴۷۹

فصل

الحقّ أنّ الأوامر و النّواهی تکون متعلّقة بالطّبائع دون الأفراد، و لا یخفی أنّ المراد أنّ متعلّق الطّلب فی الأوامر هو صرف الإیجاد، کما أنّ متعلّقه فی النّواهی هو محض التّرک، و متعلقیهما[۶۷۱] هو نفس الطبیعة المحدودة بحدود و المقیّدة بقیود، تکون بها موافقة للغرض و المقصود، من دون تعلّق غرض بإحدی الخصوصیّات اللازمة للوجودات، بحیث لو کان الانفکاک عنها بأسرها ممکنا، لما کان ذلک مما یضرّ بالمقصود أصلا، کما هو الحال فی القضیّة الطّبیعیّة فی غیر الأحکام، بل فی المحصورة، علی ما حقّق فی غیر المقام.

و فی مراجعة الوجدان للإنسان غنی و کفایة عن إقامة البرهان علی ذلک، حیث یری إذا راجعه أنه لا غرض له فی مطلوباته إلا نفس الطّبائع، و لا نظر له إلا إلیها من دون نظر إلی خصوصیّاتها الخارجیّة، و عوارضها العینیّة، و انّ نفس وجودها السّعیّ ۶۷۲] بما هو وجودها تمام المطلوب، و إن کان ذاک الوجود لا یکاد ینفک فی الخارج عن الخصوصیّة [۱].

[فصل هفتم آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلّق است یا افراد

[۱]- سؤال: آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلّق است یا به افراد[۶۷۳] به عبارت دیگر: آیا وقتی مولا می‌فرماید: «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»*، امر و طلب او به طبیعت صلات متعلّق می‌شود یا به افراد؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۸۰

جواب: احتمالاتی در آن مطرح است لذا ابتدا باید به بیان احتمالات ۶۷۴] بپردازیم تا اینکه مشخّص شود، کدام‌یک از آن‌ها صحیح است.

احتمال اوّل ۶۷۵]: طلب مولا به ایجاد طبیعت، متعلق می‌شود[۶۷۶] مثلا مولا از عبد خود طلب می‌کند، آن مأمور به- و آن طبیعت- را که در خارج تحقّق ندارد، ایجاد نماید.

بدیهی است که اگر بنا باشد طبیعتی در خارج، وجود پیدا کند، خصوصیّات فردیّه‌ای، همراه آن هست، اکنون سؤال ما این است که:

آیا آن ویژگی‌های فردیّه هم در دائره طلب هست یا اینکه اصل ایجاد طبیعت، مطلوب مولا می‌باشد به عبارت دیگر: آیا اصل و ایجاد طبیعت صلات مطلوب مولا هست یا اینکه صلات با خصوصیّات فردیّه، مطلوبیّت دارد؟

حق، این است که: اوامر و نواهی مولا به ایجاد و ترک طبیعت- بدون مدخلیّت مشخّصات فردیّه- متعلّق می‌شود و شاهدش این است که:

اگر به وجدان، مراجعه کنید، مشخّص می‌شود که مثلا وقتی مولا می‌فرماید:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۸۱

«أَقِیمُوا الصَّلاةَ»*[۶۷۷]، مطلوب او ایجاد طبیعت و ماهیّتی هست که ناهی از فحشا و منکر است امّا آن طبیعت، همراه خصوصیّات- زمانی، مکانی و امثال آن دو- هست که دخالتی در «نهی از فحشا» و «معراجیّت» ندارد لذا وجهی ندارد که آن خصوصیّات در دائره طلب باشد و در مطلوب مولا مدخلیّت داشته باشد.

خلاصه: مطلوب آمر، اعمّ از آمر شرعی، عرفی و عقلائی، همان ایجاد طبیعت است که در ضمن تمام افراد به نحو وسیع، تحقّق دارد.

قوله: «کما هو الحال فی القضیّة الطبیعیّة فی غیر الاحکام ۶۷۸] بل فی المحصورة[۶۷۹] ....»

باب اوامر و نواهی مانند قضایای طبیعیّه هست یعنی: موضوع قضایای طبیعیّه- در غیر باب احکام شرعیّه- وجود و نفس طبیعت می‌باشد و خصوصیّات مصادیق، هیچ‌گونه مدخلیّتی در آن ندارد.

بلکه در قضایای محصوره- مانند کل انسان ضاحک یا کل انسان متعجّب- درعین‌حال که ظاهر کلمه «کل» این است که نظر بر افراد دارد لکن تحقیق مطلب، این

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۲

فانقدح بذلک ۶۸۰] أنّ المراد بتعلّق الأوامر بالطّبائع دون الأفراد، انّها بوجودها السّعیّ بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود، متعلّقهٔ للطّلب، لا- أنّها بما هی هی کانت متعلّقهٔ له، کما ربما یتوهّم، فإنها کذلک لیست إلا هی، نعم هی کذلک تکون متعلّقهٔ للأمر، فإنّه طلب الوجود، فافهم [۱].

است که قضایای مذکور هم به وجودات متکثّر ناظر است نه، به افراد با خصوصیات فردیّه، و معنای جمله: «کل انسان کذا»، «کل وجود من وجودات الانسان» هست نه، کل فرد من افراد الانسان که علاوه بر وجود، خصوصیّات فردیّه هم همراهش باشد.

نتیجه: در قضایای طبیعیّه ۶۸۱] و محصوره، نظر به وجودات هست در باب اوامر[۶۸۲]- در احکام شرعیّه- هم به همان کیفیّت است، در اوامر و نواهی عرفی و عقلائی هم به همان نحو می‌باشد یعنی: در باب اوامر، نظر به نفس ایجاد طبیعت و در باب نواهی، نظر به ترک طبیعت هست امّا خصوصیّات مقارنه، هیچ‌گونه مدخلیّتی در آن ندارد.

[۱]- اکنون مصنّف در صدد ابطال سایر احتمالاتی هستند که اجمال آن‌ها را در پاورقی نقل کردیم.

سؤال: مراد از تعلّق اوامر و نواهی به «طبایع» چیست؟

جواب: «ان الطّبائع بوجودها السّعی بما هو وجودها- قبالا لخصوص الوجود- متعلقهٔ للطّلب.» یعنی: طبیعت با وجود سعی ۶۸۳]- نه، به ضمیمه خصوصیّات- متعلّق طلب هست.

یادآوری: مصنف رحمه اللّه به وسیله قول مختار، احتمال پنجمی را که اخیرا در پاورقی، نقل کردیم، رد نمودند- باتوجّه به مسأله مراجعه به وجدان که شرح آن گذشت.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۳

قوله: «لا انّها بما هی هی کانت متعلّقهٔ له کما ربما یتوهّم ....»

مصنّف در مقام ردّ احتمال اولی هستند که اخیرا به نحو اجمال در پاورقی ذکر کردیم.

بیان ذلک: احتمال اوّل، این بود که طلب به «نفس» طبیعت متعلّق شده بدون اینکه وجود، واسطه باشد مثلا مقصود از امر «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»*، این است که «طبیعهٔ الصلاهٔ مطلوبهٔ للمولی، نفس الطبیعهٔ مطلوبهٔ للآمر.»

سؤال: آیا احتمال مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: خیر، زیرا در فلسفه هم خوانده‌اید که: «الطبیعهٔ من حیث هی هی لیست الا هی»، طبیعت در عالم طبیعت فقط خودش هست «لا مطلوبهٔ و لا غیر مطلوبهٔ» پس نمی‌توان گفت: طلب به نفس طبیعت متعلّق می‌شود به عبارت دیگر: طبیعت، بدون وجود، مطلوبیّت ندارد.

قوله: «نعم هی کذلک تکون متعلّقهٔ للامر فانّه طلب الوجود.»

مصنّف رحمه اللّه به فرق بین «طلب» و «امر» اشاره کرده‌اند که: نمی‌توان گفت طلب به نفس طبیعت، متعلّق است بلکه باید گفت: طلب به ایجاد طبیعت، متعلّق می‌شود، اگر کلمه طلب، مطرح شود، باید مسأله وجود، مطرح گردد ولی اگر به جای کلمه طلب، امر را قرار دادیم، می‌توان گفت: «الطّبیعهٔ مأمور بها.»

سؤال: علت فرق مذکور چیست؟

جواب: معنای امر، طلب الوجود هست پس نفس «وجود» در معنای امر، دخیل است لذا می‌توان گفت «الطّبیعهٔ مأمور بها» زیرا معنای «مأمور بها» چنین است ای:

«مطلوبهٔ الوجود» اما اگر به جای کلمه امر، طلب را قرار دهید، نمی‌توان گفت: «الطّبیعهٔ مطلوبهٔ» زیرا در این صورت، صحبت و اشاره‌ای از وجود به میان نیامده.

قوله: «فافهم.»[۶۸۴]

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۴

دفع و هم: لا یخفی أنّ کون وجود الطّبیعهٔ أو الفرد متعلّقا للطّلب، إنّما یکون بمعنی أنّ الطّالب یرید صدور الوجود من العبد، و جعله بسیطا الذی هو مفاد کان التّامّهٔ، و إفاضته، لا أنّه یرید ما هو صادر و ثابت فی الخارج کی یلزم طلب الحاصل، کما توهّم [۱].

---

[۱]- مصنّف در صدد ردّ احتمال سوّمی هستند که ابتدای همین بحث به نحو اجمال در پاورقی ذکر کردیم:

توضیح ذلک: احتمال سوّم، این بود که: از ابتدا و مستقیما طلب به «وجود» طبیعت، متعلّق می‌شود[۶۸۵] نه، به نفس طبیعت تا اینکه اشکال کنند، طبیعت، من حیث هی هی لیست الا هی.

سؤال: معنای تعلّق طلب به وجود طبیعت چیست به عبارت دیگر: آیا معنای تعلّق طلب به وجود طبیعت، مانند عروض بیاض بر جسم است؟

بدیهی است که در عروض سفیدی بر جسم باید اوّل، معروض و جسمی داشته باشیم سپس سفیدی برآن، عارض شود به نحوی که اگر جسمی موجود نباشد، معنا ندارد سفیدی برآن عارض شود.

آیا کسی که می‌گوید طلب به وجود طبیعت، متعلّق و برآن، عارض می‌شود، معنایش این است که ابتدا باید طبیعت، وجود پیدا کند سپس طلب به‌عنوان یک عارض برآن متعلق شود؟

جواب: اگر چنان باشد، مستلزم تحصیل حاصل است زیرا اگر طبیعت در خارج، موجود شد، معنا ندارد که مولا آن را طلب کند، هدف مولا- این است که به واسطه تعلّق طلب، به طبیعت، لباس وجود بپوشانند به عبارت دیگر: غرض او این است که به وسیله «طلب»، مکلّف را تحریک نماید که نمازی را که در خارج تحقّق ندارد، ایجاد کند و کأنّ جعل بسیط درباره صلات تحقّق پیدا کند.

خلاصه: معقول نیست که ابتدا، طبیعت، وجود پیدا کند سپس طلب مولا به آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۵

و لا جعل الطّلب متعلّقا بنفس الطّبیعهٔ، و قد جعل وجودها غایهٔ لطلبها.

و قد عرفت أنّ الطّبیعهٔ بما هی هی لیست إلا- هی، لا- یعقل أن یتعلّق بها الطّلب لتوجد[۶۸۶] أو تترک ۶۸۷]، و أنّه لا- بدّ فی تعلّق الطّلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فیلاحظ وجودها فیطلبه و یبعث إلیه، کی یکون و یصدر منه [۱].

تعلّق گیرد لذا می‌گوئیم احتمال سوم هم مردود است.

[۱]- اکنون مصنّف در مقام ردّ احتمال دوّمی هستند که اخیرا در پاورقی کتاب ذکر کردیم.

بیان ذلک: طلب به نفس طبیعت متعلّق است امّا غرض مولا- از تعلّق طلب به طبیعت، وجود طبیعت است یعنی وجود طبیعت در مطلوب، دخالت ندارد بلکه جنبه غایت دارد به عبارت دیگر می‌توان مطلب را چنین بیان کرد:

سؤال: طلب به چه تعلق گرفته؟

جواب: به نفس طبیعت، متعلّق شده.

سؤال: هدف از تعلّق طلب به طبیعت چیست؟

جواب: غرض، وجود طبیعت است- وجود طبیعت، جنبه غایت دارد.

سؤال: آیا احتمال و بیان مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: خیر، زیرا اشکال ما در اصل تعلّق طلب به طبیعت است، طلب نمی‌تواند به ذات طبیعت، متعلّق شود- الطّبیعهٔ لا یعقل أن تکون مطلوبهٔ- خواه غایت تعلّق طلب به طبیعت، نفس طبیعت باشد یا وجود طبیعت پس احتمال اخیر هم مردود است.

خلاصه نظر مصنّف: در باب اوامر، نظر به نفس ایجاد طبیعت است و در باب نواهی، نظر به ترک طبیعت می‌باشد اما خصوصیّات مقارنه، هیچ‌گونه مدخلیّتی در آن ندارد. لازم به تذکّر است که مصنّف از پنج احتمال مذکور، همان احتمال و قول چهارم را انتخاب و

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۶

هذا بناء علی أصالهٔ الوجود و أمّا بناء علی أصالهٔ الماهیّهٔ، فمتعلّق الطّلب لیس هو الطّبیعهٔ بما هی أیضا، بل بما هی بنفسها فی الخارج، فیطلبها کذلک لکی یجعلها بنفسها من الخارجیّات و الأعیان الثّابتات، لا بوجودها کما کان الأمر بالعکس علی أصالهٔ الوجود و کیف کان فیلحظ الآمر ما هو المقصود من الماهیهٔ الخارجیّهٔ أو الوجود فیطلبه و یبعث نحوه لیصدر منه و یکون ما لم یکن، فافهم و تأمّل جیّدا [۱].

سایر احتمالات را رد کردند.

[۱]- مقدّمه: بحث بسیار مهمی در فلسفه هست که آیا اصل در تحقق و ملاک در ثبوت و محقّق بودن، «وجود» است که قائلین به اصالت الوجود معتقدند یا اینکه اصل در تحقّق، ماهیّت است- که قائلین به اصالت الماهیّت معتقد می‌باشند- و وجود، یک امر اعتباری هست.

سؤال: آیا بحث فعلی ما ارتباطی به آن مسأله فلسفی دارد که: اگر کسی در مسأله وجود، به اصالت الوجود، قائل شود در بحث فعلی بگوید: اوامر و نواهی به «وجود»- و افراد-، تعلق می‌گیرد و اگر کسی قائل به اصالت الماهیّت باشد، بگوید اوامر و نواهی به ماهیات و طبایع، متعلّق می‌شود؟

جواب: خیر، بحث فعلی هیچ‌گونه ارتباطی به آن بحث ندارد و آنچه را که ما بیان کردیم، طبق هر دو مبنای فلسفی، قابل تتمیم و بیان هست.

بنا بر مسلک اصالت الوجود، مسئله، بسیار واضح است زیرا ما نگفتیم مطلوب، نفس طبیعت است بلکه عقیده ما این بود که: طلب به ایجاد طبیعت، متعلّق می‌شود یعنی: مولا از عبد می‌خواهد آن مأمور به را که در خارج وجود ندارد، ایجاد نماید.

بنا بر مسلک اصالت الماهیّت همچنین می‌گوئیم: طلب به نفس ماهیّت تعلّق نگرفته بلکه به ماهیّت متحقّقه، متعلّق است و معنای ماهیّت متحقّقه، این نیست که ابتدا، ماهیّت، تحقّق پیدا کند سپس متعلّق طلب شود بلکه منظور، این است که: مکلّف، نفس ماهیّت را محقّق کند منتها قائلین به اصالت الماهیّت می‌گویند ماهیّت، خودش محقّق می‌شود و لازم نیست که وجود، سبب تحقّق ماهیّت شود- وجود، یک امر اعتباری هست امّا ماهیّت از

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۸۷

فصل

إذا نسخ الوجوب ۶۸۸] فلا دلالـة لدليل النّاسخ و لا المنسوخ، على بقاء الجواز بالمعنى الأعمّ، و لا بالمعنى الأخصّ، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكـام، ضـرورة أنّ ثبوت كـلّ واحـد من الأحكـام الأربعـة الباقيـة بعـد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن، و لا دلالة لواحـد من دليلى النّاسـخ و المنسوخ- بإحدى الدّلالات- على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بد للتّعيين من دليل آخر [۱].

اعیان ثابته و قابل تحقّق می‌باشد.

خلاصه: «طلب»، بنا بر قول به اصالت الوجود، متعلّق به ایجاد طبیعت است و معنایش این است که مکلّف، طبیعت را به وسیله وجود، محقّق کنـد امّـا طلب، بنـا بر قول به اصـالت المـاهیّت، متعلّق به طبیعت است و معنـایش این است که مکلّف، مـاهیّت را خودبه‌خود، محقّق کنـد بدون اینکه «وجود»، واسـطه شود و مدخلیّتی در آن داشـته باشد. لذا بحث فعلی، هیچ‌گونه ارتباطی به آن مسأله فلسـفی ندارد.

قوله: «فافهم ۶۸۹] و تأمّل جیّدا.»

[فصل هشتم نسخ وجوب

[۱]- اگر شـیء متعلّق حکم وجوبی باشـد سـپس دلیـل ناسـخی آن را نسـخ کنـد به مقتضای دلیل ناسخ، وجوب، رفع می‌شود لکن سؤال، این است که:

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۸۸

آیا بعد از رفع آن حکم وجوبی، می‌توان گفت «جواز» قبلی آن شیء، باقی هست؟

بـدیهی است که جواز هم بر دو گونه است: الف: جواز به‌معنـای اعم که در ضـمن وجوب، اسـتحباب، ابـاحه و کراهت تحقّق دارد. پس معنـای جواز به‌معنـای اعم، این است که اتیـان فعـل مانعی نـدارد. ب: جواز به‌معنای اخص، همان اباحه هست یعنی جواز فعل و جواز ترک، بدون اینکه رجحانی مطرح باشد.

خلاـصه: اگر یـک حکم وجوبی، منسوخ شود، آیـا می‌توان گفت: آن شـیء که سابقـا واجب بوده، فعلاـ جواز به‌معنـای اعم دارد و حرام نیست و یا حتی بالاتر آیا می‌توان گفت فعلا جواز به‌معنای اخص دارد و عنوان «اباحه» پیدا کرده؟

جواب: آیا دلیل ناسخ بر یکی از آن دو جواز، دلالت می‌کند و همچنین آیا دلیل منسوخ دالّ بر یکی از آن دو جواز هست؟

خیر، دلیـل منسوخ، وارد شـده که وجوب را در ظرف خودش ثـابت کنـد و دلیل ناسـخ هم وجوب را رفع نموده امّا فعلا که وجوب قبلی، رفع شده، شما شبهه و احتمال حرمت را چگونه دفع می‌کنید؟

ممکن است آن شـیء که قبلاـ واجب بوده و بعـد از مـدّتی وجوبش نسـخ شـده، حرمت، جانشـین آن شـده باشـد. آیا شـما در برابر احتمال مذکور، دلیلی دارید؟ و آیا دلیل ناسخ یا دلیل منسوخ، دلالت بر نفی حرمت می‌کند؟

خیر، دلیـل منسوخ، وجوب را در مـدت خاصّـی ثابت نموده و دلیل ناسـخ هم آن وجوب را رفع نموده و فعلا هم که وجوب، مرفوع است، دلیلی بر خلافت و جانشینی نداریم، ممکن است بعد از وجوب، حرمت جانشین آن شود یا استحباب، کراهت یا اباحه به جای آن واقع شود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۸۹

و لاـ مجـال لاستصـحاب الجواز، إلا بناء على جريانه فى القسم الثّالث من أقسام استصـحاب الكلّى، و هو ما إذا شكّ فى حـدوث فرد كلّى مقارنـا لارتفـاع فرده الآـخر، و قـد حقّقنـا فى محلّه، أنّه لاـ يجرى الاستصـحاب فيه، ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب

القویّة أو الضّعیفة المتّصلة بالمرتفع، بحیث عدّ عرفا- لو کان- أنّه باق، لا أنّه أمر حادث غیره. و من المعلوم أنّ کلّ واحد من الأحکام مع الآخر عقلا و عرفا، من المباینات و المتضادّات، غیر الوجوب و الاستحباب، فإنّه و إن کان بینهما التفاوت بالمرتبة و الشّدّة و الضّعف عقلا إلا أنهما متباینان عرفا، فلا مجال للاستصحاب إذا شکّ فی تبدّل أحدهما بالآخر، فإنّ حکم العرف و نظره یکون متّبعا فی هذا الباب [۱].

---

[۱]- ممکن است گفته شود که از طریق استصحاب کلی قسم ثالث می‌توان جواز به معنای اعم را ثابت نمود. لذا ما هم ابتدا به بیان استصحاب کلّی می‌پردازیم که:

در استصحاب کلّی قسم سوّم می‌دانیم که کلّی در ضمن فرد خاصّی تحقّق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد، مرتفع شده لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلّی، این است که احتمال می‌دهیم مقارن وجود فرد اوّل یا مقارن ارتفاع فرد اوّل، فرد دیگری هم وجود داشته و تحقّق کلّی، منحصر به آن فردی که اکنون- قطعا- از بین رفته، نبوده بلکه احتمال می‌دهیم فرد دیگری همراه فرد اوّل یا مقارن زوال فرد اول بوده است که اگر آن فرد دوّم تحقّق داشته، اکنون که فرد اوّل، مرتفع شده است، کلّی در ضمن فرد دوّم باقی هست.

مثال ۶۹۰]: یقین داریم که کلّی انسان در ضمن زید در خانه تحقّق پیدا کرده و اکنون می‌دانیم که زید از خانه خارج شده امّا احتمال می‌دهیم هنگامی که زید در خانه بود عمرو هم در آنجا بوده و یا اینکه مقارن خروج زید از خانه- بدون هیچ فاصله‌ای- عمرو وارد خانه شده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۹۰

نتیجه: در صورت جریان استصحاب کلی قسم ثالث می‌توان گفت: مثلا کلّی انسان در خانه، موجود است بدیهی است که نمی‌توان به وسیله استصحاب مذکور، اثبات نمود که عمرو در خانه هست زیرا مثبت می‌شود و مثبتات اصول حجت نیست.

امّا در محل بحث: آن شیء که قبلا واجب بوده، مسلّما جواز به‌معنای اعم داشته زیرا جواز به‌معنای اعم، یکی از مصادیقش وجوب است- شیء واجب، جائز الاتیان هست- پس قطعا کلّی جواز در ضمن وجوب سابق، محقّق بوده و فعلا یقین داریم آن وجوب، رفع شده، لکن احتمال می‌دهیم که مقارن رفع وجوب، حکم دیگری از مصادیق جواز به معنای اعم،- که شامل حرمت نمی‌شود- جانشین وجوب شده لذا مانعی ندارد که استصحاب جواز به‌معنای اعم را جاری نمود و گفت: فلان شیء در زمان سابق- که وجوبش نسخ نشده بود- قطعا دارای عنوان جواز بود و فعلا- که شک داریم جواز به قوّت خود، باقی هست یا نه، با توجّه به «لا تنقص الیقین بالشک» جواز به‌معنای اعم را استصحاب می‌کنیم پس از طریق استصحاب کلّی قسم ثالث می‌توان جواز به‌معنای اعم را اثبات نمود.

سؤال: آیا اجرای استصحاب کلّی قسم ثالث، صحیح و بدون اشکال است؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه در جلد دوّم کتاب کفایه ۶۹۱] چنین فرموده‌اند: «ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه ...»

مصنّف رحمه اللّه: در یک صورت می‌توان استصحاب کلّی قسم ثالث را جای نمود.

بیان ذلک: اگر آن فرد دوّم که احتمال حدوثش مطرح است- و ممکن است جانشین فرد اوّل شده باشد- با فرد اوّل مغایر نباشد بلکه از مراتب قوی یا ضعیف فرد اوّل شناخته شود، می‌توان استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۴۹۱

مثال: فرضا جسمی قبلا متّصف به رنگ سفید- در حدّ متوسّط[۶۹۲]- بوده و فعلا یقین دارید که آن رنگ سفید متوسّط، زائل شده امّا احتمال می‌دهید[۶۹۳] رنگ سفید ضعیف‌تر یا شدیدتری جانشین آن شده باشد، در این صورت، مانعی از اجرای استصحاب کلّی بیاض وجود ندارد زیرا آن فرد محتمل الحدوث، نسبت به فرد اوّل، مباینت ندارد بلکه از مراتب همان فرد است.

سؤال: آیا طبق بیان اخیر مصنّف می‌توان در محلّ بحث، استصحاب جواز به‌معنای اعم را جاری نمود و چنین گفت:

گرچه اکثر احکام با یکدیگر تضاد و تباین دارند امّا احکامی هم داریم که اختلافشان رتبی ۶۹۴] و مورد قبول شما- مصنّف- هست، مانند وجوب و استحباب ۶۹۵] که اختلاف آن‌ها رتبی می‌باشد یعنی: وجوب، عبارت از طلب مؤکّد. و استحباب، طلب غیر مؤکّد است.

در محلّ بحث هم شیء سابقا واجب بوده و فعلا وجوبش، نسخ شده لکن احتمال می‌دهیم مقارن زوال وجوب، «استحباب»- که نسبت به وجوب، رتبه‌اش ضعیف است- جانشین آن شده و همان‌طور که شما در مثال عرفی اخیر، استصحاب را جاری نمودید در بحث فعلی هم استصحاب، جاری می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم: نه تنها جواز به‌معنای اعم بلکه استحباب، تحقّق دارد.

مصنّف رحمه اللّه: گرچه اختلاف بین آن‌ها رتبی می‌باشد و بین آن‌ها تباین نیست لکن عدم مباینت از نظر حکم عقل است امّا عرف، وجوب و استحباب را متباین می‌داند

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۹۲

فصل

إذا تعلّق الأمر بأحد الشّیئین أو الأشیاء، ففی وجوب کلّ واحد علی التّخییر، بمعنی عدم جواز ترکه إلا إلی بدل، أو وجوب الواحد لا بعینه ۶۹۶]، أو وجوب کلّ منهما مع السّقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعیّن عند اللّه، أقوال [۱].

به عبارت دیگر: همان‌طور که عرفا بین (وجوب و اباحه)[۶۹۷] مباینت هست بین (وجوب و استحباب) هم تضاد هست و در باب استصحاب باید نظر عرف ۶۹۸] را مراعات نمود و «لا تنقض الیقین» روایت و حکمی است که بر عرف القا شده و او باید تشخیص دهد در چه موردی تباین هست و کجا تباین تحقّق ندارد و نمی‌توان آن را با مسأله بیاض که شدّت و ضعف دارد مقایسه نمود.

جمع‌بندی: همان‌طور که دلیل ناسخ و منسوخ- هیچ‌کدام- دلالت بر جواز به‌معنای اعم ندارد، استصحاب ۶۹۹] هم دالّ بر جواز به‌معنای اعم نیست.

[فصل نهم وجوب تخییری

[۱]- واجب تخییری، آن است که لزومی ندارد تمام اطرافش اتیان شود بلکه اگر

إیضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۴۹۳

مکلّف، یک طرف- یک عدل- را اتیان نماید، کفایت می‌کند به عبارت دیگر اگر یکی از دو شیء- یا اشیاء- را اتیان نماید کافی هست مانند کفّاره افطار روزه ماه رمضان که مکلّف، بین سه امر، مخیّر است: ۱- شصت روز، روزه بگیرد. ۲- شصت مسکین را اطعام نماید. ۳- یک بنده در راه خداوند آزاد نماید.

سؤال: حقیقت و ماهیّت وجوب تخییری چیست و کدام‌یک از آن اشیا واجب است؟

جواب: چهار بلکه پنج قول در مسئله، وجود دارد:

۱- وجوب تخییری هم نوعی از وجوب است مثلا گاهی می‌گوئید فلان شیء، وجوب دارد و معنایش این است که حتما باید خود آن اتیان شود و هیچ‌گونه بدلی هم ندارد مانند نماز ظهر که واجب تعیینی است و برای سقوط تکلیف حتما باید آن را اتیان نمود امّا گاهی نحوه دیگری از وجوب مطرح است که آن‌هم سنخی از وجوب است و آن در واجب تخییری می‌باشد که لزومی ندارد تمام اطرافش اتیان شود بلکه می‌توان آن‌ها را ترک نمود، مشروط به اینکه یک عدل از آن، اتیان شود که در این صورت، تکلیف از ذمّه مکلّف، ساقط و مستحق ثواب می‌شود ضمنا استحقاق عقاب در صورتی است که تمام اطراف واجب تخییری ترک شود.

۲- قوله: «او وجوب الواحد لا ـ بعینه» مثلا ـ در موردی که تخییر بین دو طرف- دو عدل- هست یکی از آن دو- لا ـ علی التعیین- واجب است.

لازم به تذکّر است که از عبارت بعدی ۷۰۰] مصنّف، استفاده می‌شود که نسبت به «وجوب الواحد لا بعینه» دو احتمال مطرح است:

الف: فرضا یکی از آن دو عدل- لا علی التعیین- به نحو «مفهومی» واجب است یعنی: واجب، عبارت است از: احد هذین الشیئین لا علی التعیین، برخلاف اینکه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۴

و التّحقیق أن یقال: إنّه إن کان الأمر بأحد الشّیئین، بملاک أنّه هناک غرض واحد یقوم به کلّ واحد منهما، بحیث إذا أتی بأحدهما حصل به تمام الغرض، و لذا یسقط به الأمر، کان الواجب فی الحقیقة هو الجامع بینهما، و کان التّخییر بینهما بحسب الواقع عقلیّا لا شرعیا، و ذلک لوضوح أنّ الواحد لا ـ یکاد یصدر من اثنین [الاثنین بما هما اثنان، ما لم یکن بینهما جامع فی البین، لاعتبار نحو من السّنخیّة بین العلّة و المعلول. و علیه: فجعلهما متعلّقین للخطاب الشّرعی، لبیان أنّ الواجب هو الجامع بین هذین الاثنین [۱].

می‌توان گفت الصّلاة واجبة در محلّ بحث نمی‌توان گفت فرضا صوم ستّین یوما یا اطعام ستّین مسکینا یا عتق رقبه، واجب است بلکه واجب، احدی الخصال لا علی التعیین است، نفس مفهوم احدی الخصال لا علی التعیین واجب است.

ب: معنای واجب، نفس آن مفهوم نیست بلکه به‌عنوان مثال احدهما- یا احدها- مصداقا واجب است یعنی مصداق یکی از آن سه شی‌ء، واجب است که هم قابلیّت دارد شامل شی‌ء اوّل شود و هم قابلیّت دارد شامل شی‌ء دوّم شود و ...

خلاصه: در قول دوّم، دو احتمال مطرح بود: الف: واحد لا بعینه مفهومی واجب است. ب: واحد لا بعینه مصداقی واجب است.

۳- قوله: «او وجوب کلّ منهما مع السّقوط بفعل احدهما»، یعنی هر دو اتصاف به وجوب دارند لکن وقتی مکلّف، یکی از آن دو را اتیان نمود، تکلیف دیگر، ساقط می‌شود.

۴- قوله: «او وجوب المعین عند اللّه»، واجب، احدهما- یا احدها- هست و نزد خداوند متعال، معیّن است امّا برای ما مشخّص نیست و آنچه را که مکلّف اتیان می‌کند اگر همان چیزی باشد که نزد خداوند هم معیّن است آن مکلّف، واجب را اتیان نموده و اگر غیر از آن باشد- که عند اللّه مشخص است- مکلّف، «واجب» را انجام نداده بلکه فعل مباحی را اتیان نموده و نقش آن عمل مباح، این است که تکلیف وجوبی را از ذمّه مکلّف، ساقط می‌کند و مانعی ندارد که گاهی اتیان شی‌ء مباح، مسقط تکلیف باشد.

[۱]- بحث ما در کیفیّت و نحوه تعلّق وجوب در واجبات تخییری بود که چهار بلکه

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۵

پنج قول بیان کردیم و اینکه مصنّف به بیان قول مختار پرداخته و فرموده‌اند: تحقیق در مسئله، این است که باید بررسی کنیم که مولا به چه ملاکی به احد الشیئین ۷۰۱]، امر نموده قبل از پرداختن به جواب سؤال، تذکر می‌دهیم که در واجبات تعیینی، مسئله، واضح است زیرا وقتی مولا صلات را متعلّق امر، قرار می‌دهد علّتش این است که در نفس صلات، غرض لازم التّحصیل هست که تا نماز اتیان نشود آن غرض هم حاصل نمی‌شود و اگر کسی به جای صلات، صوم را اتیان نماید غرض از صلات حاصل نمی‌شود بلکه فقط نماز هست که آن هدف را تأمین می‌کند.

و اینک به پاسخ سؤال مذکور می‌پردازیم که: در مسئله، دو احتمال مطرح است و نتیجه آن‌ها هم متفاوت می‌باشد:

الف: علّت امر مولا ـ به احد الشیئین این است که او یک هدف و غرض دارد[۷۰۲] منتها توجّه داشته که هریک از آن دو شی‌ء، غرض او را تأمین می‌کند[۷۰۳] که بنا بر احتمال مذکور، اصلا واجب ما تخییری نیست چون در واجب تخییری، تخییر، شرعی هست یعنی: شارع مقدس، مکلّفین را بین این عدل و آن عدل، مخیّر نموده و در فرض مذکور، تخییر شرعی، تصوّر نمی‌شود زیرا اگر دو

شیء در یک غرض و دو علّت در یک معلول مؤثّر باشند باید بین آن دو علّت، قدر جامعی باشد که آن‌قدر جامع در معلول تأثیر کند، امکان ندارد دو علّتی که به تمام معنا، مباین هستند و هیچ‌گونه قدر جامعی ندارند در یک معلول تأثیر نمایند زیرا در فلسفه هم خوانده‌اید که «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد»، معلول واحد باید علّتش هم واحد باشد و امکان ندارد دو علّت با وصف دوئیّت در معلول واحد تأثیر نماید و سرّش هم این است که بین علّت و معلول، یک نحو، سنخیّت و ارتباط

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۶

هست آن‌وقت چگونه می‌شود که فرضا این علّت با معلول، سنخیّت داشته باشد و آن علّت هم با معلول سنخیت داشته باشد امّا بین آن دو علّت هیچ‌گونه ارتباط نباشد.

خلاصه: اگر دو علّت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم که آن دو علّت، مؤثّر نیستند بلکه قدر جامعی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علّت اوّل، تحقّق پیدا می‌کند و گاهی در ضمن علّت دوّم محقّق می‌شود و آن‌قدر جامع با معلول سنخیّت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

در محلّ بحث همچنین است که: اگر شارع مقدّس در مورد کفّاره افطار روزه ماه رمضان فرمود اطعام شصت مسکین یا شصت روز، روزه یا عتق رقبه، کفایت می‌کند باید بگوئیم بین آن سه خصلت، قدر جامعی موجود است که هدف از کفّاره را- که مثلا تخفیف عذاب و معصیت باشد- تحصیل می‌کند و اگر قدر جامع در حصول غرض تأثیر نماید، نتیجه می‌گیریم که در حقیقت، واجب و متعلّق تکلیف، یک چیز هست و همان قدر جامع می‌باشد زیرا قدر جامع در حصول غرض و مصلحت تأثیر می‌کند و تخییر در مصادیق قدر جامع، عقلی می‌باشد نه شرعی. مثلا اگر مولا بگوید «جئنی بانسان» شما مخیّر هستید که زید، بکر یا عمرو را به محضر او ببرید و تخییر مذکور، عقلی هست و عقل، حکم می‌کند که نظر مولا- از جمله «جئنی بانسان» یک فرد از طبیعت انسان است و اینکه کدام فرد را می‌توان نزد مولا- حاضر نمود، به اختیار عبد می‌باشد. در محلّ بحث هم واجب واقعی، قدر جامع بین خصال هست و تخییر بین آن‌ها عقلی می‌باشد نه شرعی.

سؤال: اگر چنین است چرا در لسان ادلّه شرعی، قدر جامع، متعلّق وجوب نشده بلکه وجوب به نحو تردید، نسبت به خصال بیان شده؟

جواب: چون مصادیق برای عقل، مشخّص نیست لذا شارع مقدّس، آن‌ها را برای ما بیان کرده امّا هدفش این است که جامع بین آن مصادیق، واجب است و جامع هم شیء واحد و وجوبش تعیینی هست و آن‌ها به‌عنوان مصادیق بیان شده و تخییر بین مصادیق،

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۷

و إن کان بملاک أنّه یکون فی کلّ واحد منهما غرض، لا یکاد یحصل مع حصول الغرض فی الآخر بإتیانه، کان کلّ واحد واجبا بنحو من الوجوب، یستکشف عنه تبعاته، من عدم جواز ترکه إلا- إلی الآخر، و ترتّب الثّواب علی فعل الواحد منهما، و العقاب علی ترکهما [۱].

عقلی است و ارتباطی به شارع مقدس ندارد.

[۱]- ب: احتمال دیگر، این است که در واجبات تخییری، اغراض متعدّد، وجود دارد و بر هر شیء و هر عدلی یک غرض لازم التّحصیل مترتّب می‌شود و چنین نیست که تمام اطراف واجب تخییری در یک غرض، مؤثر باشند بلکه بر هرکدام از آن‌ها یک غرض مخصوص و لازم التّحصیل مترتّب می‌شود.

سؤال: حال که اغراض متعدّد و لازم التحصیل، مطرح است آیا مکلّف هم باید تمام اطراف واجب تخییری را اتیان نماید؟

جواب: خیر و علّت اینکه مولا- مطلوب خود را به نحو واجب تخییری بیان کرده این است که آن اغراض متعدّد، امکان اجتماع

ندارنـد، اگر یکی از آن‌ها خارجا تحقّق پیـدا کرد، امکان تحقّق دیگری وجود نـدارد و مسئله، مانند باب صوم و صـلات نیست که نمـاز، یک غرض منحصـر به خودش دارد و روزه هم غرض مخصوص به خود دارد به نحوی که آن دو خارجا امکان اجتماع دارند و مکلّف، هم بتواند نماز را اتیان کند تا هدف از آن حاصل شود و هم روزه بگیرد تا غرض از آن تحقق پیدا کند.

در واجب تخییری، اغراض متعـدّدی مطرح است که تمامشـان لازم التحصـیل می‌باشـند لکن اشـکالشان این است که اغراض متعـدد نمی‌تواننـد با یکـدیگر جمع شوند یعنی اگر یکی از آن‌ها حاصل شد، دیگری امکان تحقّق ندارد لذا مولا هم کأنّ مجبور هست که یکی از آن‌ها را ایجاب نماید و وجوبش را به نحو واجب تخییری بیان نماید.

طبق احتمال اخیر- ب- بایـد همان قول اوّل از اقوال چهارگانه را قبول کرد و گفت تخییر در واجب تخییری، شـرعی و نفس وجوب تخییری، نوعی از وجوب است به

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۸

فلا وجه فی مثله للقول بکون الواجب هو[۷۰۴] أحـدهما لا بعینه مصداقا و لا مفهوما، کما هو واضح، إلا أن یرجع إلی ما ذکرناه فیما إذا کان الأمر بأحـدهما بالملاک الأوّل، من أنّ الواجب هو الواحـد الجامع بینهما، [و] لا أحـدهما معیّنا، مع کون کلّ منهما مثل الآخر فی أنّه واف بـالغرض [و لا کلّ واحـد منهما تعیینا[۷۰۵] مع السّـقوط بفعل أحدهما، بداهة عدم السّـقوط مع إمکان استیفاء ما فی کلّ منهما من الغرض، و عدم جواز الإیجاب کذلک مع عدم إمکانه [۷۰۶] فتدبّر [۱].

عبارت دیگر گاهی وجوب، تعیینی و گاهی تخییری می‌باشد.

سؤال: آن سنخ از وجوب را از چه طریقی می‌توان کشف کرد؟

جواب: از مزایا و امتیازات آن می‌توان کشف نمود به‌عنوان مثال:

۱- لازم نیست تمام اطراف آن را اتیان نمود.

۲- بر، اتیان یکی از اطراف آن، ثواب، مترتّب می‌شود.

۳- استحقاق عقاب بر ترک مجموع، مترتّب می‌گردد.

۴- اگر یک عدل اتیان شود، اصل تکلیف، ساقط می‌شود.

[۱]- وجهی برای قول دوّم، وجود ندارد.

توضیح ذلک: قول دوّم، این بود که در واجب تخییری، متعلّق وجوب، «احدهما

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۴۹۹

لا علی التّعیین» باشد که دو احتمال در آن ذکر کردیم:

الف: متعلّق وجوب، «احدهما لا علی التّعیین»- مفهوما- باشد یعنی: تکلیف به نفس مفهوم «احد» متعلّق شده، همان‌طور که می‌گوئید «الصّلاة واجبة» در واجب تخییری هم باید بگوئید «احدی هذه الخصال واجبة» که نفس مفهوم احد، متعلّق وجوب باشد.

مصـنّف رحمه اللّه: وجهی برای احتمـال مـذکور نیست زیرا «مفهـوم»، مـدخلیّتی در حصـول غرض نـدارد بلکه نفس آن خصـال در حصول غرض، مؤثّر هست و بر انجام هریک از آن‌ها غرض مستقل و خاصّـی مترتّب می‌شود گرچه نمی‌توان بین آن اغراض، جمع نمود.

ب: احتمال دیگر، این است که مفهوم «احـد» متعلّق وجوب نباشد بلکه مصداق احد- مصداق یکی از آن اشـیا- متعلّق وجوب باشـد به عبارت دیگر: مصادیق یکی از آن خصال، واجب است که یکی از آن‌ها اطعام شصت مسکین می‌باشد[۷۰۷].

مصنّف رحمه اللّه: احتمال دوّم هم مانند احتمال قبل، وجهی ندارد.

زیرا، علّت تعلّق وجوب به خصال ثلاث، این نیست که آن‌ها مصداق «احدی هذه الخصال» هستند گرچه قبول داریم آن‌ها مصداق هستند لکن علّت تعلّق وجوب، این است که هریک از آن‌ها دارای استقلال هستند مثلا نفس اطعام شصت مسکین، استقلال دارد- لا بما انّه مصداق احدی هذه الخصال.

خلاصه: قول دوّم- که متعلّق وجوب، واحد مفهومی یا مصداقی باشد- باطل است و حق، همان است که تحت عنوان «و التّحقیق ان یقال ...» بیان کردیم.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰۰

قوله: «الا ان یرجع الی ما ذکرناه فیما اذا کان الامر باحدهما ....»

مگر اینکه منظور قائل قول دوّم، همان فرض اوّل از کلام ما باشد.

فرض اوّل [۷۰۸]، این بود که: علّت امر مولا ـ به احد الشیئین این است که او یک هدف و غرض [۷۰۹] دارد منتها توجّه داشته که هریک از آن دو شیء، غرض او را تأمین می‌کند که ما گفتیم در فرض مذکور، قدر جامع، واجب است «لا احدهما معیّنا[۷۱۰] مع کون کلّ منهما مثل الآخر[۷۱۱] فی انّه و اف بالغرض و لا[۷۱۲] کلّ واحد منهما تعیینا [معیّنا] مع السّقوط بفعل احدهما ....»

قوله: «فتدبّر»[۷۱۳]: اشاره به این است که: اگر مقصود قائل قول دوّم، همان فرض

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰۱

بقی الکلام فی أنّه هل یمکن التّخییر عقلا[۷۱۴] أو شرعا[۷۱۵] بین الأقلّ و الاکثر، أولا؟

ربما یقال، بأنّه محال، فإنّ الأقلّ إذا وجد کان هو الواجب لا محالة، و لو کان فی ضمن الأکثر، لحصول الغرض به، و کان الزّائد علیه من أجزاء الأکثر زائدا علی الواجب [۱].

اوّل کلام ما هم باشد، صحیح نیست زیرا طبق آن فرض، قدر جامع واقعی- بنا بر سنخیّت بین علّت و معلول- واجب است نه «أحد هذین الشیئین»- عنوان «احد هذین الشیئین» قدر جامع بین تمام متباینات هست.

[۱]- اگر اطراف واجب تخییری با یکدیگر متباین باشند مانند خصال ثلاث- کفّاره افطار روزه ماه رمضان- اشکالی وجود ندارد لکن بحث فعلی، این است که: آیا امکان دارد طرفین یا اطراف واجب تخییری، اقل و اکثر باشند یا نه؟

کسی که قائل به تخییر بین اقل و اکثر هست می‌گوید چه شما در رکعت سوّم نماز، تسبیحات اربعه را یک مرتبه قرائت کنید چه سه مرتبه، واجب، تحقّق پیدا می‌کند امّا کسی که تخییر را جائز نمی‌داند، می‌گوید با اتیان تسبیح اوّل، واجب، محقّق می‌شود و دو تسبیح دیگر، مستحبّی هستند که زائد بر واجب، اتیان شده.

خلاصه: آیا تخییر بین اقل و اکثر جائز است یا ممتنع؟

گفته شده تخییر به نحو مذکور، ممتنع است زیرا با اتیان اقل، غرض مولا حاصل می‌شود و با حصول غرض، تکلیف از ذمّه انسان، ساقط می‌شود لذا «اکثر» موقعیّت و نقشی ندارد که عدل واجب قرار گیرد پس تخییر بین اقل و اکثر، ممتنع است و آن اکثر، عنوان استحباب دارد و واجب، همان اقل هست.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰۲

لکنّه لیس کذلک، فإنّه إذا فرض أنّ المحصّل للغرض فیما إذا وجد الأکثر، هو الأکثر لا الأقلّ الّذی فی ضمنه، بمعنی أن یکون لجمیع أجزائه حینئذ دخل فی حصوله، و إن کان الأقلّ لو لم یکن فی ضمنه کان وافیا به ایضا، فلا محیص عن التّخییر بینهما، إذ تخصیص الأقلّ بالوجوب حینئذ کان بلا مخصّص، فإنّ الأکثر بحدّه یکون مثله علی الفرض، مثل أن یکون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مترتّبا علی الطّویل إذا رسّم بماله من الحد، لا علی القصیر فی ضمنه، و معه کیف یجوز تخصیصه بما لا یعمّه؟ و من الواضح

کون هذا الفرض بمکان من الإمکان [۱].

---

[۱]- حق، این است که ادّعای مذکور، باطل است زیرا ما هم یک فرض در مقابل فرض شما ارائه می‌دهیم تا مشخّص شود که تخییر بین اقلّ و اکثر، استحاله دارد یا نه.

اگر در خارج فقط اقل، موجود شد، یعنی در دنبال آن، اکثر تحقّق پیدا نکرد در این صورت، «اقل» مؤثر در حصول غرض مولا هست امّا اگر در موردی اقل در ضمن اکثر، تحقّق پیدا کرد، اکثر در حصول غرض مولا مؤثر است.

اگر ما چنان فرضی ارائه کردیم شما- مدعی استحاله- چه می‌گوئید؟ در فرض مذکور اگر اقل به تنهائی موجود شود خودش محصّل غرض هست امّا اگر اقل، عنوان ضمنیّت پیدا کرد و در ضمن اکثر محقّق شد، همان اکثر در حصول غرض، مؤثّر است.

سؤال: آیا فرض مذکور، ممتنع است؟ خیر، لذا چاره‌ای جز این نیست که باید بین اقلّ و اکثر، قائل به جواز تخییر شد و مولا هم نمی‌تواند وجوب را به اقل، اختصاص دهد زیرا اکثر هم مانند اقل در حصول غرض، مؤثّر است کما اینکه نمی‌تواند وجوب را به اکثر، اختصاص دهد زیرا اقل هم در حصول غرض، مؤثّر می‌باشد پس چون هر دو در تحصیل غرض، مؤثّر هستند، چاره‌ای جز تخییر بین اقلّ و اکثر، تصوّر نمی‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰۳

إن قلت: هبه ۷۱۶] فی مثل ما إذا کان للأکثر وجود واحد، لم یکن للأقلّ فی ضمنه وجود علی حدة، کالخطّ الطّویل الذی رسّم دفعة بلا تخلّل سکون فی البین، لکنّه ممنوع فیما کان له فی ضمنه وجود، کتسبیحة فی ضمن تسبیحات ثلاث، أو خطّ طویل رسّم مع تخلّل العدم فی رسمه، فإن الأقلّ قد وجد بحدّه، و به یحصل الغرض علی الفرض، و معه لا محالة یکون الزّائد علیه مما لا دخل له فی حصوله، فیکون زائدا علی الواجب، لا من أجزائه [۱].

---

[۱]- اشکال: در یک صورت، کلام شما- مصنّف- را می‌پذیریم ولی در صورت دیگر، آن را قبول نمی‌کنیم که اینک به ترتیب به بیان آن دو فرض می‌پردازیم:

الف: اگر «اکثر» دفعتا وجود پیدا کند و «اقل» در ضمن اکثر نباشد که خود، یک وجود پیدا کرده باشد در این صورت کلام شما- مصنّف- صحیح است.

مثال: اگر دفعتا خطّ طویلی در خارج، وجود پیدا کند در این صورت می‌توان گفت آن غرضی که بر رسم خط، مترتّب است بر خطّ طویل، ترتّب پیدا کرده زیرا اقل، وجودی پیدا نکرد و از اوّل، اکثر، موجود شد.

ب: موردی به شما ارائه می‌نمائیم که اکثر نتواند دفعتا وجود پیدا کند بلکه حتما باید اوّل، اقل موجود شود و به دنبال آن، اکثر تحقّق پیدا کند.

مثال: شما که در رکعت سوّم نماز، قائل به تخییر بین یک تسبیح و سه تسبیح هستید، سه تسبیح نمی‌تواند دفعتا موجود شود بلکه اوّل، یک تسبیح، بعد دو و سپس سه تسبیح محقّق می‌شود در فرض مذکور به مجرّدی که تسبیح اوّل، وجود پیدا کرد غرض برآن مترتّب می‌شود و اقل، تحقّق پیدا می‌کند و باید بگوئید آن دو تسبیح دیگر، یک عمل

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰۴

قلت: لا یکاد یختلف الحال بذاک، فإنّه مع الفرض لا یکاد یترتب الغرض علی الأقلّ فی ضمن الأکثر، و إنّما یترتّب علیه بشرط عدم الانضمام، و معه کان مترتّبا علی الأکثر بالتمام [۱].

مستحب زائدی هست که ضمیمه واجب شده.

و همچنین در مثال رسم خط اگر انسان، اوّل یک خطّ قصیر ترسیم کرد سپس مقداری استراحت نمود بعد قدری به آن خطّ قصیر، اضافه کرد و خطّ طویل، تحقّق پیدا کرد، آیا در فرض مذکور هم می‌توانید بگوئید «اقل» نقشی ندارد؟

خیر، به مجرّدی که اقل، موجود شد، غرض، حاصل می‌شود پس قسمت اضافه و زائد آن خطّ طویل، باید عنوان استحباب، پیدا کند و نمی‌تواند عدل واجب تخییری واقع شود.

خلاصه اشکال: اگر اکثری را فرض کردیم که دفعتا وجود پیدا کند، حق با شما- مصنّف- هست و اکثر در غرض مولا مؤثّر است امّا اگر اقل، وجود پیدا کرد و سپس اکثر موجود شد در این صورت به مجرّد تحقّق اقل، غرض مولا تحقّق پیدا می‌کند و قسمت زائد بر اقل که ضمیمه آن هست، عنوان استحبابی پیدا می‌کند پس بیان شما کلّیّت ندارد.

[۱]- جواب: ایراد مستشکل، وارد نیست زیرا در همان صورتی که اوّل، اقل، وجود پیدا می‌کند سپس اکثر موجود می‌شود، ممکن است بگوئیم اقل، نقشی در حصول غرض مولا ندارد[۷۱۷].

توضیح ذلک: «اقل»، دارای دو حالت و دو صورت است:

الف: اگر اقل به تنهائی- بدون انضمام زائد- وجود پیدا کند در این صورت، خودش

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۰۵

و بالجملهٔ إذا کان کلّ واحد من الأقلّ و الأکثر بحدّه ۷۱۸] مما یترتّب علیه الغرض، فلا محالهٔ یکون الواجب هو الجامع بینهما، و کان التّخییر بینهما عقلیّا إن کان هناک غرض واحد، و تخییرا شرعیّا فیما کان هناک غرضان، علی ما عرفت.

نعم لو کان الغرض مترتّبا علی الأقلّ، من دون دخل للزّائد، لما کان الأکثر مثل الأقلّ و عدلا له، بل کان فیه اجتماع الواجب و غیره ۷۱۹]، مستحبّا کان أو غیره، حسب اختلاف الموارد[۷۲۰]، فتدبّر جیّدا [۱].

در حصول غرض، مؤثر است.

ب: اگر اقل وجود پیدا کرد و بعد از چند دقیقه، زائد به آن ضمیمه شد- درعین‌حال که سکون، متخلّل شده و وقفه‌ای ایجاد گشته- در این صورت، اقل، نقشی ندارد و اکثر در حصول غرض مولا مؤثّر است.

سؤال: آیا دلیل عقلی بر بطلان تصویر مذکور دارید؟

خیر، از نظر تصویر عقلی هیچ‌گونه امتناعی ندارد پس فرقی ندارد که اقل در ضمن اکثر، وجود مستقلّی داشته باشد- مانند یک تسبیح در ضمن تسبیحات- یا اینکه وجود مستقلّی نداشته باشد.

خلاصه: «اذا کان الاقل خالیا من الانضمام فهو مؤثر فی الغرض و اذا کان مع الانضمام فالمجموع مؤثر فی الغرض و ان تخلل بینهما قدر من الزمان».

[۱]- همان دو صورتی را که در واجبات تخییری- که طرفین آن متباین بودند-

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۰۶

بیان کردیم ۷۲۱] در تخییر بین اقلّ و اکثر هم جریان دارد.

توضیح ذلک: الف: گاهی مولا یک هدف دارد و «اقلّ و اکثر»،- هریک از آن دو- در حصول غرض واحد، مؤثّر هستند در این صورت باید قدر جامع بین اقلّ و اکثر، واجب باشد و تخییر بین آن دو، مانند تخییر بین متباینین عقلی هست که تفصیلا در اوّل همین بحث، توضیح دادیم.

ب: گاهی ممکن است مولا دو غرض داشته باشد یعنی یک هدف بر اقل، مترتّب می‌شود و یک غرض بر اکثر ترتّب پیدا می‌کند

منتها خصوصیّت بین آن دو غرض، این است که امکان اجتماع ندارند و مکلّف نمی‌تواند آن دو غرض را تحصیل نماید.

اگر هدف از اقل، حاصل شد، غرض از اکثر، قابل تحصیل نیست و چنانچه هدف از اکثر، تحقّق پیدا کرد غرض از اقل، قابل تحصیل نیست که تخییر در فرض مذکور، «شرعی» هست- همان‌طور که تخییر بین متباینین در صورت تعدّد غرض، شرعی بود.

قوله: «نعم لو کان الغرض مترتّبا علی الاقلّ من دون دخل للزّائد ...»

اگر در موردی «اکثر»، نقشی نداشت و تمام غرض بر «اقل»، مترتّب می‌شد در این صورت، بحثی نداریم و خارج از بحث تخییر بین اقل و اکثر هست بلکه «اقل» واجب تعیینی هست و حکم آن قسمت زائد به حسب موارد، مختلف می‌شود ممکن است مانند تسبیح دوّم و سوّم رکعت سوّم نماز، مستحب باشد و یا اینکه فاقد اثر باشد و حتی حکم استحبابی نداشته باشد بلکه عمل مباحی باشد که ضمیمه واجب شده.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰۷

فصل فی الوجوب [۷۲۲] الکفائی

و التّحقیق أنّه سنخ من الوجوب، و له تعلّق بکلّ واحد، بحیث لو أخلّ بامتثاله الکلّ لعوقبوا علی مخالفته جمیعا، و إن سقط عنهم لو أتی به بعضهم، و ذلک لأنّه قضیّة ما إذا کان هناک غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الکلّ أو البعض. کما أنّ الظّاهر هو امتثال الجمیع لو أتوا به دفعة، و استحقاقهم للمثوبة، و سقوط الغرض بفعل الکلّ، کما هو قضیّة توارد العلل المتعدّدة علی معلول واحد [۱].

[فصل دهم وجوب کفائی

[۱]- سؤال: حقیقت وجوب کفائی چیست به عبارت دیگر، وجوب کفائی چگونه است که مولا- تکلیفی را متوجّه عموم می‌نماید لکن اگر یک نفر، امتثال کرد، تکلیف از عهده بقیّه، ساقط می‌شود؟

جواب: حق، این است که وجوب کفائی هم نوعی از وجوب است و مزایا و آثارش هم این است که:

۱- درعین‌حال که تکلیف به عموم مردم، متوجّه شده، مثلا همه مکلّف هستند که میّت مسلمان را تجهیز، کفن و دفن نمایند لکن اگر یک نفر، آن واجب را اتیان نمود تکلیف از عهده سائرین ساقط می‌شود.

۲- اگر هیچ‌کس مأمور به را در خارج انجام نداد، تمام مکلّفین، استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند.

۳- اگر همه مکلّفین دفعتا واحده، واجب کفائی را انجام دادند تکلیف، ساقط می‌شود و منشأ سقوط آن، عمل تمام مکلّفین هست و در نتیجه، تمام آن‌ها استحقاق ثواب پیدا می‌کنند[۷۲۳].

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰۸

فصل

لا- یخفی أنّه و إن کان الزّمان مما لا بدّ منه عقلا فی الواجب، إلا أنّه تارة ممّا له دخل فیه شرعا فیکون موقّتا، و أخری لا دخل له فیه أصلا فهو غیر موقّت، و الموقّت إما أن یکون الزّمان المأخوذ فیه بقدره فمضیّق، و إمّا أن یکون أوسع منه فموسّع. و لا یذهب علیک أن الموسّع کلّی، کما کان له أفراد دفعیّة، کان له أفراد تدریجیّة، یکون التّخییر بینها کالتّخییر بین أفرادها الدّفعیّة عقلیّا. و لا وجه لتوهّم أن یکون التّخییر بینها شرعیّا، ضرورة أنّ نسبتها إلی الواجب نسبة أفراد الطّبائع إلیها، کما لا یخفی، و وقوع الموسّع فضلا عن إمکانه، مما لا ریب فیه، و لا شبهة تعتریه، و لا اعتناء ببعض التّسویلات کما یظهر من [بعض المطولات [۱].

بدیهی است که اقدام تمام مکلّفین در مورد تجهیز میّت، متصوّر نیست لکن در بعضی از واجبات کفائی ۷۲۴] متصوّر است.

سؤال: نکته وجود وجوب کفائی چیست؟

جواب: نکته‌اش این است که مولا یک غرض دارد و فرضا می‌خواهد میّت مسلمان، تجهیز شود و مکلّفین نسبت به یکدیگر امتیازی ندارند لذا مولا- خطاب خود را متوجّه تمام مکلّفین می‌کند و در نتیجه اگر یکی از آن‌ها واجب کفائی را اتیان کرد، غرض او حاصل می‌شود و تکلیف سائرین، ساقط می‌شود و چنانچه آن واجب کفائی، اتیان نشد همه مکلّفین، استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند.

سؤال: چرا بر ترک یک واجب کفائی، تمام مکلّفین استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند؟

جواب: علّتش این است که تکلیف مولا به تمام آن‌ها توجّه پیدا کرده و در مقام تکلیف، امتیازی هم مطرح نبوده.

[فصل یازدهم واجب موسّع و مضیّق

[۱]- مکلّفین، «زمانی» هستند پس افعال و واجباتی را هم که انجام می‌دهند، طبعا در

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۰۹

زمان واقع می‌شود پس زمان برای تمام واجبات، ظرفیّت عقلیّه دارد یعنی عقلا ممتنع است که واجبی خارج از زمان، واقع شود لکن علاوه بر ظرفیّت زمانی عقلی، بعضی از واجبات، دارای این ویژگی هستند که: در لسان ادلّه شرعی، «زمان» در آن‌ها اخذ شده پس اختلاف واجبات زمانیّه با غیر زمانیّه از نظر دخالت شرعی هست و الا «زمان» از نظر ظرفیّت عقلی در تمام واجبات مدخلیّت دارد.

خلاصه: «زمان» از نظر شارع مقدّس در حصول غرض از بعضی از واجبات، مدخلیّت دارد مانند نماز که زمان معیّنی در آن دخالت دارد. «اقم الصّلاة لدلوک الشّمس الی غسق اللیل». و در بعضی از واجبات هم «زمان» مدخلیتی ندارد مانند ادای دین در صورتی که فوری نباشد بلکه مقصود، ادای دین فی ایّ زمان باشد پس به یک اعتبار، واجب بر دو قسم است: ۱- غیر موقّت. ۲- موقّت. که واجبات موقّت هم بر دو قسم هستند:

۱- واجب مضیّق: «زمانی» که در آن اخذ شده به اندازه نفس واجب می‌باشد مانند روزه که زمان مأخوذ در آن- یعنی مجموع نهار- به اندازه نفس صوم هست نه کمتر از آن هست و نه زیادتر.

۲- واجب موسّع: «زمانی» که در آن اخذ شده، بیش از مقدار واجب است مانند زمانی که برای نماز ظهر و عصر معیّن شده، فرضا زمان لازم برای اتیان آن دو، پانزده دقیقه هست لکن حدود پنج الی شش ساعت برای آن معیّن شده که می‌توان در تمام آن ظرف، نماز را اتیان کرد.

تذکّر: امکان ندارد که زمان، کمتر از مقدار احتیاج واجب باشد زیرا استحاله عقلی دارد.

سؤال: در واجب موسّع، تخییر بین افراد تدریجیّه،- یعنی: اجزای زمان- شرعی هست یا عقلی؟

جواب: واجب موسّع، همان‌طور که از نظر سائر خصوصیّات- از نظر افراد- کلّی

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۱۰

هست و فرضا مکلّف می‌تواند نمازش را در مسجد، حسینیّه، منزل و یا سائر امکنه بخواند از نظر زمان هم- با محدوده زمانی خاص- کلّی هست مثلا- می‌تواند نمازش را در اوّل وقت، وسط و یا آخر وقت بخواند و همان‌طور که تخییر بین افراد دفعیّه واجب موسّع، عقلی هست، تخییر بین افراد تدریجی- اجزای زمان- هم عقلی می‌باشد چون آنچه را که شارع مقدّس بر مکلّف واجب کرده این است که: «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّيْلِ» لکن عقل حکم می‌کند که مکلّف می‌تواند نمازش را در جزء اوّل از آن زمان یا وسط یا آخرش بخواند.

قوله: «و لا وجه لتوهّم ان یکون التّخییر بینها شرعیا ....»

وجهی برای توهّم تخییر شرعی بین افراد تدریجی- اجزای زمان- نیست زیرا در تخییر شرعی باید هر جزئی دارای غرض خاصّی باشد درحالی که اینجا قدر جامع، واجب می‌باشد. مثلا نماز بین زوال و غروب شمس، واجب است که آن‌هم دارای مصادیقی هست و عقل، حکم به تخییر بین آن‌ها می‌کند نه شرع. و بدیهی است که نسبت آن مصادیق به واجب موسّع، مانند نسبت افراد طبیعت به نفس طبیعت هست.

خلاصه: همان‌طور که از نظر مکان، تخییر، عقلی هست از نظر زمان هم عقلی می‌باشد منتها زمان، محدود به حدّی هست- فرضا محدود به زوال و غروب شمس می‌باشد.

سؤال: آیا واجب موسّع، ممکن است یا مستحیل؟

جواب: در بعضی از کتب اصولی مانند قوانین و فصول، بحث مفصلی در این زمینه شده که بعضی قائل به استحاله شده و ادلّه‌ای هم ذکر کرده‌اند لکن نظر مصنّف رحمه اللّه این است که: مهم‌ترین دلیل بر جواز واجب موسّع، وقوع آن هست و شما می‌بینید که در شریعت مقدّس، واجبات موسّع داریم مانند صلوات یومیّه پس بهترین دلیل بر امکان

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۱۱

ثم إنّه لا دلالة للامر بالموقت بوجه ۷۲۵] علی الامر به فی خارج الوقت بعد فوته فی الوقت ۷۲۶] لو لم نقل بدلالته علی عدم الامر به.[۱]

واجب موسّع، وقوع ۷۲۷] آن هست.

[۱]- اوّل همین فصل بیان شد که واجبات بر دو نوعند:

۱- موقّت: واجبی است که در لسان دلیل شرعی، زمان خاصّی در تحقّق آن دخیل است و نیز بیان شد که واجب موقّت یا موسّع است و یا مضیّق.

۲- غیر موقّت: می‌دانیم گاهی واجب موقّت در همان زمانی که شارع خواسته امتثال می‌شود و گاهی در زمان مطلوب فوت می‌شود ولی دلیل خارجی- غیر از دلیل واجب موقّت و دلیل توقیت- می‌گوید باید آن را در خارج از وقت، تدارك و قضا کرد این دو صورت، روشن است و بحثی ندارد امّا اگر واجب در وقت خودش انجام نشد و دلیل خارجی هم دلالت بر وجوب قضا نکرد، آیا همان دلیل واجب موقّت، دلالت می‌کند که باید عمل را در خارج وقت اتیان کنیم یا نه؟

جواب: دلیل واجب نه تنها به هیچ وجه دلالتی بر وجوب قضا ندارد بلکه ممکن است بعضی ادّعا کنند[۷۲۸] دلیل واجب موقّت، دلالت بر عدم وجوب اتیان در خارج وقت دارد و بگویند همان‌طور که قضایای شرطیّه مفهوم دارند- «إن جاءك زید فاكرمه» مفهومش این است که «ان لم یجیء زید فلا یجب اکرامه»- قضایای وقتیة و قضایائی که در آن‌ها قیدی وجود دارد نیز مفهوم دارند بنابراین دلیلی که عملی را مقیّد به

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۱۲

نعم لو کان التّوقیت بدلیل منفصل ۷۲۹]، لم یکن له إطلاق علی التّقیید بالوقت، و کان لدلیل الواجب إطلاق، لکان قضیّة إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، و کون التّقیید به بحسب تمام المطلوب لا أصله [۱].

وقت خاصّی واجب می‌کند، مفهومش این است که اگر این قید و این وقت نبود، وجوبی هم در کار نیست.

[۱]- استثنا: گفتیم دلیل واجب موقّت، دلالتی بر وجوب قضا در خارج از وقت ندارد ولی با وجود سه شرط، دلالت بر وجوب اتیان عمل در خارج وقت دارد:

۱- توقیت به دلیل منفصل باشد، چون می‌دانیم گاهی توقیت با دلیل متّصل است و یک دلیل، وجوب و توقیت- هر دو- را بیان می کند مانند «اغتسل فی الجمعهٔ» و گاهی با دلیل منفصل است مثلا مولا ابتدا با «اقیموا الصّلاهٔ» اصل وجوب صلات را بیان می کند و بعد با دلیل منفصل و «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ» موقت بودن آن را.

۲- دلیلی که بر اصل وجوب، دلالت می کند دارای اطلاق و در صدد بیان واجب، با همه خصوصیّات و حدودش باشد نه در مقام اهمال و اجمال.

۳- دلیل دالّ بر توقیت، اطلاق نداشته باشد، از نظر تقیید به وقت و لزوم وقت، اطلاق نداشته باشد، یعنی نگوید این واجب، هرجا بخواهد محقّق شود باید همراه وقت باشد بلکه از آن فی الجملهٔ، استفاده توقیت شود.

سؤال: چرا در صورتی که شرائط سه‌گانه وجود داشته باشد اگر عمل در وقت خودش انجام نشد باید در خارج وقت اتیان شود؟

جواب: چون همان‌طور که در ضمن شرائط گفتیم، دلیل واجب، اطلاق دارد و مقتضای اطلاقش این است که: وجوب عمل بعد از گذشتن وقت هم ثابت است و عمل

إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۵۱۳

و بالجملهٔ: التّقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدهٔ المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدّد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، و لو فى خارج الوقت مطلوبا فى الجملهٔ، و إن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنّه لا بدّ فى إثبات أنّه بهذا النّحو من دلالهٔ، و لا يكفى الدّليل على الوقت إلا فيما عرفت [۱].

باید به‌هرحال ۷۳۰] اتیان شود چه در وقت و چه خارج وقت.

سؤال: اگر چنین است پس چرا مولا واجب را به وقت معیّن، تقیید کرد و غرضش از تقیید واجب به وقت خاص چه بوده؟

جواب: تقیید به وقت خاص به حسب تمام مطلوب مولا هست نه اصل مطلوبش.

توضیح: اگر بخواهید مطلوب مولا به‌طور کامل و تماما حاصل شود باید عمل- مثلا نماز- در وقت معیّن اتیان شود نه اینکه وقت در اصل و اساس مطلوب مولا دخالت داشته باشد به‌طوری که اگر نماز در خارج وقت انجام شد مطلوب مولا هیچ حاصل نشده باشد به عبارت دیگر: نماز در وقت، دارای صددرجه مصلحت، و نماز خارج از وقت، واجد هشتاد درجه مصلحت است، البتّه این هشتاد درجه مصلحت هم لازم الاستیفاء هست همچنان که مصلحت وقت، لازم الاستیفاء هست. نه اینکه در حدّ استحباب و افضلیّت باشد.

[۱]- وحدت و تعدّد مطلوب: واجبی که به وقت خاصّی مقیّد می‌شود ثبوتا و از نظر واقع، ممکن است تقییدش به آن‌وقت به نحو تعدّد مطلوب باشد یعنی مولا- دو مطلوب داشته باشد یکی اصل عمل و دیگری وقوعش در وقت خاص به‌طوری که اگر عمل در وقت معیّن انجام نشد باز انجام آن در خارج وقت، مطلوب مولا باشد و ممکن است به نحو وحدت مطلوب باشد یعنی مولا یک مطلوب دارد و آن‌هم عمل در وقت معیّن، عمل مقیّد به اتیان در وقت خاص، به‌طوری که اگر عمل در وقت انجام نشد مولا دیگر مطلوبی ندارد و اصل عمل و عمل در غیر وقت را نمی‌خواهد امّا در ظاهر برای اینکه اثبات کنیم واجب موقت به نحو تعدد مطلوب است، نیاز به دلیل داریم ۷۳۱] و دلیل

إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۵۱۴

و مع عدم الدّلالهٔ فقضيّهٔ أصالهٔ البراءهٔ عدم وجوبها فى خارج الوقت، و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبّر جيّدا [۱].

فصل

الأمر بالأمر بشيء، أمر به لو كان الغرض حصوله، و لم يكن له غرض فى توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به، كما هو المتعارف فى

أمر الرّسل بالأمر أو النّهی. و أمّا لو کان الغرض من ذلک یحصل بأمره بذاک الشّیء، من دون تعلّق غرضه به، أو مع تعلّق غرضه به لا مطلقا، بل بعد تعلّق أمره به، فلا یکون أمرا بذاک الشّـیء، کما لا یخفی. و قد انقدح بذلک انّه لا دلالهٔ بمجرّد الأمر بالأمر، علی کونه أمرا به، و لا بدّ فی الدّلالهٔ علیه من قرینهٔ علیه [۲].

واجب موقت برای اثبات آن کافی نیست مگر در مورد استثنا، موردی که سه شرط وجود داشت.

[۱]- سؤال: اگر دلیلی نـداشتیم که دلالت کند واجب موقّت به نحو، تعدّد مطلوب است آیا در صورت فوت واجب در وقت باید در خارج از وقت، آن را اتیان کرد؟

جواب: خیر، چون وجوب صلات در خارج وقت، «مما لا یعلمون» است لذا حدیث رفع و سائر ادلّه برائت، آن را نفی می کنند.

سؤال: آیـا بـا تمسّـک به استصـحاب می‌توان وجوب اتیـان نماز در خارج از وقت را ثابت کرد؟ یعنی بگوئیم نماز، در وقت، واجب بود، الآن هم که خارج وقت است، بقاء وجوب، نسبت به خارج وقت را استصحاب می کنیم؟

جواب: نه، زیرا برای صـحّت و جریان استصحاب باید قضیّه متیقّنه و مشکوکه یکی باشد ولی در اینجا دو قضیّه، متغایرند چون قضیّه مـتیقّنه، وجـوب صـلات در وقت- نه وجوب صـلات به‌طور کلّی- و قضـیّه مشـکوکه وجوب صـلات در خـارج وقت است بنـابراین نمی‌توان از راه استصحاب وجوب اتیان نماز در خارج از وقت را ثابت کرد.

[فصل دوازدهم «امر به امر»

[۲]- گاهی مولا امر خود را مستقیما متوجّه مردم نمی کند بلکه با واسطه، امر می کند

إیضاح الکفایهٔ، ج۲، ص: ۵۱۵

مثلاـ به فردی دسـتور می‌دهـد که تو به دیگران امر کن، فلاـن عمـل را انجام دهنـد پس امر مولا مسـتقیما متوجّه مکلفین نشـده مثلا خداوند متعال به پیغمبر دسـتور می‌دهد که شما به مسلمانان فرمان بده که صوم و صلات را اتیان کنند پس عنوان بحث «الامر بالامر بشیء» می‌باشد یعنی:

مأمور به اوّلی، «امر» است و مأمور به دوّمی همان «شیء» هست که باید در خارج، اتیان شود.

سؤال: آیا نفس امر مولا درعین‌حال که واسطه خورده، مانند اوامر بدون واسطه هست به عبارت دیگر: امر مولا به «امر» متعلّق شده و مسـتقیما به شـیء مأمور به، تعلّق نگرفته، حال اگر «واسطه» مخالفت یا نسیان کرد و فرمان مولا را ابلاغ ننمود لکن فرد سوّمی، نسبت به آن اطّلاع پیدا کرد، در این صورت، امر مولا مانند امر بدون واسـطه هست و آن فرد باید از آن اطاعت کند یا اینکه اطاعتش لازم نیست؟

جواب: باید بررسی کنیم که هدف مولا از امر به آن واسطه، چه بوده و چرا به او امر کرده که به دیگران، امر کند، مسئله، دارای سه صورت است:

۱- گـاهی هـدف مولاـ این است که مأمور به در خارج تحقّق پیـدا کنـد منتها چون دسترسـی به مردم نـدارد به آن واسـطه، دسـتور می‌دهد که تو امر کن.

مثال: مردم، شایسـتگی ندارنـد که طرف وحی قرار گیرنـد لـذا خداونـد متعال به انبیا وحی می‌نمایـد و آن‌ها را واسـطه در تبلیغ قرار می‌دهد لکن هدف پروردگار، این است که مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند.

۲- گاهی هـدف اصلی مولا این است که به «واسـطه» امر کند لذا به او می گوید به دیگران امر کن فلان عمل را انجام دهند که در فرض مـذکور، عنایتی به این نـدارد که دیگران شـیء مأمور به را خارجا انجام دهنـد یا انجام ندهند و اصـلا غرض او به اتیان شـیء

مأمور به تعلّق نگرفته.

۳- گاهی هـدف مولا این است که مأمور به را دیگران انجام دهنـد لکن در صورتی که آن واسـطه، وساطت و امر کند به نحوی که اگر او مخـالفت نمـود و به دیگران امر نکرد، مولاـ هم نمی‌خواهـد آن شـیء در خـارج اتیـان شود بلکه انجـام مـأمور به در صورتی مطلوب او هست که واسطه به وظیفه خود، عمل کند.

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۱۶

فصل

إذا ورد أمر بشـیء بعـد الأمر به قبل امتثاله، فهل یوجب تکرار ذاك الشّیء، أو تأکید الأمر الأوّل، و البعث الحاصل به؟ قضیّة إطلاق المادّة هو التّأکیـد، فإنّ الطّلب، تأسیسا لا یکاد یتعلّق بطبیعـة واحدة مرّتین، من دون أن یجیء تقیید لها فی البین، و لو کان بمثل (مرّة اخری) کی یکون متعلّق کـل منهمـا غیر متعلّق الآـخر، کمـا لاـ یخفی، و المنسـاق من إطلاـق الهیئـة، و إن کان هو تأسیس الطلب لا تأکیده، إلا أنّ الظّاهر هو انسباق التّأکید عنها، فیما کانت مسبوقة بمثلها، و لم یذکر هناك سبب، أو ذکر سبب واحد [۱].

حکم مسئله: در صورت اوّل، هیچ فرقی بین امر با واسـطه و بدون واسـطه نیست ولی در صورت دوّم و سوّم، صرف امر مولا کفایت نمی‌کنـد که دیگران آن شـیء را اتیـان کننـد به عبـارت دیگر: امر ابتـدائی مولا، امر به آن شـیء نیست زیرا یا منظور او نفس امر به واسطه هست یا هدف او انجام آن شیء می‌باشد منتها در صورتی که واسطه، وساطت و امر کند پس اگر واسطه، امر نکرد، اتیان آن شیء هم متعلّق غرض مولا نیست.

سؤال: اگر در موردی «امر به امر» تحقّق پیدا کرد اما نتوانستیم، تشـخیص دهیم که از قسم اوّل است که بر عبد، اتیان آن شـیء، لازم باشد یا از قسم دوّم و سوّم است که انجام آن شیء لازم نباشد، وظیفه چیست؟

جواب: اگر قرینه‌ای بر لزوم، وجود نداشته باشد، لازم نیست که عبد، آن شیء را اتیان کند.

[فصل سیزدهم «امر بعد از امر»

[۱]- سؤال: اگر مولا امری صادر کرد، مثلا گفت «اکرم زیـدا» و قبل از امتثال عبـد، مجـدّدا مولا همان عبارت را تکرار کرد و گفت «اکرم زیدا» در این صورت آیا امر دوّم، عنوان «تأکید» و عبد فقط یک تکلیف دارد یا اینکه امر دوّم «تأسیسـی» هست و عبد باید دو دفعه ۷۳۲]، زید را اکرام کند؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۱۷

جواب: در محـلّ بحث، گرفتار دو مطلب متضاد هستیم زیرا «اکرم» دارای هیئت و مادّه‌ای هست که اطلاق هریک از آن دو متفاوت است.

مادّه «اکرم» عبارت از مأمور به- اکرام زید- و هیئتش همان صیغه افعل هست که بر طلب لزومی دلالت می‌کند لکن بین اطلاق مادّه و هیئت، تباین هست.

بیان ذلك: مادّه آن دو امری که از ناحیه مولا صادر شـده، «اکرام زیـد» هست و هیـچ قیـد و شـرطی در آن، مدخلیّت ندارد و معنای اکرام زیـد در امر اوّل، طبیعت اکرام- بـدون هیـچ قیـد و شـرطی- هست و همچنین معنـای اکرام زیـد در امر دوّم هم طبیعت اکرام، بدون هیچ قیدی هست.

مقتضـای اطلاـق مـادّه، این است که فقـط یـک تکلیف، وجود داشـته باشـد زیرا نسبت به «طبیعت اکرام»، بـدون هیـچ قیـد و شـرط نمی‌شود دو تکلیف، تعلّق پیدا کند[۷۳۳].

پس مقتضای اطلاق ماده این است که امر دوّم، جنبه تأکیدی داشته باشد زیرا اگر بنا باشد عنوان تأسیسی پیدا کند، معنایش این است که دو حکم بر یک طبیعت، مترتّب شده باشد و ممتنع است دو حکم بر طبیعت واحده، واقع شود مگر اینکه متغایر شوند مثل اینکه در امر اول بگویند «اکرم زیدا» و در امر دوم بگویند «اکرم زیدا مرّة ثانیة».

اما لازمه اطلاق هیئت، این است که عنوان تأسیس ۷۳۴] داشته باشد و مثلا اکرام زید، بدون هیچ قید و شرط- گرچه قبلا هم اکرام تحقق پیدا کرده- واجب باشد پس مقتضای اطلاق هیئت، این شد که وجوب اکرام در جمیع تقادیر، واجب است گرچه قبلا هم محقق شده باشد.

خلاصه: اکنون که مشخّص شد مقتضای اطلاق مادّه، تاکید و مقتضای اطلاق هیئت، تأسیس است، تکلیف چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۱۸

جواب: گرچه مقتضای اطلاق هیئت و متبادر از آن، تأسیس است لکن اگر هیئت افعل مسبوق هیئت افعلی مثل خودش باشد- مانند ما نحن فیه- و از آن طرف، مولا هم برای تکلیف خود، سببی ذکر نکرده باشد یا یک سبب ذکر کرده باشد، در چنین صورتی نزد عرف، متبادر از هیئت هم تاکید است- همچنان که متبادر از اطلاق مادّه، تاکید بود، بله اگر مولا برای تکلیف خود، اسباب متعددی ذکر می‌کرد، دیگر متبادر از هیئت، تاکید نبود بلکه تأسیس بود لکن تازه بحث تداخل و عدم تداخل اسباب پیش می‌آمد.

و الحمد للّه اوّلا و آخرا و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین ۲۳/ ۵/ ۱۳۷۴

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۱۹

الفهرس الموضوعی

الموضوع الصفحة

إیضاح الکفایة ؛ ج۲ ؛ ص۵۱۹

إیضاح الکفایة، ج۲، ص: ۵۲۳

فهرست موضوعی کتاب

[۷۳۶]

---

[۱] (۱)- ر. ک: تفسیر نمونه ۹/ ۱۵۳.

[۲] (۱)- ر. ک: تفسیر نمونه ۸/ ۳۶۰.

[۳] (۲)- ر. ک: تفسیر نمونه ۱/ ۳۹۶.

[۴] (۳)-« الاول: الوجوب نحو\i« أَقِيمُوا الصَّلاةَ\»*E. الثانی: النّدب نحو\i« فَكاتِبُوهُمْ\»E\ فانّ الکتابة لما کانت مقتضیة للثواب و لیس فی ترکها عقاب، کانت مندوبة الثالث: الاباحة نحو\i« كُلُوا وَ اشْرَبُوا\»*E ... الخامس: الإرشاد:
نحو\i« فَاسْتَشْهِدُوا\»E\ فان اللّه تعالی ارشد العباد عند المداینة الی الاستشهاد رعایة لمصلحتهم قیل الفرق بینه و بین الندب ان الندب لثواب الآخرة و الارشاد لمنافع الدنیا ... السادس: الامتنان نحو\i« كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ\»*E بالامر یدل علی الامتنان علیهم السابع: الاکرام للمأمور نحو\i« ادْخُلُوها بِسَلامٍ آمِنِينَ\»E\ فان ضم السلام و الامن عند الامر بدخول الجنة قرینة الاکرام ... الحادی عشر: التسویة نحو\i« فَاصْبِرُوا أَوْ لا تَصْبِرُوا\»E\ الثانی عشر: الدّعاء نحو« اللهم اغفر لی» ... الخامس عشر: التکوین و هو الایجاد نحو\i« كُنْ فَيَكُونُ\»*E.

ر. ک: معالم الدین ۳۹.

[۵] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۴۱۵.

[۶] (۲)- وجود ذهنی طلب، این است که انسان، طلب را تصوّر کند مانند وجود ذهنی انسان که عبارت از تصوّر ماهیّت انسان می‌باشد.

[۷] (۱)- سوره طه، ۱۷.

[۸] (۲)- سوره طه، ۴۳ و ۴۲.

[۹] (۱)- ر. ک: معالم الدّین: ۴۸.

[۱۰] (۱)- اقول و فیه(اوّلا) ان قیاس المقام بالعام و الخاص مما لا وجه له فان العام و ان کثر استعماله فی الخاص لکن لیس فی خاص معین کی یصیر ذلک مجازا مشهورا له بل فی خواص مختلفة فقد یخرج الفساق مثلا عن العلماء و قد یخرج الشعراء منهم و قد یخرج النحویون و هکذا(و ثانیا) ان العام حسب ما ستعرفه و یعترف به المصنّف من عدم کون التخصیص مجازا لا یکاد یکون مستعملا فی الخاص بل مستعمل دائما فی العموم علی التقریب الآتی فی موضعه إن شاء الله تعالی(و علیه) فلم یستعمل العام فی الخاص کی یصیر الخاص بسبب ذلک مجازا مشهورا ینثلم به ظهور العام فی العموم. ر. ک. عنایة الاصول: ۱/ ۲۰۷.

[۱۱] (۲)- البتّه صاحب معالم، ادّعای نقل نکرده‌اند امّا مصنّف، این مطلب را هم نفی می‌کند.

[۱۲] (۱)- کی تندرج تحت قاعدة اذا تعذرت الحقیقة و تعددت المجازات فاقربها متعیّنة فلا بد من الوقف.

ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۹۹.

[۱۳] (۱)- امّا وقتی شما می‌گوئید« یجیء زید من السفر» در صدد اخبار از آمدن زید می‌باشید به خلاف محل بحث که چنین نیست.

[۱۴] (۱)- برای توضیح بیشتر در این زمینه به:« الفصل الثانی فیما یتعلق بصیغة الامر و فیه مباحث» رجوع نمائید.

[۱۵] (۱)- یعنی: کیف یکون الاخبار بداعی البعث مستلزما للکذب و لو کان کذلک لزم الکذب فی غالب الکنایات ... ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۴۴۹.

[۱۶] (۱)- الف: یمکن ان یکون اشارة الی ما عرفت من ان الوجوب منتزع من الطلب و عدم الترخیص فی ترکه و انه یکفی فی الحکم بعدم الترخیص مجرد عدم ثبوت الترخیص. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۶۳، ب: و لعله اشارة الی ان مقدمات الحکمة من شأنها ان تقتضی الشیوع و السریان کما فی اعتق رقبة او تقتضی العموم و الشمول کما فی احل اللّه البیع علی ما سیأتی التصریح به فی آخر المطلق و المقید و لا تکاد تقتضی تعین احد المحتملات الا اذا کان سایر المحتملات مما فیه تقیید و تضییق کما فی اقتضائها کون الوجوب نفسیا تعیینیا عینیّا لاجل کون کل واحد مما یقابله من الغیری و التخییری و الکفائی مما فیه تقیید الوجوب و تضییق دائرته کما سیأتی تحقیقه فی المبحث السادس و المقام لیس من هذا القبیل فان الندب و ان کان یصرح المصنف فی المبحث الآتی بانه طلب کانه یحتاج الی مئونة التقیید بعدم المنع من الترک و لکن الوجوب ایضا طلب کانه یحتاج الی مئونة التقیید بالمنع من الترک و الیه یشیر فی آخر المبحث الآتی بقوله فافهم فانتظر. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۱۰.

[۱۷] (۲)- که قبلا توضیح دادیم.

[۱۸] (۱)- ان مقدمات الحکمة هنا قد اقتضت التعیین لا العموم بقسمیه و سیتضح لک هذا بعد ذلک. ر. ک: شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۱۰۰.

[۱۹] (۱)- در پایان بحث خواهیم گفت که اگر دلیلی نداشته باشیم و شک در تعبّدیّت نمائیم آیا اصل برائت جاری نموده، می‌گوئیم رعایت قصد قربت لازم نیست یا اینکه اصالت الاشتغال باید جاری نمود و گفت قصد قربت معتبر است.

[۲۰] (۱)- برای قصد قربت، معانی دیگری احتمال داده شده که در پایان همین بحث توضیح خواهیم داد، از جمله: اتیان واجب به خاطر مصلحتی که در آن هست یا به علّت حسنی که در آن تحقق دارد یا برای اینکه خداوند متعال، اهلیت پرستش دارد و ...

[۲۱] (۱)- و« توهّم» مبتدا و خبر آن« واضح الفساد» است که به‌زودی خواهد آمد.

[۲۲] (۱)- خبر مبتدای قبلی اکنون بیان شد و معنا چنین می‌شود: ای« و توهّم امکان تعلّق الامر ... واضح الفساد.»

[۲۳] (۱)- در بحث مقدمه واجب خواهیم گفت که: وجوب نفسی در مقابل وجوب غیری است که وجوب غیری به مقدمه متعلّق است اما وجوب نفسی به ذی المقدمه تعلق می‌گیرد و در ما نحن فیه اصلا مقدمه‌ای مطرح نیست بلکه یک عنوان، متعلق یک وجوب نفسی استقلالی هست.

[۲۴] (۱)- بین مرکّب و اجزاء آن، مغایرت واقعیّه، تحقق ندارد.

[۲۵] (۱)- هذا مقول قوله:« قلت» فهو الجواب عن الاشکال و ما تقدّمه ضمیمة الیه(و توضیحه) ان انحلال الامر بالکل الی الامر بکل واحد من الاجزاء من جهة ان الکل عین الاجزاء یقتضی أن تکون داعویة کل من الاوامر الضمنیة التحلیلیة المتعلقة بالاجزاء عین داعویة الامر بالکل، و یمتنع ان یکون الامر بالکل داعیا الی ذات الصلاة و الی الاتیان بها بداعی امرها لانه یلزم منه ان یکون الامر داعیا الی داعویة نفسه و قد عرفت ان الشیء لا یکون علة لعلیته فتتوقف صحته علی تعلق امر بذات الصلاة غیر الامر بالکل و المفروض عدمه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۷۰.

[۲۶] (۱)- ما هم در جلد اوّل کتاب ایضاح الکفایة در بحث جبر و تفویض، پاسخ مصنّف رحمه اللّه را بیان نموده و ثابت کردیم که اراده، یک امر اختیاری می‌باشد و معنای اختیاریت آن، به این نیست که مسبوق به اراده باشد بلکه اختیاریت آن، مربوط به خلاقیت نفس هست که خداوند متعال به انسان عنایت کرده و انسان، خلق اراده می‌کند و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۴۹۱.

[۲۷] (۱)- هی کما عن الزمخشری فی المصباح مصدر، و المناسب ان یکون مبنیا للفاعل ای بلامانع، و فی بعض النسخ- بلا تبعة- ای بلا محذور، و المعنی علی التقدیرین واضح. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۴۷۰.

[۲۸] (۱)- مصنّف رحمه اللّه به فرق بین عبادات و توصلیّات اشاره نمودند.

[۲۹] (۲)- به خلاف ما عدای عبادات یعنی واجبات و مستحبّات توصّلی.

[۳۰] (۱)- لان کل واحد من الامور المذکورة: اما ان یعتبر تعیینا فهو باطل، للعلم بکفایة الاقتصار علی قصد الامتثال او یعتبر تخییرا بینه و بین قصد الامتثال فیعود المحذوران من الدّور و سلب القدرة لعدم الفرق بین کونه مأخوذا تعیینا او تخییرا.

اقول: لو کان التخییر شرعیا لزم المحذوران و کذا لو کان عقلیا و فرض الاطلاق نظریا، اما اذا کان طبیعیا فلا یلزم الدور.

و اما سلب القدرة فلا یلزم بالنسبة الی تمام وجودات الطبیعی، نعم یکون بعض وجوداته غیر مقدور فح یتوجه الامر الی المقدور، مع ان الاجماع علی الصحة اذا اتی بقصد الامتثال ینافیه. الا ان یقال: ان غیر المأمور به قام مقامه الا انه- أیضا- مخالف له، فح یقطع بعدم اعتباره مطلقا، و لما کان المحذور عنده سلب القدرة اطلق القول بعدم اعتبار واحد من الامور المتقدمة.« مشکینی» رحمه اللّه. ر. ک: کفایة الاصول محشی ۱/ ۱۱۲.

[۳۱] (۱)- تذکّر: معانی سه‌گانه مذکور را و لو اینکه ما از راه امر کشف می‌کنیم امّا حقیقتش این است که تابع امر مولا نیست به خلاف معنای اوّل- داعی الامر- که حقیقتا متفرع بر امر است.

[۳۲] (۱)- حیث ذهب بعضهم فی تصحیح المطلب الی تعدّد الامر و بعضهم الی ان غایة ما دل علیه الدلیل العقلی و النقلی هو التمکن من الفعل عند ایجاده لا التمکن فی زمان الامر به و المکلف قادر علی اتیان العبادات بقصد الاطاعة و امتثال الامر فی زمان الفعل المتأخر عن زمان الامر و لا امتناع فی تأثیر الامر فی القدرة علی متعلقه فی زمان وجوده اذ لا دلیل یقتضی استحالته و اما حدیث کون الموضوع مقدما علی المحمول فمحفوظ هاهنا ایضا و لا دور اصلا لان المقدم هو الفعل الذی یوجد بقصد القربة فی الزمان المتأخر بحسب مقام التصور و هذا امر معقول و ان توقف وجوده الخارجی علی سبق الامر نظیر العلل الغائیة للافعال الاختیاریة حیث انها متقدمة تصورا و إن کانت متأخرة تحققا و بعضهم ذهبوا الی ان معنی القربة هو خصوص قصد کون الفعل ذا مصلحة او ذا عنوان

یکون بذاک العنوان مأمورا به او کونه للّه تعالی. ر. ک:

شرح کفایهٔ الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۱۰۴.

[۳۳] (۱)-« برای قصد وجه دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی اینکه مکلف، عمل عبادی را مغیّا کند به غایت آن و مثلا بگوید:« اصلی صلاهٔ الظهر لوجوبه» یا« اصلی صلاهٔ اللیل لاستحبابه» و دیگر، اینکه مکلف، عنوان صفتیت را در عبادت، اخذ نماید و بگوید:« اصلی صلاهٔ واجبهٔ» یا« اصلی صلاهٔ مستحبّهٔ». ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۱۴۹.

[۳۴] (۱)- لازم به تذکر است که بنا به عقیده مصنّف رحمه اللّه اعتبار قصد قربت در متعلّق امر، مستحیل است امّا چنین نیست که مولا اصلا مجاز نباشد و حق نداشته باشد ذکری و صحبتی از قصد قربت بکند بلکه می‌تواند بگوید: قصد قربت در نمازی که معراج مؤمن است دخالت دارد.

[۳۵] (۱)- صفحه ۲۲۷ و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۵۷.

[۳۶] (۲)- طبق یک مبنا که اشارتا بیان کردیم.

[۳۷] (۱)- که مشروحا بیان کردیم.

[۳۸] (۱)- لذا طبق مبنای مذکور گفته شده: کسی که بتواند اجتهاد یا تقلید کند، طریق احتیاط برایش مسدود است.

[۳۹] (۱)- اذ الغفلهٔ مانعهٔ من اتکال الشارع الاقدس علی حکم العقل ح اذ لا حکم للعقل ح فاما ان لا یکون غرض الشارع یتوقف علی ما ذکر او یکون له غرض و لم یعتن هو بفوته و حیث ان الثانی ممتنع فیتعین الاوّل(اقول) یتم هذا فی حق الغافل لا- فی حق الملتفت و لو کان نادرا فاستکشاف عدم الغرض مطلقا غیر ظاهر الا ان یعد ذلک طریقا عرفا الی عدمه و هو کما تری.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۷۸.

[۴۰] (۲)- و هو السید الاجل علم الهدی قدّس سرّه علی ما قیل. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۴۹۲.

[۴۱] (۱)- و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۵۸.

[۴۲] (۱)- عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم وضع عن امتی تسع خصال: الخطاء و النسیان و« ما لا- یعلمون» و ما لا یطیقون و ما اضطروا الیه و ما استکرهوا علیه و الطّیرهٔ و الوسوسهٔ فی التفکر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان أو ید. ر. ک: اصول کافی، باب ما رفع عن الامهٔ ۲/ ۴۶۳.

[۴۳] (۱)- هذا فی الوجوب الغیری، اذ لو کان وجوبه لاجل الغیر فلا محالهٔ یصیر غیریا.

[۴۴] (۲)- هذا فی الوجوب التخییری، فان لم یکن له عدل فالوجوب تعیینی، و الا فهو تخییری، فجعل العدل قید ینفی بالاطلاق.

[۴۵] (۳)- هذا فی الوجوب الکفائی، فان الوجوب فیه مقید بعدم اتیان الغیر بالواجب، و هذا بخلاف ما یقابله من الوجوب العینی فانه ثابت مطلقا سواء اتی به الغیر ام لا و سواء وجب هناک شیء آخر ام لا.] ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۱/ ۴۹۶.

[۴۶] (۱)- فالتعیینی هو وجوب فعل بخصوصه. و التخییری: هو وجوب فعلین او الافعال علی البدل، کما لو ورد ان افطرت فاعتق رقبهٔ او اطعم ستین مسکینا او صم شهرین متتابعین، و یتصور التخییری علی وجوه ذهب الی کل منها فریق ... ر. ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۸۲.

[۴۷] (۱)- نحو قوله تعالی أ« وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا\.»E[المائدهٔ: ۲] بعد قوله تعالی أ« یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ\.»E[المائدهٔ: ۹۵] فان الامر بالاصطیاد، واقع عقیب حرمهٔ الاصطیاد فی حال الاحرام ...

و لا یخفی ان التمثیل بقوله أ« فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ\.»E[التوبهٔ: ۵] الآیهٔ للامر الواقع عقیب الحظر محل تأمل.

قال المحقق السلطان: و المراد من الامر الواقع عقیب الحظر هو الامر المتجدد بعد النهی. لا- الامر الباقی الحاصل قبل النهی الشامل

بعمومه او اطلاقه لما بعد النهی، بحیث یکون نسبهٔ النهی الی ذلک الامر نسبهٔ التخصیص او التقیید فیخرج من محل النزاع، نحو قوله تعالی\:i« فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ\»E فان عموم قوله تعالی i« وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ\»E[النساء: ۸۹] مخصص بحرمهٔ القتل فی الاشهر الحرم بناء علی کون العموم عموما ازمانیا- انتهی. ر. ک: الوصول الی کفایهٔ الاصول ۱/ ۴۶۸.

[۴۸] (۲)- مثال آن در پاورقی صفحه بعد ذکر شده.

[۴۹] (۱)- بعضی از اساتید محترم برای امر عقیب توهم حظر به آیه سی و ششم سوره حج، مثال زده‌اند که: متن فرمایش ایشان را بدون دخل و تصرّف نقل می‌کنیم: و البدن جعلناها لکم من شعائر اللّه لکم فیها خیر فاذکروا اسم اللّه علیها صواف فاذا وجبت جنوبها« فکلوا» منها و اطعموا القانع و المعتر کذلک سخرناها لکم لعلکم تشکرون. شاهد در« فکلوا» می‌باشد که: در زمان جاهلیت خوردن از هدی و قربانی را حرام می‌دانستند و چون توهم حظر، مطرح بوده، صیغه امر« فکلوا» عقیب توهم حظر، واقع شده است. در پایان، توجه شما را به ترجمه آیه از کتاب تفسیر نمونه جلب می‌کنیم:

« و شترهای چاق و فربه را برای شما از شعائر الهی قرار دادیم در آنها برای شما خیر و برکت است نام خدا را(هنگام قربانی کردن آن‌ها) درحالی‌که به صف ایستاده‌اند ببرید هنگامی که پهلوهایشان آرام گرفت(و جان دادند) از گوشت آن‌ها بخورید و مستمندان قانع و فقیران معترض را نیز از آن اطعام کنید این‌گونه ما آن‌ها را مسخرتان ساختیم تا شکر خدا را بجای آورید»- نگارنده.

[۵۰] (۱)- کالعضدی، فانه نفی البعد عن هذا التفصیل، و هو: ان الامر یفید الوجوب ان لم یکن معلقا بزوال علّهٔ عروض النهی، و الرجوع الی ما قبل الحظر من الحکم ان کان معلقا بذلک کما فی قوله تعالی\:i« وَ إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا\»E و قوله تعالی\:i« فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ\»E فان الامر فی الاول علّق علی الاحلال المضاد للإحرام الذی هو علّهٔ عروض النهی عن الصید، فیفید الامر الاباحهٔ التی هی حکم الصید قبل النهی عنه.

و فی الثانی بالانسلاخ الذی هو عبارهٔ عن انقضاء الاشهر الحرم التی هی علّهٔ النهی، فیفید الوجوب الذی کان قبل الحظر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۴۹۷.

[۵۱] (۲)- ... و لا یذهب علیک ان هذا التفصیل انما هو فیما اذا کان الحظر محققا، اما اذا کان توهم الحظر فلا یستقیم هذا التفصیل- فتدبر. ر. ک: الوصول الی کفایهٔ الاصول ۱/ ۴۶۸.

[۵۲] (۳)- یعنی سایر تفاصیل.

[۵۳] (۱)- و علیه فلا تحمل علی الوجوب بناء علی وضعها له الا بناء علی کون حجیهٔ اصالهٔ عدم القرینهٔ من باب التعبد لا من باب حجّیهٔ الظهور. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۸۱.

[۵۴] (۱)- ای المتبادر.

[۵۵] (۲)- به‌زودی بیان خواهیم کرد که مقصود از مرّه و تکرار آیا دفعه و دفعات است یا فرد و افراد؟

[۵۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۷] (۱)- مادّه فعل امر، فعل ماضی، اسم فاعل و سایر مشتقات، مصدر نیست بلکه مصدر هم خودش صیغه خاصی است که دارای ماده و هیئت می‌باشد.

[۵۸] (۱)- اگر گاهی می‌گویند« زید عدل» از باب مسامحه و مجاز است و الا« عدل» و عدالت را نمی‌توان بر زید، حمل نمود.

[۵۹] (۱)- یعنی: فبناء علی ما ذکر- من عدم کون المصدر مادهٔ للمشتقات- یمکن دعوی اعتبار المرهٔ و التکرار فی مادهٔ الصّیغهٔ، لا فی هیئتها کما زعمه صاحب الفصول. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۵۰۲.

[۶۰] (۲)- قال فی الفصول: الحق ان هیئهٔ الامر لا دلالهٔ لها علی مرّهٔ و لا علی تکرار ... الی ان قال: و انما حررنا النزاع فی الهیئهٔ لنص جماعهٔ علیه و لان الاکثر حرر و النزاع فی الصیغهٔ و هی ظاهرهٔ بل صریحهٔ فیها و لانه لا کلام فی ان المادهٔ و هی المصدر المجرد عن

اللام و التنوین لا تدل الا علی الماهیهٔ من حیث هی علی ما حکی السکاکی وفاقهم علیه ... الخ فاشکل علیه المصنّف رحمه اللّه بان الاتفاق علی عدم دلالهٔ المصدر المجرد الا علی الماهیهٔ لا یدل علی کون النزاع فی المقام فی الهیئهٔ لا فی المادهٔ إذ المصدر لیس مادهٔ للمشتقات التی منها صیغهٔ الامر بل هو مشتق مثلها و المادهٔ هی الامر المشترک بینه و بینها حسبما حققه« اقول»: ما فی الفصول یرجع الی امرین: احدهما ان المصدر مادهٔ للمشتقات و ثانیهما ان الاتفاق علی عدم دلالته علی المرهٔ و التکرار یقتضی الاتفاق علی عدم دلالهٔ مادهٔ(افعل) علیه و یکون النزاع فی مدلول الهیئهٔ-- اما الاول فیمکن ان یکون جاریا علی المشهور و اما الثانی فلا غبار علیه لان المصدر اذا لم یدل علی المرهٔ و التکرار دل ذلک علی عدم دلالهٔ مادته علیهما فیصح الاستدلال به علی عدم دلالهٔ مادهٔ« افعل» علیهما فیلزم الاتفاق علی الاول الاتفاق علی الاخیر. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۸۲.

[۶۱] (۱)- و تظهر الثمرهٔ بین الدفعات و الافراد فیما لو قال مثلا اعتق رقبهٔ و قد اعتقنا رقابا متعددهٔ دفعهٔ واحدهٔ فعلی الدفعات لا یجزی و علی الافراد یجزی بل تظهر الثمرهٔ بین الدفعهٔ و الفرد ایضا فی المثال المذکور فعلی القول بالدفعهٔ یقع الجمیع علی صفهٔ المطلوبیهٔ و علی القول بالفرد لا یکون المطلوب الا واحدا منها و الباقی زائد علی المطلوب. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۴۰.

[۶۲] (۲)- ای المرهٔ و التکرار، و صاحب القوانین استظهر المعنی الثانی و هو الفرد و صاحب الفصول المعنی الاول و هو الدفعهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۵۰۶.

[۶۳] (۳)- لعله اشارهٔ الی وجوب حمل کلامهم علی ما ذکر بقرینهٔ دعوی الکوفیین ان الفعل هو الاصل اذ لا یراد منه ان الفعل مادهٔ للمشتقات بالمعنی الحقیقی، ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۸۳.- مقصود از« ما ذکر» در عبارت مزبور، همان است که در پاورقی، نقل کرده‌ایم.

[۶۴] (۱)- المراد بها الوجود الذی لا- یتعاقبه وجود آخر و بعبارهٔ اخری: المراد بالدفعهٔ هو وحدهٔ الایجاد، کعتق عبید او تملیکهم بانشاء واحد فانه لا یصدق علیها المرهٔ بمعنی الفرد و یصدق علیها المرهٔ بمعنی الدفعهٔ. و بین الدفعهٔ و الفرد عموم من وجه، لتصادقهما علی مثل انشاء عتق عبد واحد، فان کلا- من الدفعهٔ و الفرد صادق علیه، و تفارقهما فی عتق عبید بانشاء واحد، فانه یصدق علیها الدفعهٔ، و لا- یصدق علیها الفرد، لکونها افرادا عدیدهٔ، و فی الکلام الممتد المتصل و غیره من التدریجیات، فان المرهٔ بمعنی الفرد الواحد تصدق علیه، بخلاف الدفعهٔ، فانها لا تصدق علیه، لکونه من التدریجیات. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۵۰۵.

[۶۵] (۱)- کلمه« توهم» مبتدا هست و بزودی خبر آن در ادامه عبارت، ذکر خواهد شد.

[۶۶] (۲)- هذا عین کلام الفصول الی قوله:« کما فعلوه».

[۶۷] (۳)- معطوف علی قوله:« لکان الانسب»] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۵۰۷ و ۵۰۶.

[۶۸] (۱)- قول کسانی که می‌گویند صیغه امر نه دلالت بر مرّه می‌کند نه تکرار.

[۶۹] (۱)- یعنی فی نزاع دلالهٔ الصیغهٔ علی المرهٔ و حاصله: ان التعبیر عن المرهٔ بالفرد- مع ان المراد بها وجود الطبیعهٔ و خروج لوازم الوجود عن حیّز المطلوب- انما هو لاجل کون الفرد نفس وجود الطبیعهٔ فی الخارج.

[۷۰] (۲)- غرضه: ابداء الفرق بین الفرد الذی هو بمعنی المرّهٔ فی هذا المبحث، و بین الفرد الذی هو فی قبال الطبیعهٔ فی البحث الآتی. و محصل الفرق بینهما: ان الفرد فی هذا البحث هو الوجود بدون لوازمه و فی المبحث الآتی هو الوجود مع لوازمه، فقوله:« غایهٔ الامر» هو الجواب عن توهم کون نزاع المرهٔ و التکرار بمعنی الفرد و الافراد من تتمهٔ البحث الآتی علی القول بتعلق الامر بالفرد اذ حاصله: مغایرهٔ معنی الفرد فی المسألتین.

[۷۱] (۳)- ای: المطلوب، و لذا لو قصد القربهٔ بلوازم الوجود کان تشریعا محرما.

[۷۲] (۴)- ای: التشخص، فانه ح مقوّم للمطلوب، فیصح قصد القربهٔ به، و لا یکون ذلک تشریعا.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۵۱۲- ۵۰۹.

[۷۳] (۱)- به‌معنای« دفعه و دفعات» و به‌معنای« فرد و افراد.»

[۷۴] (۱)- قائلین به تعلّق امر به طبیعت می‌گویند: خصوصیات فردیه، دخالت ندارد اما قائلین به تعلق امر به فرد، معتقدند تشخصات فردی دخالت دارد.

[۷۵] (۱)- مصنّف رحمه اللّه متعرض فرع مذکور نشده‌اند.

[۷۶] (۱)- او فقط در مقام بیان مطلوبیّت و مشروعیّت مأمور به بوده.

[۷۷] (۲)- یعنی غرض مولا نه متعلّق به بیان شده و نه متعلّق به عدم البیان گشته.

[۷۸] (۳)- نه تنها غرض مولا به بیان، تعلّق نگرفته بلکه به یک معنا غرض او به عدم البیان متعلق شده، مانند متشابهات قرآنی که بنا بر مصالحی، غرض به تشابه و عدم البیان تعلّق گرفته.

[۷۹] (۴)- الف: ای اصالة التعیین و هو الاتیان بالمرة فقط بناء علی انه هو الاصل عند دوران الامر بینه و بین التخییر او اصالة التخییر بناء علی ان التعیین کلفة زائدة لا بیان من الشارع بالنسبة الیها فینفی بالاصل ر. ک:

شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۱۱۰.

ب: ... فیقول المصنف ما حاصله ان الامر ان کان واردا فی مقام البیان فنتمسک لدفع احتمال وجوب ما زاد علی المرة باطلاق الصیغة بمادتها فاذا قال مثلا- اطعم زیدا و احتمل وجوب الاطعام اکثر من مرة فنتمسک لدفعه باطلاق الاطعام فلو وجب علینا اکثر من مرة لکان علیه تقیید الاطعام بمرتین او اکثر(و ان لم یکن الامر واردا فی مقام البیان فنتمسک لدفع احتمال الزائد بالاصل العملی ای بالبراءة) ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۴۳.

[۸۰] (۱)-« الف و لام» در کلمه« الغرض» الف و لام عهد ذکری است یعنی« اذا لم یکن الامتثال علة تامة لحصول الغرض الاقصی»، در غیر این صورت، معنا ندارد که« امتثال»، غرض از امر را حاصل ننماید، چگونه می‌شود که امتثال باشد ولی غرض مولا حاصل نشده باشد.

[۸۱] (۲)- لازم به تذکّر است که ایجاد طبیعت مأمور به در ضمن افراد- دفعة- نوعی از امتثال است یعنی ایجاد دفعی در ضمن افراد متعدّد هم یک نوع امتثال می‌باشد.

[۸۲] (۳)- خواه به‌عنوان اینکه اتیان دوّم، استقلال داشته باشد یا اینکه ضمیمه اوّلی باشد.

[۸۳] (۱)- سوره آل عمران، آیه ۱۳۳.

[۸۴] (۱)- سوره مائده، آیه ۴۸.

[۸۵] (۲)- پاسخ اوّل مصنف، چندان قابل توجه نیست و شاید با جمله« فافهم» اشاره به همین مطلب دارند.

[۸۶] (۱)- سوره نساء، آیه ۵۹.

[۸۷] (۱)- لعله اشارة الی: أن الحمل علی الارشادیة منوط بعدم کون الفور علی تقدیر اعتباره من قیود المأمور به شرعا، اذ یکون ح کالطهارة المعتبرة فی الصلاة من حیث کون دخله شرعیا لا- عقلیا. او اشارة الی: ان کون نفس الاطاعة بحکم العقل لا یستلزم کون کیفیاتها ایضا کذلک، بل تناط عقلیة کیفیة الاطاعة بعدم تصرف الشارع فیها، لان حکم العقل فی کیفیتها تعلیقی لا تنجیزی کاصلها. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۵۲۳.

[۸۸] (۱)- یعنی: و لو بالنسبة الی امره لا امر آخر، کما اذا اتی بالمأمور به بالامر الاضطراری فانه مسقط لهذا الامر بلا اشکال و ان لم یکن مجزیا بالنسبة الی الامر الواقعی الاولی.

[۸۹] (۲)- اذ لو لم یکن مجزیا فی الجملة ایضا لکان لغوا، اذ مرجعه ح الی کون الاتیان بمتعلقه کعدمه، لان المفروض بقاء الامر علی حاله فی صورتی الاتیان و عدمه ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۳.

[۹۰] (۱)- نه به‌معنای« اتیان مأمور به به خاطر حسن آن» یا« به انگیزه اینکه مأمور به دارای مصلحت هست» و یا« به خاطر اینکه عمل عبادی، اضافه و ارتباط به خداوند متعال دارد و موجب خوشنودی او می‌شود.»

[۹۱] (۲)- زیرا مأمور به، تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد و چیزهائی که تأخّر از حکم دارد- از جمله، قصد قربت- مستحیل است که در مأمور به و موضوع، اخذ شود.

[۹۲] (۱)- بدیهی است که در توصّلیّات قصد قربت، معتبر نیست ولی چنانچه مکلّف آن‌ها را با قصد قربت، اتیان نماید مأجور است.

[۹۳] (۲)- مجددا متذکّر می‌شویم که برای قصد وجه، دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی اینکه مکلّف، عمل عبادی را مغیّا به غایب آن بکند مثلا بگوید« اصلی صلاهٔ الظهر لوجوبه» و دیگر اینکه عنوان صفتیت را در مأمور به اخذ نموده و بگوید« اصلی صلاهٔ واجبهٔ»- و به همین طریق در مستحبات.

[۹۴] (۱)- الحکم و قسّموه بتقسیمات ... الثالث تقسیمه الی الواقعی الاولی و الواقعی الثانوی و الظاهری.

فالاول هو الحکم المجعول علی الافعال و الذوات بعناوینها الاولیهٔ الخالیهٔ عن قید طرو العنوان الثانوی و قید الشک فی حکمه الواقعی کالوجوب المترتب علی صلاهٔ الصبح و الحرمهٔ المترتبهٔ علی شرب الخمر.

ر. ک: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.

[۹۵] (۱)- ... و الثانی: هو الحکم المرتب علی الموضوع المتصف بوصف الاضطرار و الاکراه و نحوهما من العناوین الثانویهٔ غیر عنوان مشکوک الحکم فاذا کان صوم شهر رمضان ضرریا او حرجیا علی احد او کره علی الافطار کان جواز الافطار او حرمهٔ الامساک حکما واقعیا ثانویا و الموضوع المعنون بتلک العناوین موضوعا ثانویا و کذا ... ر. ک: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.

[۹۶] (۲)- سوره نساء، آیه ۴۳.

[۹۷] (۳)- و الثالث ای الحکم الظاهری هو الحکم المجعول عند الجهل بالواقع و الشک فیه کالحکم المستفاد من ادلهٔ اعتبار الامارات و ادلهٔ الاصول العملیهٔ، فاذا اخبر العادل بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ او حرمهٔ العصیر و حکم الشارع بتصدیقه فان قلنا فیه بالسببیهٔ و ان مرجع وجوب التصدیق الی جعل الوجوب التکلیفی للصلاهٔ و الحرمهٔ التکلیفیهٔ للعصیر کان المجعول حکما تکلیفیا ظاهریا لکونه مجعولا لدی الجهل بالواقع.

و ان قلنا فیه بالطریقیهٔ و ان مفاد دلیل الاعتبار جعل الحجیهٔ او الطریقیهٔ لقول العادل کان ذلک حکما وضعیا ظاهریا. ر. ک: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.

[۹۸] (۱)- یعنی در مأمور به به امر ظاهری و اضطراری.

[۹۹] (۲)- ای فی اقتضاء اتیان المأمور به الاضطراری و الظاهری للاجزاء ...

[۱۰۰] (۳)- ای: النزاع فی الاجزاء بالاضافهٔ الی امر المأمور به الواقعی.

[۱۰۱] (۴)- ای: فی الکبری، و هذا اشارهٔ الی عدم کون النزاع فی الکبری مهمّا بعد استقلال العقل باجزاء الاتیان بمتعلق کل امر بالنسبهٔ الی ذلک الامر.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۲- ۱۱- ۱۰.

[۱۰۲] (۵) در مأمور به به امر ظاهری- و مأمور به به امر اضطراری.

[۱۰۳] (۱)- و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.

[۱۰۴] (۲)- و هو القاضی عبد الجبار، راجع المعتمد ۱/ ۹۰. ر. ک: کفایهٔ الاصول طبع مؤسسهٔ آل البیت، ۸۲.

[۱۰۵] (۳)- و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.

[۱۰۶] (۱)- یمکن ان یکون اشارهٔ الی ان النزاع فی مثل هذه الصغری لیس نزاعا فی المسألهٔ الاصولیهٔ لان شأن المسائل الاصولیهٔ

تنقیح الکبریات و اما الصغریات فوظیفة الفقیه لذا لم یتعرض فی هذا المبحث لصغریات الافعال الاضطراریة و الظاهریة تفصیلا فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۹۳.

[۱۰۷] (۱)- و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.

[۱۰۸] (۱)- معطوف علی قوله:- بنفسها- یعنی ان النزاع هناک فی دلالة الصیغة بنفسها او بقرینة عامة او خاصة، فعلی التقدیرین یکون محط النزاع الصیغة، لا غیرها، و لذا جعلوه من مباحث الصیغة، و من هنا یظهر ضعف احتمال عطفه علی- دلالة الصیغة- کما لا یخفی. ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۱۴.

[۱۰۹] (۲)- لم یکن الکلام فی بحث المرّة و التکرار الا فی دلالة نفس الصیغة علی المرة او التکرار او بهیئتها او بمجموع هیئتها و مادتها علی الخلاف المتقدم بین الفصول و المصنف لا فی دلالتها بمعونة دلیل آخر نعم فی الفور و التراخی کانت الدلالة بمعونة دلیل آخر عند من استدل علی الفور بآیتی المسارعة و الاستباق دون بحث المرة و التکرار و کأن المصنف قد اشتبه البحثین احدهما بالآخر و العهد بهما قریب.

ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۵۹.

[۱۱۰] (۱)- یا عدم تبعیّت.

[۱۱۱] (۱)- یعنی: هیئت افعل.

[۱۱۲] (۱)- مأمور به به امر واقعی اوّلی نسبت به امر خودش، مأمور به به امر اضطراری نسبت به امر خودش و کذا در مأمور به به امر ظاهری.

[۱۱۳] (۲)- و کذا اتیان مأمور به به امر ظاهری.

[۱۱۴] (۱)- و شاید وجه بیان مصنف، این باشد که: امتثال اول، کامل بود و لذا چگونه می‌شود چیزی که تمام الامتثال است، بعض الامتثال قرار گیرد کأنّ چیزی که بر یک حقیقتی واقع شد، نمی‌تواند تغییر حالت و صفت پیدا کند امّا در تبدیل امتثال، چنین اشکالی وجود ندارد زیرا وقتی عبد، ظرف اوّل را برداشت و از اختیار مولا خارج کرد، این دیگر عنوان امتثال نمی‌تواند داشته باشد لذا با آوردن ظرف دوم، عنوان امتثال تحقق پیدا می‌کند.

[۱۱۵] (۱)- ... و لعل التعبیر بالتأیید، لاحتمال کون مورد الروایات المشار الیها من صغریات تعدد المطلوب فیکون الغرض القائم بالجماعة مطلوبا آخر غیر مطلوبیة نفس طبیعة الصلاة فباب الصلاة المعادة ح اجنبی عن المقام، و هو تبدیل الامتثال الذی مورده وحدة المطلوب و الامر. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۲۱.

[۱۱۶] (۲)- کروایة ابی بصیر قلت لابی عبد اللّه علیه السّلام: اصلی ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة و قد صلیت فقال علیه السّلام صل معهم یختار اللّه احبهما الیه، و روایة هشام عنه علیه السّلام: فی الرجل یصلی الصلاة وحده ثم یجد جماعة قال علیه السّلام یصلی معهم و یجعلها الفریضة إن شاء الله، و نحوها روایة حفص، و فی مرسلة الصدوق: یحسب له افضلهما و اتمهما. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۹۶.

[۱۱۷] (*)- لا یخفی الاستغناء عنه بل اخلاله، لان معناه ح: ان الاتیان بالمأمور به الاضطراری هل یجزی عن الاتیان بالمأمور به الواقعی الاولی ثانیا ام لا، فالنزاع علی هذا انما هو فی اجزائه عن الوجود الثانی للمأمور به الواقعی، لا وجوده الاول، مع ان النزاع کله فی الوجود الاول، فینبغی أن تکون العبارة هکذا:- هل یجزی الاتیان بالمأمور به بالامر الاضطراری عن الاتیان بالمأمور به الواقعی الاولی اعادة فی الوقت، و قضاء فی خارجه ام لا؟ و الحاصل: ان عبارة المتن توهم کون مصب النزاع هو الإجزاء عن الوجود الثانی للمأمور به الواقعی الاولی و عدمه و من المعلوم عدم کونه کذلک.

[۱۱۸] (۱)- قید لقوله:- عن الاتیان- ...]. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۲۸.

[۱۱۹] (۱)- بدیهی است که صلات مع التیمّم یک مثال برای محل بحث هست و امثله دیگری هم می‌توان ذکر کرد از جمله: کسی که قدرت نـدارد نمازش را قائما بخوانـد، وظیفه او خواندن نماز جالسا می‌باشد که مثال مذکور هم یکی از مصادیق مأمور به به امر اضطراری هست.

[۱۲۰] (۱)- بـدیهی است که بحث مـا در مقـام اولّ، این است که: اتیـان مأمور به به امر اضـطراری، مکفی از مأمور به به امر واقعی اولی هست یا نه و صـلات مع التیمم و همچنین صـلات مع الوضوء فقط مثالی برای مأمور به به امر اضطراری و مأمور به به امر واقعی اولی هستند لذا برای سهولت امر مرتّبا، آن دو مثال را تکرار می‌کنیم.

[۱۲۱] (۱)- الف: لازم نیست که مصلحت« بدار»، اهم باشد، همین‌قدر که مصلحت باقی‌مانده را تدارک کند، کفایت می‌نماید.

ب: لعله اشـارة الی: انه مجرد فرض فی مقـام الثبوت، اذ لم نظفر فی مقام الاثبات بما یـدل علی اشـتمال البـدار فی شـیء من الا بـدال الاضطراریة علی مصلحة تکون اهم من المقدار الفائت من مصلحة المأمور به الواقعی الاولی. ر. ک منتهی الدرایة ۲/ ۳۱.

[۱۲۲] (۱)- ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۹۹.

[۱۲۳] (۱)- در وقت یا مطلقا، یعنی مکلّف در خارج از وقت هم می‌تواند به‌وسیله« قضا» مصلحت باقی‌مانده را جبران نماید.

[۱۲۴] (۱)- هـذا الاسـتحباب بنحو الکلیـة غیر ظاهر الوجه الا ان یسـتند فیه الی مثل آیتی المسارعة و الاسـتباق فتأمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۹۹.

[۱۲۵] (۲)- در مأمور به به امر اضطراری.

[۱۲۶] (۱)- البته در هریک از موارد باید به ادله مربوط به آنها مراجعه کرد.

[۱۲۷] (۲)- سوره نساء، آیه ۴۳.

[۱۲۸] (۳)- وسائل الشیعة، ج ۲، باب ۲۳ از ابواب تیمّم، حدیث ۵.

[۱۲۹] (۴)- وسائل الشیعة، ج ۲، باب ۲۳ از ابواب تیمّم، حدیث ۴.

[۱۳۰] (۵)-[الف: اگر اطلاق را بپذیرید و در آن مناقشه نکنید.

ب: و المراد من الاطلاق هاهنا هو الاطلاق المقامی لا اللفظی بمعنی ان المولی اذا کان فی مقام بیان وظیفـة المضـطر اعنی فاقـد الماء ... ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۶۵].

[۱۳۱] (۶)- ان التیمم احد الطّهورین- التراب احد الطّهورین.

[۱۳۲] (۱)- لان القضاء تابع للاداء و لا عکس فاذا جاز ترک الاعادة فی الوقت جاز ترک القضاء بطریق اولی.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۰۲.

[۱۳۳] (۱)- اگر« بالفرض» باشد، عبارت، جالب‌تر است.

[۱۳۴] (۲)- لم نفهم وجه الاولویـة. و التحقیق: انه ان کـان تابعا للاداء فحاله کحال الاداء فی جمیع ما تقـدم، لکونه مـدلولا بالـدلیل الـدال علیه، فیجری فیه الوجوه المتقدمـة غیر توهم الاشـتغال، و ان کان بامر جدیـد فلا بـد من ملاحظة دلیله ... ر. ک: کفایة الاصول محشی ۱/ ۱۳۱.

[۱۳۵] (۱)- یقع الکلام فی هذا المقام الثانی ایضا من ناحیتین« الاولی» انه اذا قام الامر الظاهری من اصل او امارة علی تحقق شرط او جزء فی الواجب ثم انکشف الخلاف و ان الشـرط او الجزء لم یکن متحققا واقعا فهل یجزی العمل الفاقد للشرط او الجزء عن المأمور به الواقعی اعـادة او قضاء ام لا« الثانیـة» انه اذا قام الامر الظاهری من اصل او امارة علی اثبات واجب ثم انکشف الخلاف و ان الواجب کـان امرا آخر غیر مـا قـام علیه الاصـل او الامـارة فهل یجزی المأتیّ به عن المأمور به الواقعی ام لا« و قـد اشار المصـنّف» الی الناحیة الثانیـة بقوله الآتی« و امّا ما یجری فی اثبات اصل التکلیف ... الخ» و کیف کان حاصل ما للمصـنف من التحقیق فی هذه الناحیة ... ر.

ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۶۸.

[۱۳۶] (۲)- بحث مفصّل فعلی در مورد اصول و اماراتی است که: در حدود اجزاء و شرائط تکلیف- متعلق تکلیف- جاری می‌شود لکن در پایان« المقام الثانی» درباره اصول و اماراتی که در اثبات اصل تکلیف جاری می‌شوند، بحث خواهیم کرد.

[۱۳۷] (۱)- اصول عملیّه به چهار اصل مهمّ و معروف- برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر- منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از این‌ها است و اصول عملیّه دیگری هم مانند قاعده طهارت داریم.

[۱۳۸] (۲)- مصنّف در مورد استصحاب چنین فرموده‌اند:« فی وجه قوی» که به‌زودی نکته‌اش را بیان خواهیم کرد.

[۱۳۹] (۳)- امّا اگر بیّنه، قائم شد که لباسش طاهر است و در آن نماز خواند ولی بعدا کشف خلاف شد که آن لباس پاک نبوده باید نمازش را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نماید.

[۱۴۰] (۱)- فرض کنید« طهور» شامل طهارت بدن و لباس هم می‌شود.

[۱۴۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۴۲] (۱)- الظاهر انه اشارة الی الخلاف الآتی فی محله من کون الاستصحاب امارة او اصلا کما اشرنا قبلا و ان الاقوی بنظره کما فی نظر غیره هو کونه اصلا لا- امارة علی خلاف نظر القدماء و یحتمل ان یکون اشارة الی الخلاف فیه من ناحیة اخری و هی کون المجعول فی مورده هل هو الحکم الظاهری کما سیأتی ای الحکم المماثل للمستصحب فیما قام علی الحکم او المماثل لآثار المستصحب فیما قام علی موضوع ذی حکم او ان المجعول فی مورده هو مجرد تنجیز الواقع عند الاصابة و عذریته عند الخطأ کما قیل فی الطرق و الامارات ایضا دون الحکم الظاهری. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۷۱.

[۱۴۳] (۲)- همان‌طور که اخیرا اشاره کردیم بحث بسیار مفصّل فعلی درباره اصول و اماراتی است که در متعلّق تکلیف جاری می‌شود لکن در پایان همین بحث درباره اصول و اماراتی که در اثبات اصل تکلیف جاری می‌شوند، بحث خواهیم کرد.

[۱۴۴] (۱)- که دلالت بر حجّیت خبر واحد- در احکام- می‌کند.

[۱۴۵] (۲)- فرض کنید عنوان« طهور» شامل طهارت بدن و لباس هم می‌شود.

[۱۴۶] (۱)- ای: عدم الاجزاء فیما کان الامر الظاهری بلسان انه ما هو الشرط واقعا. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۷۶.

[۱۴۷] (۲)- ای مع کونه فاقدا.

[۱۴۸] (۳)- ای للشرط او الشطر.

[۱۴۹] (۴)- ... فاختلفوا فی ان الامارة هل هی حجة مجعولة علی نحو« الطریقیة» او انها حجة مجعولة علی نحو« السببیة» ای انها طریق او سبب. و المقصود من کونها« طریقا»: انها مجعولة لتکون موصلة فقط الی الواقع للکشف عنه، فان اصابته فانه یکون منجزا بها و هی منجزة له و ان اخطأته فانها ح تکون صرف معذر للمکلف فی مخالفة الواقع. و المقصود من کونها« سببا»: انها تکون سببا لحدوث مصلحة فی مؤداها تقاوم تفویت مصلحة الاحکام الواقعیة علی تقدیر الخطأ فینشئ الشارع حکما ظاهریا علی طبق ما ادّت الیه الامارة« و الحق انها مأخوذة علی نحو الطریقیّة». ر. ک: اصول الفقه- مرحوم مظفر- ۳/ ۳۹.

[۱۵۰] (۵)- مثل اینکه کسی درصدد بوده شما را به منزل دوستتان راهنمائی کند امّا نتوانسته و اشتباه کرده، آیا اثری برآن هدایت و راهنمائی مترتّب است؟

[۱۵۱] (۱)- مثل اینکه نماز شما با طهارت واقعی اتیان شده.

[۱۵۲] (۲)- خواندن نماز به استناد طهارتی که با بیّنه ثابت شده.

[۱۵۳] (۱)- عمل واجد جزء و شرط.

[۱۵۴] (۲\)-i« ... فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً\ ...»*E.

[۱۵۵] (۳)-« التراب احد الطهورين.»

[۱۵۶] (۴)- که قائل به عدم اجزاء شدیم.

[۱۵۷] (۵)- که باید قائل به اجزاء شد.

[۱۵۸] (۱ و ۲)- به نحوی که مشروحا همراه با مثال توضیح دادیم.

[۱۵۹] (۱ و ۲)- به نحوی که مشروحا همراه با مثال توضیح دادیم.

[۱۶۰] (۳)- بحث فعلی راجع به« ادا» می‌باشد.

[۱۶۱] (۴)- مثلا مشخص شد که آن دو شاهد، عادل نبوده‌اند.

[۱۶۲] (۱)- بیّنه بر طهارت یا حلّیّت لباس مصلّی، قائم شده.

[۱۶۳] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۵/ ۴۳۴.

[۱۶۴] (۱)- یعنی کسی که نمازش را با تیمّم خوانده ولی بعدا- در وقت- واجد الماء شده بود، گفتیم لزومی ندارد که نمازش را مع الوضوء، اعاده کند.

[۱۶۵] (۲)- برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به: الموضع الثانی ... المقام الاوّل ...« و الا فالاصل هو يقتضى البراءة من الايجاب و الاعادة.»

[۱۶۶] (۳)- نه طریقیّت و کاشفیّت.

[۱۶۷] (۱)- ای بسبب کشف الخلاف.

[۱۶۸] (۲)- بحث فعلی، راجع به قضا هست.

[۱۶۹] (۱)- فان عدم الاتيان فى تمام الوقت يلازمه عدم امكان التدارك فى الوقت فيثبت المعنى الكنائى للفوت« أقول»: موضوع القضاء لا يختص بالفوت بل المذكور فى جملة من نصوصه نسيان الفريضة أو النوم عنها أو نحو ذلك مما يفهم منه كون الموضوع تركها فى تمام الوقت فلو جرت اصالة عدم الاتيان فى نفسها كفت فى وجوب القضاء فراجع. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۲۱۲.

[۱۷۰] (۲)- اى و ان كان تابعا للاداء أو قلنا بان الفوت عبارة عن عدم الاتيان أو ان المثبت حجة كان القضاء واجبا ... ر. ك: كفاية الاصول محشّى به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۳۵.

[۱۷۱] (۳)- لعله اشارة الى: عدم كفاية مجرد كون القضاء بالفرض الاوّل فى وجوب القضاء بل لا بد من احراز الفوت و ح فان كان الفوت امرا عدميا أمكن إحرازه بالاصل، كما عرفت آنفا، فلا يجب القضاء. و ان كان وجوديا فاحرازه بالاصل مبنى على حجية الاصل المثبت و حيث لا نقول بها فلا يجب القضاء ايضا. ر. ك: منتهى الدّراية ۲/ ۸۵.

[۱۷۲] (۱)- اى ما ذكرناه كان راجعا الى الاوامر الظاهرية المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت اصل التكليف. ر. ك: منتهى الدّراية ۲/ ۸۶.

[۱۷۳] (۱)- علّت عدم اجزا، بنا بر طریقیت واضح است.

[۱۷۴] (۲)- یا با جریان اصل عملی.

[۱۷۵] (۱)- الغرض من عقد هذا التذنيب: دفع توهم التلازم فى الاجزاء بين الأوامر الظاهرية الشرعية الثابتة بالامارات و الاصول، و بين الامر الظاهرى العقلى الثابت بالعلم، و حاصله: ان الاجزاء فى الاوامر الظاهرية الشرعية على القول به لا يلازم الاجزاء فى الامر الظاهرى العقلى مع انكشاف الخلاف، ضرورة ان منشأ توهم الاجزاء هو الامر الشرعى و ذلك مفقود فى موارد القطع اذ ليس فيها الّا العذر العقلى فى ترك الواقع ما دام قاطعا و بعد ارتفاع القطع يرتفع العذر فتجب الاعادة او القضاء لعدم الاتيان بنفس المأمور به الواقعى و لا بما جعله الشارع بمنزلته، فلا وجه للاجزاء. ر. ك: منتهى الدّراية ۲/ ۸۸.

[۱۷۶] (۲)- اگر مقلّدی یقین به حکمی پیدا کرد که برخلاف فتوای مرجع تقلیدش هم هست باید طبق آن عمل نماید- البته نسبت به احکام لزومی نه استحبابی و ...-

[۱۷۷] (۱)- حتی در غیر از حال قطع.

[۱۷۸] (۲)- ...« اقول» بل اذا لم یکن ما قطع بکونه واجبا مشتملا علی شیء من المصلحهٔ اصلا و لکن لم یمکن مع الاتیان به استیفاء المصلحهٔ من الواقع اصلا ففی هذه الصورهٔ ایضا لا- مجال لامتثال الامر الواقعی و علیه فالحکم المذکور مما لا یختص بالصورتین المذکورتین فقط بل ثابت فی صور ثلاث. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۷۹.

[۱۷۹] (۱)- بنا بر اینکه حجیّت امارات از باب سببیّت باشد نه کاشفیّت.

[۱۸۰] (۲)- یعنی همان دو فرضی را که در مورد قطع، تصوّر کردیم.

[۱۸۱] (۳)- بلکه ۴ فرض.

[۱۸۲] (۱)- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۱۸۳] (۲)- اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام.

[۱۸۴] (۳)- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۱۸۵] (۴)- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۱۵۴.

[۱۸۶] (۱)- دفع لما یفهم من ظاهر الرسالهٔ[فرائد الاصول: ۲۹/ سطر ۵- ۸] تبعا لما نقله عن تمهید القواعد[القواعد: ۴۶/ سطر ۲۱- ۲۳، فراجع من ان الاجزاء لازم مساو للتصویب الباطل و عدمه لازم مساو للتخطئهٔ و بیانه: ان التصویب علی اقسام:« منها» ان لا یکون حکم واقعی اصلا بحسب العناوین الاولیهٔ للافعال بل الحکم الواقعی هو المجعول علی طبق مؤدیات الطرق. و« منها»: ان یتعدد الحکم الواقعی من الاول بحسب تعدد الطرق، بحیث یکون کلّ واحد مؤدیا الی واحد منها و« منها»: ان یکون المجعول فی کل واقعهٔ واحدا الّا انه اذا قام الطریق اضمحل الحکم المذکور و صار المجعول فی حق ذی الطریق مؤداه. و« منها»: ان یکون هنا حکم واقعی مشترک بین الکل و قد جعلت مؤدیات الطرق احکاما ظاهریهٔ مطلقهٔ او فی صورهٔ المخالفهٔ فقط، غایهٔ الامر انه حیث لا یمکن اجتماع حکمین فعلیین فی موضوع واحد، فلا- جرم یبقی الواقع انشائیا صرفا او فعلیا تعلیقیا، و الفعلی الحتمی هو مؤدّی الامارهٔ و لا بأس باجتماعهما کذلک کما سیأتی فی جعل الامارات و الباطل من التصویب ما کان مستلزما لعدم الاشتراک فی الحکم الواقعی کما فی غیر الاخیر من الصور المذکورهٔ او غیرها و امّا هو فلا دلیل علی بطلانه لا شرعا، من الاجماع و الاخبار لانّ غایهٔ مدلولهما لزوم اشتراک الکل فی الحکم الواقعی، و هو محفوظ فیه و لا عقلا، لعدم لزوم محال منه، من الدور، او الخلف او غیرهما کما بیّن فی محله بل ظاهر ما نسب الی المشهور من ان ظنیّهٔ الطریق لا تنافی قطیعهٔ الحکم- هو الالتزام به.

اذا عرفت ذلک فاعلم: ان القول بالاجزاء علی ما عرفت تفصیله فی موردین: فیما جعل فیه حکم ظاهری و فیما لا یمکن استیفاء الفائت، جعل حکم ام لا« فظهر انّ الاجزاء لیس لازما مساویا للتصویب الباطل بل لمطلق التصویب ایضا». ر. ک: کفایهٔ الاصول محشّی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۳۷.

[۱۸۷] (۱)- در همان مواردی که تفصیلش را بیان کردیم.

[۱۸۸] (۲)-« فی هذا البیان نظر لان التصویب المجمع علی بطلانه هو تعدد حکم اللّه علی حسب تعدد آراء المجتهدین و معقده اجماع الامهٔ علی ان حکم اللّه واحد و بیان المصنف انما هو شامل لتصویب المحال.

کذا قرر الاستاد الشارح دام ظله فی اثناء البحث-« محی الدین المامقانی». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۲۱.

[۱۸۹] (۱)- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: ایضاح الکفایة ۴/ ۴۹.

[۱۹۰] (۲)- به همان تفصیلی که بیان شد.

[۱۹۱] (۳)- کما اینکه در مواردی که قائل به عدم اجزاء شدیم، آن حکم واقعی لوح محفوظی، ثابت است، در مواردی هم که قائل به اجزاء هستیم، آن حکم واقعی تحقق دارد.

[۱۹۲] (۱)- که شرحش گذشت.

[۱۹۳] (۲)- در فرض مذکور، بحث اجزا مطرح نمی‌شود زیرا بحث اجزا و عدم اجزاء، مربوط به جائی است که کشف خلاف شود.

[۱۹۴] (۱)- ای فی الامارات و المراد بالمرتبة هی الانشائیة، و من المعلوم: ان وجود الحکم الانشائی المشترک بین العالم و الجاهل فی موارد الامارات و الاصول یضاد التصویب الذی هو خلوّ الواقعة عن الحکم و انحصار الحکم فیها فی مؤدی الامارة او الاصل. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۹۵.

[۱۹۵] (۱)- موضوع مباحث فقهی فعل مکلّف و محمولش یکی از احکام خمسه هست.

[۱۹۶] (۱)- وجه کونه ظاهرا فیه لا صریحا: انه یحتمل ان یکون ذکره فی مباحث الالفاظ من باب الاستطراد و ان یکون الاستدلال المذکور جزء للدلیل لا تمامه اذ المنکر لا بد ان یثبت عدم مطلق الملازمة کان منشأ للدلالة اللفظیّة أو لا. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۳۹.

[۱۹۷] (۱)- نه لا بشرط است و نه بشرط شیء.

[۱۹۸] (۱)- که بشرط لا هست.

[۱۹۹] (۲)- که لا بشرط هست.

[۲۰۰] (۱)- در امر دوّم.

[۲۰۱] (۲)- مقدّمات داخلیّه.

[۲۰۲] (۱)- بدیهی است که اگر کسی بگوید اجزای داخلیّه، دارای عنوان مقدمیّت نیستند، قهرا بحث از آن اجزا هم داخل در نزاع مقدمه واجب نیست.

[۲۰۳] (۲)- که وجوب نفسی را برای صلات، ثابت کرده، شامل اجزا هم می‌شود.

[۲۰۴] (۱)- معنای تعلیلیّت، این است که واسطه در ثبوت هست و نفس واسطه، اثر و حکمی ندارد فقط واسطه می‌شود تا اینکه حکم را برای ذی الواسطه و معنون، ثابت کند.

[۲۰۵] (۱)- وجهه: انه لا یکون فیه- ایضا- ملاک الوجوب الغیری، حیث لا وجود له غیر وجوده فی ضمن الکلّ یتوقف علی وجوده و بدونه لا وجه لکونه مقدمة کی یجب بوجوبه اصلا کما لا یخفی.« و بالجملة»: لا یکاد یجری تعدد الاعتبار الموجب للمغایرة بین الاجزاء و الکلّ فی هذا الباب و حصول ملاک الوجوب الغیری المترشح من وجوب ذی المقدمة علیها، لو قیل بوجوبها، فافهم. منه قدّس سرّه. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۱/ ۱۴۱.

[۲۰۶] (۱)- کان التقسیم المتقدم باعتبار انحاء الدخل، و کیفیة تأثیر المقدمة من کونها علة، او جزء لها او شرطا لتأثیرها، کما ان هذا التقسیم یکون باعتبار الحاکم بالاناطة و المقدمیة کما اشرنا الیه فی التعلیقة. ر. ک:

منتهی الدرایة ۲/ ۱۲۲.

[۲۰۷] (۲)- کان اللازم علی المصنف ذکر اقسام المقدمة الخارجیّة و لو بنحو الاختصار فانه مما لا تخلو عن فائدة و علی کل حال انها علی اقسام منها« المقتضی» و یقال له السبب و هو المؤثر فی المقتضی بالفتح کالنار فی الاحراق و منها« الشرط» و هو الدخیل فی تأثیر المقتضی فی المقتضی کالمحاذاة للاحراق فان النار ما لم تکن محاذیة لشیء لم تحرقه و منها« عدم المانع» ای عدم ما یمنع عن

تأثير المقتضى فى المقتضى كعدم الرطوبة للاحراق فان الرطوبة مانعة عن تأثير النار فيه فعدمها يكون من مقدمات وجوده اعنى وجود الاحراق و منها« المعد» و هو الّذى يوجب الاعداد و التهيؤ من دون ان يكون له تأثير فى المقتضى بالفتح و لا فى تأثير المقتضى فى المقتضى بالفتح و ذلك كاحضار الحطب و احضار ما يقدح به النار و حفر الحفيرة و اشباه ذلك للاحراق او كالزاد و الراحلة و تحصيل الرفقة و السير معهم فى الطريق و اشباه ذلك للحج و بالجملة كل امر توقف عليه وجود الشيء فى الخارج من دون ان يكون له تأثير فيه و لا فى تأثير المقتضى فيه فهو المعد و منها« العلّة التامّة» و هى مجموع المقتضى و الشرط و عدم المانع و المعد فاذا اجتمع الجميع حصل المقتضى بالفتح قهرا بلا فصل زمانى و ان كان يتأخر المعلول عن العلة رتبة هذه تمام اقسام المقدّمة الخارجية فاضبطها و اغتنم. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۲۸۷.

[۲۰۸] (۱)- لا يخفى ان ما اخذه الشارع شرطا و قيدا لشيء و ان كان يستحيل عقلا وجوده بدونه لاستحالة المشروط و المقيد بدون شرطه و قيده كما ذكر المصنف و لكن مع ذلك لا يكون مرجع الشرعية الى العقلية و ذلك لما اشير آنفا من ان العقلية هى ما ادرك العقل بنفسه توقف ذى المقدمة عليه من دون حاجة الى بيان الشارع له و هو مفقود فيما اخذه الشارع شرطا و قيدا و ان حكم العقل بعد ما اخذه الشارع شرطا و قيدا باستحالة وجود المشروط بدونه. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۲۸۸.

[۲۰۹] (۲)- كالمقدمات الخارجية المذكورة سابقا من الشرط و المعد و نحو ذلك. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۱۲۵.

[۲۱۰] (۳)- ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۲۸۸.

[۲۱۱] (۱)- ... كامكان الوعظ و التدريس بغير المنبر مع جريان العادة على إلقائهما على المنبر. ر. ك: منتهى الدراية ۲/ ۱۲۵.

[۲۱۲] (۱)- البتّه مقدّميّت طهارت را شارع، بيان كرده است.

[۲۱۳] (۲)- لعله اشارة الى: منع رجوع المقدمة العادية الى العقلية، لان المناط فى المقدمة هو كون التوقف عقليا، و مع فرض امكان الطيران عقلا- كما نبه عليه بقوله:- و ان كان طيرانه ممكنا ذاتا- لا- يكون توقف الصعود على نصب السلم عقليا، بل عاديا. ر. ك: منتهى الدراية ۲/ ۱۲۷.

[۲۱۴] (۱)-« و الواجب لا يكون الا الصحيح و ان كان المسمى اعم. منه دام ظله» ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۱۲۶.

[۲۱۵] (۱)- كه گفتيم قدر مسلّم از نزاع در باب مقدّمه واجب، همان مقدمات وجوديّه هست.

[۲۱۶] (۲)- اسامى عبادات براى اعمّ از صحيح و فاسد، وضع شده باشند.

[۲۱۷] (۱)- فالاول كالوضوء للصلاة و غسل الجنابة كذلك للصوم و الثانى كالرضاء و طيب النفس للمتعاقدين المقارن للعقد و الثالثة كالاغسال الليلية المعتبرة فى صحة صوم المستحاضة عند بعض و كالاجازة من المالك الحاصلة بعد عقد الفضولى عند من يرى صحته و مما يجب ان يعلم ان هذا التقسيم انما هو بالنسبة الى المقدمة الخارجية التى قد عرفت انها امور خارجة عن حقيقة المطلوب موقوف هو عليها و الامور الخارجة المذكورة اما مانع عنه او معد او علة موجبة او شرط لان حصول ذلك الشيء اما موقوف على عدمه فقط و هو المانع او على وجوده فقط و هو اما العلة الموجبة ان كان وجوده جميع ما يتوقف عليه و اما الشرط ان لم يكن كذلك او على وجوده ثم عدمه و هو المعد فاحفظ ذلك و لا تكن من المخلطين كى ينفعك فى كثير من المقامات. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۱۲۶.

[۲۱۸] (۲)- لزومى ندارد كه علّت، متقدم بر معلول باشد بلكه علّت بايد تقارن وجودى با معلول داشته باشد البتّه بديهى است كه علّت، تقدّم رتبى بر معلول دارد.

[۲۱۹] (۱)- بناء علی کون المقدمهٔ نفس الوضوء و الغسل لا الطهارهٔ المسببهٔ عنهما و الا فیخرجان عن المقدمهٔ المتقدمهٔ الی المقارنهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۳۰.

[۲۲۰] (۲)- الغسل للعشاءین.

[۲۲۱] (۱)- اگر علّت تامّه باقی بماند بحث و مشکلی نداریم.

[۲۲۲] (۱)- ... و التقیید بالغالب لاخراج الجزء الاخیر من القبول لما عرفت من مقارنته للأثر. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۳۲.

[۲۲۳] (۲)- حتّی در کلمه« اشتریت» هم اشکال، وارد است زیرا وقتی متکلّم،« تاء» مضموم« اشتریت» را ادا کرد، اجزای اوّلیّه« اشتریت» موجود و منقضی شده پس چگونه می‌تواند در ملکیّت، تأثیر کند.

[۲۲۴] (۱)- مثلا- در باب بیع فضولی، اجازه مالک، بنا بر کاشفیت، مقدّمه صحّت است. و سایر امثله را هم به زودی بیان خواهیم کرد.

[۲۲۵] (۲)- اشکال: مقدّمه حکم، خارج از نزاع در باب مقدّمه واجب هست چرا بحث از آن را مطرح کردید.

جواب: بحث فعلی ما در تصویر مقدّمیّت شرط متقدّم و متأخّر هست به عبارت دیگر: بحث در تصویر مقدّمیّت است که چگونه یک شیء متقدّم یا متأخّر، مقدّمیت پیدا می‌کند امّا اینکه کدام قسم از آنها داخل در نزاع مقدّمه واجب هست، بعدا بحث از آن، مطرح می‌شود.

[۲۲۶] (۳)- در حقیقت شش قسم مطرح است که می‌توان آنها را به سه قسم برگرداند.

[۲۲۷] (۱)- یا مانند« ان سافرت یوم الاثنین فتصدق قبله بیوم».

[۲۲۸] (۲)- بیان مصنف در مورد شرط متقدم و متأخر هست لکن ما برای سهولت امر، تا پایان، بحث را درباره شرط متقدم ادامه می‌دهیم.

[۲۲۹] (۱)- مثال ما تا آخر بحث، مربوط به شرط متقدّم هست اما بدیهی است که شما می‌توانید بیان مذکور را در مورد شرط متأخّر هم جاری نمائید.

[۲۳۰] (۱)- به علاوه در مورد شرائطی که همراه بیع هست- شرط مقارن-« واقع»، مدخلیتی در حکم مولا ندارد بلکه لحاظ واقعیت در حکم مولا دخیل است که ....

[۲۳۱] (۱)- قد یقال انّ قوله« او متعلقا للغرض» اشارهٔ الی ما ذهب الیه الاشاعرهٔ من انکارهم الحسن و القبح و لکن یبعده ان الاشعری المنکر للحسن و القبح و المصلحهٔ و المفسدهٔ فی متعلقات الاحکام هو ینکر الغرض ایضا کما سیأتی فی المطلق و المشروط لا انه ینکر الاول و یعترف بالثانی« و علیه» فالصحیح فی عبارهٔ المصنف هکذا به یکون حسنا و متعلقا للغرض فیکون الغرض معطوفا علی الحسن« بواو» لا« بأو» و یؤیده قوله الآتی و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه ... الخ و هکذا قوله الآتی یکون بذلک العنوان حسنا و متعلقا للغرض ... الخ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۲۹۸.

[۲۳۲] (۲)- تعلیل لعدم انخرام القاعدهٔ العقلیهٔ و محصله: انّ الشرط المتأخر أو المتقدم للمأمور به لیس هو نفس المتأخر او المتقدم المعدومین حین وجود المشروط المأمور به حتی یستلزم تأثیر المعدوم المتأخر او المتقدم فی المأمور به، و یلزم تأخر الشرط الّذی هو جزء العلهٔ عن المشروط او تقدمه زمانا علیه بل الشرط هو الوصف المنتزع عن اضافهٔ المأمور به الی ذلک المتقدم او المتأخر و من المعلوم: مقارنهٔ هذا الوصف للمأمور به زمانا لا تقدمه علیه و لا تأخره عنه کذلک فلا یرد اشکال تأخر الشرط او تقدمه ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۴۸.

[۲۳۳] (۳)- تذکر ضروری: توضیح عبارات مذکور- و اما الثانی ...- تا صفحه(۲۰۶)- اما امتناع کونه من قیود الهیئهٔ- مربوط به

افاضات حضرت استاد،« مدظله» نیست بلکه نگارنده حقیر با استفاده از درس سایر اساتید معظم و شروح مختلف به رشته تحریر درآورده است.

[۲۳۴] (۱)- شرط متقدّم.

[۲۳۵] (۲)- شرط متأخر.

[۲۳۶] (۳)- مسئله مذکور محل کلام است و برای تفصیل آن به کتب فقهی مراجعه شود و بعضی از فقها چنان فتوائی داده‌اند.

[۲۳۷] (۴)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۱۸۹.

[۲۳۸] (۱)- بناء علی التحسین و التقبیح العقلیین کما هو مذهب العدلیّهٔ.

[۲۳۹] (۲)- بناء علی مذهب الاشعری من عدم التحسین و التقبیح العقلیین فان الوفاء بالغرض منوط بتلک الاضافهٔ المحصلهٔ لعنوان یفی بالغرض.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۴۶.

[۲۴۰] (۱)- ... و کذلک العقد الخاص الذی انتزعت خصوصیّته من ملاحظهٔ رضاء لاحق کالرّضاء المقارن فان دخل الرضاء المقارن لیس الا ان بملاحظته جعل المولی. العقد سببا، کذلک الرضاء اللاحق فلو لحقه الرضاء فیما بعد صح العقد بخلاف ما لم تلحقه فانه لم یأت بما هو السبب و ما أتی به لم یوافق ما جعل سببا فیحکم بفساده.

[۲۴۱] (۲)- و ان سبقه بعض بالجواب بان الشرط فی هذه الموارد لیس المتقدّم و المتأخّر بالوجود الکونی الزمانی بل بالوجود الدهری المثالی و لا تقدم و لا تأخر هناک فان المتفرقات فی سلسلهٔ الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر فلا تزاحم و لا تقدم و لا تأخر و لیس عند ربک صباح و لا مساء نسبه المصنف الی استاده قدّس سرّه و بعضهم بان الشرط لیس بمتأخر بل المتأخر بوصف تأخره جعل شرطا و معه لا تأخر للشرط فیها اذا الفرض انه بدونه لیس بشرط و کذلک الحال فیما جعل المتقدم المتصرم شرطا نسب ذلک الی الشیخ الانصاری رحمه اللّه علی ما فی التقریرات و بعضهم بان الشرط فی امثال هذه الموارد انما هو الوجود فی الجملهٔ سواء کان سابقا او مقارنا او لا حقا نسب ذلک الی النراقی ...] ر. ک: شرح مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۳۰.

[۲۴۲] (۱)- المراد من الجمیع لیس جمیع الاقسام التسعهٔ المتقدمهٔ کما قد یوهمه العبارهٔ بل المراد اقسام خصوص شرط المأمور به و اما شروط التکلیف فلا یعقل اتصافها بالوجوب کما سیأتی و شروط الوضع خارجهٔ- ایضا- لعدم وجوبه حتی تتصف مقدّماته به علی الملازمهٔ نعم ربما یتعلق به الامر فیدخل فی محل النزاع ...

ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۴۸.

[۲۴۳] (۲)- که توضیح آن در صفحه ۱۹۰ گذشت.

[۲۴۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۴۵] (۱)- من التعاریف ما نسبه فی التقریرات الی التفتازانی و المحقق الشریف و تبعهما المحقق القمی و هو ان الواجب المطلق ما لا- یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده و المشروط کالحج بخلاف ذلک فیتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده کالاستطاعهٔ(و یرد علی الاول) بعدم العکس فان الصلاهٔ مثلا هی من الواجبات المطلقهٔ فی الاصطلاح و لیست هی کالحج المشتهر بالواجب المشروط و مع ذلک یتوقف وجوبها علی الوقت الذی یتوقف علیه وجودها فما لم یتحقق الزوال مثلا لم تتحقق صلاهٔ الظهر او العصر و ما لم یتحقق المغرب لم یتحقق العشاءین و هکذا فاذا اختل تعریف المطلق بعدم العکس اختل تعریف المشروط قهرا بعدم الطرد فیدخل فی تعریفه ما لا- ینبغی دخوله فیه(بل یمکن ان یقال) ما من واجب الا- و یشترط وجوبه لا محالهٔ بالقدرهٔ و هی مما یتوقف علیه وجود الواجب کما یتوقف علیه وجوبه(و منها) ما نسبه فی التقریرات و البدائع الی السید عمید الدین و تبعه صاحب الفصول و هو ان الواجب المطلق ما لا- یتوقف وجوبه بعد الشرائط العامهٔ الاربعهٔ من البلوغ و العقل و العلم و القدرهٔ علی شیء و المشروط بخلافه فیتوقف وجوبه بعد تلک الشرائط الاربعهٔ علی امر آخر ما ورائها و یرد علی الاول بعدم العکس ایضا ... ر. ک: عنایهٔ

الاصول ۱/ ۲۹۹.

[۲۴۶] (۱)- ای: و ان لم یکن وجوبه غیر مشروط به بان کان وجوبه مشروطا.

[۲۴۷] (۲)- اینکه مصنف فرموده‌اند: تعاریف مذکور، جنبه شرح الاسم دارند، آیا آن تعاریف را برای مجتهدین و اصولیین بیان کرده‌اند تا بگوئیم عنوان شرح الاسم دارند و مثلا- از قبیل« سعدانهٔ نبت» هست یا برای محصّلین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی را بدانند؟- نگارنده.

[۲۴۸] (۱)- یعنی: بلوغ، عقل، علم و قدرت.

[۲۴۹] (۱)- یعنی: الی ذلک الظاهر، زیرا ایشان در اوّل بحث فرمودند:(ضرورهٔ اشتراط« وجوب» کلّ واجب ببعض الامور).

[۲۵۰] (۲)- ای: فی نفس الامر و حاصله: ان امتناع کون الشرط من قیود الهیئهٔ انما یکون لمانع ثبوتی و هو عدم قابلیهٔ الهیئهٔ للتقیید لکون معناها جزئیا حقیقیا لا لمانع اثباتی و هو قصور اللفظ عن افادهٔ تقیید الهیئهٔ.

[۲۵۱] (۳)- معطوف علی- امتناع- یعنی: بعد إن ثبت امتناع رجوع الشرط الی الهیئهٔ فلا بد من رجوعه الی المادهٔ للعلم الاجمالی بکونه قیدا لاحداهما.

[۲۵۲] (۴)- یعنی: و ان کان بحسب القواعد العربیهٔ ظاهرا فی الرجوع الی الهیئهٔ] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۶۰.

[۲۵۳] (۱)- قضایای اتفاقیه، مانند« ان کان زید ناطقا فالحمار ناهق» که هیچ‌گونه ارتباطی بین شرط و جزا نیست، باید به‌صورت دو قضیّه مستقل، بیان شود و بگویند زید ناطق و الحمار ناهق.

[۲۵۴] (۲)- و مسألهٔ مفهوم الشرط مبنیهٔ علی هذا الظاهر حیث إنّه اذا کان قید الحکم فبانتفائه ینتفی الحکم.

ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۳۳.

[۲۵۵] (۱)- اینک به ادامه افاضات حضرت استاد« مدظله» می‌پردازیم.- و نیز به صفحه ۱۹۵ رجوع کنید.

[۲۵۶] (۲)- مانند سرت« من» البصرهٔ« الی» الکوفهٔ.

[۲۵۷] (۱)- کالافطار بالأکل و الجماع الاختیاریین الموجبین للکفارهٔ.

[۲۵۸] (۲)- ... کالبلوغ و الوقت کما مرّ آنفا.

[۲۵۹] (۳)- ... کالصلاهٔ المقیدهٔ بالطهارهٔ و استقبال القبلهٔ ...

[۲۶۰] (۴)- ... کالاستطاعهٔ لمن تمکن من تحصیلها] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۶۲.

[۲۶۱] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۱/ ۵۳.

[۲۶۲] (۱)- الف: و لعله اشارهٔ الی انه لو سلم ان الطلب اذا انشأ اولا مطلقا فلا یقبل التقیید بعدا فما الحیلهٔ فی مثل قوله اکرم زیدا إن جاءک بحیث أخّر الشرط عن الطلب و لم یقل إن جاءک زید فاکرمه فان الطلب قد انشأ اولا مطلقا فکیف یقید بالشرط بعدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۰۷.

ب: لعله اشارهٔ الی: ان المعنی الحرفی علی مذهب الشیخ قدّس سرّه بذاته جزئی حقیقی لا ان جزئیته من ناحیهٔ الانشاء فلا اطلاق له فی حدّ ذاته حتی یصح انشاؤه مقیدا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۶۷.

[۲۶۳] (۱)- که شرط را قید وجوب می‌دانید نه واجب.

[۲۶۴] (۲)- که شرط، قید واجب و مادّه است نه قید هیئت و وجوب.

[۲۶۵] (۱)- بنا بر قول، غیر اشاعره.

[۲۶۶] (۲)- ای غیر المصلحهٔ- بنا بر قول اشاعره.

[۲۶۷] (۳)- تمام اخبارها مطلق نیست بلکه اخبارهای تعلیقی فراوانی هم در عرف، مشاهده می‌شود.

[۲۶۸] (۱)- لم جعل المولی الصلاة واجبة؟ لان فی وجوبها مصلحة. لم جعل المولی شرب الخمر حراما؟ لان فی حرمتها مصلحة.

[۲۶۹] (۱)- یعنی مأمور به و منهی عنه نه نفس ایجاب و تحریم.

[۲۷۰] (۱)- درعین‌حال که در روایت، چنین آمده:« حلال محمّد صلّی اللّه علیه و آله و سلّم حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة» آن را حمل بر احکام انشائی می‌نمائیم. تا اینکه با فرض عدم فعلیّت به قوت خود باقی باشند- نگارنده.

[۲۷۱] (۱)- اشارة الی ما قد یتخیل فی المقام من ان المقدمات الوجوبیة ای التی علق علیها الوجوب فی ظاهر الخطاب یشکل خروجها عن محل النزاع بناء علی ما تقدم من تقریرات الشیخ اعلی اللّه مقامه من انکار الواجب المشروط و رجوع الشروط کلها الی الفعل لبّا دون الطلب بل یجب القول ح بوجوبها بناء علی الملازمة(فیجیب عنه المصنف) بما حاصله ان المقدمات الوجوبیة المعلّق علیها الوجوب فی ظاهر الخطاب خارجة عن محل النزاع علی کل حال سواء قلنا بمقالة المشهور من تعقل الواجب المشروط او قلنا بمقالة الشیخ من عدم تعقله و رجوع الشروط کلها الی المادة. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۳۱۱.

[۲۷۲] (۲)- بدیهی است که اگر کسی در بحث مقدّمه واجب، ملازمه را نپذیرفت دیگر نه در وجوب، نه در اطلاق و نه در اشتراط اصلا تبعیّتی مطرح نیست.

[۲۷۳] (۳)- قبل از استطاعت، تهیّه مقدّمات حج، طبق مبنای مشهور- و ما- اصلا لزومی ندارد.

[۲۷۴] (۱)- و حاصله: ان الشیء- کالحج- علی تقدیر حصول الشرط- کالاستطاعة- واجب لا انّ الحج المقید بالاستطاعة واجب حتی یجب تحصیل الشرط کسائر المقدمات الوجودیة التی یجب تحصیلها.

[۲۷۵] (۲)- ای مع حصول الشرط کیف یترشح علیه الوجوب الغیری، لان وجوب تحصیله بعد حصوله لیس الا طلب الحاصل المحال ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۱۷۸.

[۲۷۶] (۳)- که قید را مربوط به مادّه می‌دانند.

[۲۷۷] (۱)- و گاهی نحوه اخذ قید در مأمور به به نحوی است که مکلّف باید آن را تحصیل کند مانند« صلّ مع الطّهارة.»

[۲۷۸] (۱)- که از سنخ استطاعت نباشد- در ظاهر دلیل، وجوب بر آن‌ها معلّق نشده باشد.

[۲۷۹] (۲)- اگر ذی المقدّمه، وجوب فعلی پیدا کرد، تهیّه مقدّمات هم الآن وجوب فعلی دارد.

[۲۸۰] (۱)- فلا تجری قاعدة قبح العقاب بلا بیان بالنسبة الی الملتفت القادر علی الاستعلام ...« بل یستکشف من اجماعهم علی استحقاق الجاهل المقصر فی تعلم المسائل حتی المتعلقة بالتکالیف الموقتة و المشروطة ان المعرفة و التعلم و التفحص لم تؤخذ فی التکالیف علی نحو لا یجب تحصیلها فلو حصل ح فوت المعرفة و التعلم من جهة تقصیر المکلف لم یکن معذورا فیها.(منه دام ظله) ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۳۶.

[۲۸۱] (۱)- حتّی طبق تفسیر ما از واجب مشروط که گفتیم قبل از شرط، وجوبی تحقّق ندارد.

[۲۸۲] (۲)- در بحث مقدّمه واجب.

[۲۸۳] (۳)- امّا وجوب معرفت و تعلّم احکام یک وجوب عقلی هست.

[۲۸۴] (۱)- هو بهاء الدین محمد بن الحسین بن عبد الصمد الجبعی العاملی ولد فی بعلبک عام ۹۵۳ ه، انتقل به والده و هو صغیر الی الدیار العجمیة، اخذ عن والده و غیره من الجهابذة، ولی بها شیخ الاسلام ثم اخذ فی السیاحة ثلاثین سنة، و اجتمع فی اثناء ذلک بکثیر من ارباب الفضل، ثم عاد و قطن بارض العجم، له کتب کثیرة منها« الحبل المتین» و« الزبدة» فی الاصول و« حاشیة الشرح العضدی علی مختصر الاصول» و غیرها له شعر کثیر بالعربیة و الفارسیة قال تلمیذه العلامة المولی محمد تقی المجلسی: ما رأیت بکثرة علومه و وفور فضله و علوّ مرتبه احدا توفی سنة ۱۰۳۱(امل الآمل ۱/ ۱۵۵ رقم ۱۵۸) ر. ک: کفایة الاصول طبع مؤسسة آل البیت ص ۱۰۰.

[۲۸۵] (۱)- وجه آن، بنا بر نظر شیخ رحمه اللّه بسیار واضح است.

[۲۸۶] (۲)- اگر زید، فردا اتصاف به ضرب پیدا می‌کند لکن شما اکنون عنوان ضارب را به لحاظ ضرب فردا بر او تطبیق کنید آن اطلاق، حقیقی است نه مجازی.

[۲۸۷] (۱)- ای بدون تقیّده بالشرط، اذ المفروض رجوع الشرط علی مسلک الشیخ الی المادهٔ، لا الهیئهٔ کما هو مذهب المشهور. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۸۴.

[۲۸۸] (۲)- به اعتبار اینکه در آینده، تلبّس به« وجوب» حاصل می‌شود.

[۲۸۹] (۳)- به اعتبار اینکه مشرف به« وجوب» و در آستانه وجوب قرار گرفته.

[۲۹۰] (۱)- لعله اشارهٔ الی احتمال ان لا تکون الصیغهٔ مستعملهٔ فی کل من الطلب المقید و الطلب المطلق المقابل للمقید بنحو تعدد الدال و المدلول بل تکون الصیغهٔ بنفسها مستعملهٔ فی الطلب المقید او فی الطلب المطلق المقابل للمقید غایته ان الشرط او مقدمات الحکمهٔ یکون قرینهٔ علیه(و علی هذا) فلا یکون استعمالها علی نحو الحقیقهٔ بل یکون مجازا لکونه فی غیر ما وضع له ای فی غیر المبهم المقسم و هی الطبیعهٔ اللّابشرط المقسمی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۱۷.

[۲۹۱] (۱)- بنا بر اینکه از زمان استطاعت، وجوب، متوجّه مکلف شود، البتّه بعضی هم معتقدند که هنگامی که وسائل، فراهم شد و کاروان حج، حرکت کرد، حج« وجوب» دارد.

[۲۹۲] (۱)- یعنی: لبّا و دلیلا، و اشار بهذین اللفظین الی الوجهین اللذین افادهما الشیخ قدّس سرّه فی رجوع القید الی المادّهٔ و هما: امتناع رجوعه الی الهیئهٔ، لعدم کون مفادها قابلا للتقیید و شهادهٔ الوجدان برجوع القید الی المادّهٔ.

[۲۹۳] (۲)- اما الاثبات فلکون الاطلاق و التقیید من صفات الالفاظ الموضوعهٔ للمعانی الکلّیهٔ الاستقلالیهٔ دون الالفاظ الموضوعهٔ للمعانی الجزئیهٔ کالهیئات علی مذهب الشیخ قدّس سرّه من کون الوضع فی الحروف عاما و الموضع له فیها خاصّا و امّا الثبوت فلعدم قابلیهٔ الارادهٔ کغیرها من الامور التکوینیهٔ للاناطهٔ، بل هی امّا موجودهٔ و امّا معدومهٔ]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۸۷.

[۲۹۴] (۱)- کلمه انکر« خبر»« انّ» می‌باشد- لا یخفی ان شیخنا العلامهٔ ... انکر علی الفصول ...

[۲۹۵] (۲)- هذا تقریب اتّحاد المعلّق الفصولی مع المشروط الشیخی و حاصله: انّه لا یکون حین رجوع القید الی المادّهٔ فی تقسیم الواجب الی المعلّق و المنجز معنی آخر معقول غیر نفس الواجب یکون هو المعلّق المقابل للمشروط فی تقسیم الواجب الی المطلق و المشروط. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۸۹.

[۲۹۶] (۱)- یمکن ان یکون اشارهٔ الی ان التقسیم کان لدفع الخلط بین المعلق و المشروط و عدم التمییز بینهما المؤدی ذلک الی الاشکال فی وجوب بعض المقدمات قبل الوقت. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۴۵.

[۲۹۷] (۲)- ای یشهد بکون رجوع القید الی المادهٔ خلاف ظاهر المشهور ما تقدم عن البهائی من تصریحه بان اطلاق الواجب علی الواجب المشروط مجاز بعلاقهٔ الأوّل او المشارفهٔ، و من المعلوم: ان المجازیهٔ انما تکون فی صورهٔ اناطهٔ الوجوب بالشرط، لا اناطهٔ الواجب به اذ لا مجازیهٔ ح بعد کون الوجوب مطلقا غیر مشروط بشیء. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۱۸۷.

[۲۹۸] (۱)- با صرف‌نظر از اینکه اصل مبنای شیخ اعظم- در تفسیر واجب مشروط- را نپذیرفتیم، طبق تفسیر خودمان از واجب مشروط، ممکن است دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول، وارد کنیم.

[۲۹۹] (۱)- البته در صورت حصول استطاعت.

[۳۰۰] (۱)- عالم فاضل محقق مدقق مؤسس، استاد کثیر من العلماء، کان من تلامذهٔ الشیخ الانصاری غیر انه لم ینهج منهجه فی علمی الاصول و الفقه بل کان یشنع علی طریقهٔ المشهور له تشریح الاصول و کتاب الطهارهٔ فی الفقه قال کنت برههٔ من الزمان علی طریقهٔ شیخی المرتضی فی الاصول حتی زرت الامام الرضا علیه السّلام ففتح اللّه علی هذا النهج و المسلک الذی انا علیه و کان

مبتلی بمرض الرعشهٔ و مع ذلک لا یکل عن التدریس و التصنیف توفی غرهٔ شهر ربیع الاول سنهٔ ۱۳۲۲ و دفن بمقبرته باول وادی السلام ر. ک:

فوائد الرضویهٔ ۳۱۹.

[۳۰۱] (۱)- که در تعریف اراده آورده‌اند.

[۳۰۲] (۱)- لیکون التحریک الفعلی نحو مقدماته موجودا فعلی هذا تنفک الارادهٔ عن التحریک الفعلی نحو کل من المراد و مقدماته لفرض استقبالیهٔ المراد و عدم احتیاجه الی مقدمات. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۱۹۶.

[۳۰۳] (۲)- در آنجائی که اراده به« نفس» تحریک عضلات تعلق گیرد.

[۳۰۴] (۳)-« نحو المراد» که در تعریف اراده آمده به منزله جامعی هست و مقصود، این است که انسان، جنب و جوش به طرف مراد پیدا کند خواه مقدّمه‌اش کم باشد یا زیاد.

[۳۰۵] (۱)- بین بعث و مبعوث الیه.

[۳۰۶] (۲)- و کم یا زیاد بودن فاصله بین ایجاب و تحقق مأمور به نباید موجب فرقی بین واجب منجّز و معلّق شود.

[۳۰۷] (۱)- و اینکه شنیده‌اید علت تامه، تقدم بر معلول دارد، آن تقدم، مربوط به رتبه است یعنی رتبه علت، تقدم بر معلول دارد اما از نظر زمان، بین علت و معلول، مقارنت هست و حتی یک لحظه، فاصله‌ای بین آن دو نیست.

[۳۰۸] (۲)- نسبت به زمان.

[۳۰۹] (۳)- قدرت، بلوغ، عقل و علم.

[۳۱۰] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۱۹۰.

[۳۱۱] (۱)- که غیر اختیاری است و مکلف نمی‌تواند خلق زمان نماید.

[۳۱۲] (۲)- ... و امّا بناء علی سقوط کلمهٔ- لا- و ثبوت کلمهٔ- اولا- فملخص اعتراض المصنف علی الفصول هو:

انه ینبغی تعمیم المعلّق لامر مقدور سواء اوقع فی حیز الوجوب کالطهارهٔ للصلاهٔ و غیرها ممّا یجب تحصیله، ام لم یقع فی حیّزه بان یکون ملحوظا بوجوده الاتفاقی کالاستطاعهٔ بالنسبهٔ الی الحج. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۰۰.

[۳۱۳] (۱)- استدراک عن قوله دونه یعنی دون المشروط لعدم ثبوته فیه الا بعد الشرط ... الخ(و حاصل الاستدراک) انه کما یکون الوجوب فی الواجب المعلّق حالیّا فیترشح منه الوجوب الی مقدماته الوجودیّهٔ من قبل مجیء وقت الواجب فکذلک اذا کان الوجوب مشروطا بشرط متأخر قد فرض وجوده فی موطنه فیکون الوجوب فعلیا ایضا فیترشح منه الوجوب الی المقدمات من قبل مجیء وقت الواجب فنستفید ایضا من هذا القسم من المشروط عین ما نستفیده من المعلّق من حالیّهٔ وجوب المقدمات من قبل زمان الواجب. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۲۶.

[۳۱۴] (۲ و ۳)- مانند واجب معلّق نباشد.

[۳۱۵] (۲ و ۳)- مانند واجب معلّق نباشد.

[۳۱۶] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۱۹۰.

[۳۱۷] (۲)- لحاظ و تصوّر واقعی مولا.

[۳۱۸] (۱)- المقصود من عقد هذا التنبیه کما ستعرف هو التخلص عن العویصهٔ التی قد اشرنا الیها غیر مرهٔ و هی مذکورهٔ فی غیر واحد من الکتب الاصولیهٔ کالفصول و تقریرات الشیخ و البدائع و غیرها« و حاصل العویصهٔ» انه لا اشکال فی انهم قد صرحوا بتبعیهٔ المقدمهٔ لذی المقدمهٔ فی الاطلاق و الاشتراط بل لا یمکن عقلا اتصاف المقدمهٔ بالوجوب الغیری من قبل اتصاف ذی المقدمهٔ

بالوجوب النفسی و مع ذلک قد حکموا فی موارد عدیدهٔ بوجوب المقدمهٔ من قبل وجوب ذی المقدمهٔ« منها» حکمهم بوجوب الغسل علی المحدث بالاکبر فی اللیل من قبل ان یطلع الفجر مقدمهٔ للصوم المتعیّن فی الغد« و منها» حکمهم بوجوب السعی الی الحج علی المستطیع النّائی من قبل هلال ذی الحجهٔ« و منها» حکمهم بوجوب حفظ الماء من قبل دخول وقت الصلاهٔ اذا علم بعدم التمکن منه بعد دخول الوقت(قال فی التقریرات) و هو صریح الاستاذ الاکبر فی شرح المفاتیح علی ما حکی عنه انتهی« و منها» حکمهم بوجوب معرفهٔ القبلهٔ لمن حاول المسافرهٔ الی البلدان النّائیهٔ(قال فی التقریرات) کما یظهر من الشهید الثانی فیما حکی عن الروض(انتهی) الی غیر ذلک من الموارد التی یجدها المتتبع فی مطاوی کلمات الفقهاء و قد ذکر فی کل من الفصول و البدائع للتخلص عن هذه العویصهٔ وجوه عدیدهٔ غیر قویهٔ حتی انه فی التقریرات لم یذکر منها سوی وجهین لا- غیرهما.(الاول) ما نسبه الی المحقق صاحب الحاشیهٔ من الالتزام بالوجوب النفسی(الثانی) ما افاده فی الفصول من الالتزام بالواجب المعلق و تفصیله ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۲۷.

[۳۱۹] (۲)- ظاهرا سه شرط- نگارنده.

[۳۲۰] (۱)- لم یظهر وجه لهذا الشرط بعد فرض کون الوجوب مطلقا اذ لو کانت مقدمهٔ وجود الواجب مقدمهٔ لوجوبه ایضا لخرج ذو المقدمهٔ عن کونه واجبا مطلقا. و« بالجملهٔ»: حقیقهٔ اطلاق الوجوب عدم تقیده بشرط.

[۳۲۱] (۲)- یعنی: کما تکون مقدمهٔ لوجود الواجب اذ لو کانت مقدمهٔ للوجوب لما کان وجوب ذی المقدمهٔ فعلیا حتی یسری منه الی مقدماته ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۰۴.

[۳۲۲] (۳)- وقت- زمان- از امور غیر اختیاری هست.

[۳۲۳] (۱)- معطوف بر« مقدمه» هست یعنی:« و لم تکن المقدمهٔ مأخوذهٔ فی الواجب ...».

[۳۲۴] (۲)- خواه به نحو قضیّه شرطیّه باشد مانند« ان استطعت فحج» یا به نحو قضیّه حملیّه باشد مانند« المستطیع یحج.»

[۳۲۵] (۱)- معطوف علی قوله:- اخذ-« و لا یخفی»: ان المصنف ذکر موردین لامتناع وجوب المقدمهٔ:

احدهما: کونها عنوانا للموضوع و الآخر: کون وجودها الاتفاقی قیدا للواجب سواء أ کان اختیاریا کالسفر، أم غیر اختیاری کالوقت و البلوغ مثلا. و قوله:- أو جعل- اشارهٔ الی الشرط الثالث. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۰۵.

[۳۲۶] (۲)- صلات قصر.

[۳۲۷] (۳)- عنوان« المسافر».

[۳۲۸] (۱)- که ما قبلا اشاره کردیم.

[۳۲۹] (۱)- الف: هذا یتم فیما اخذ عنوانا للمکلف لرجوعه الی الشرط المقارن و اما الذی اخذ وجوده الاتفاقی فانما یلزم فیه شبه طلب الحاصل لا نفسه کما فی الشرط المتأخر و منه یظهر: ان اطلاق لزوم طلب الحاصل فی مقدمهٔ الوجوب فیما قبل هذه العبارهٔ لیس فی محله و لعله لذا امر بالفهم. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۶۵.

ب: یعنی وجوب مقدّمه، همان طلب حاصل است به این کیفیت که: فرضا اگر عنوان« المسافر» حاصل نشده که نماز قصر مورد تکلیف و واجب نیست و اگر عنوان مذکور، تحقق پیدا کرده و نماز قصر، واجب شده، دیگر معنا ندارد یک وجوب مقدّمی برای عنوان« المسافر» داشته باشیم.

[۳۳۰] (۲)- و امثال آن.

[۳۳۱] (۱)- کلمه« مطلقا» در برابر واجب مشروط نیست بلکه منظور، این است که شما برای ذی المقدّمه، وجوب فعلی ترتیب دهید به هر نحوی که می‌خواهید گرچه به نحو واجب مشروط به شرط متأخر باشد یا به نحو واجب معلق صاحب فصول یا از طریق واجب

مشروط شیخ اعظم قدّس سرّه.

[۳۳۲] (۲)- زمان، یک امر استقبالی و مسلّم الثبوت است و تحقّق پیدا می کند.

[۳۳۳] (۱)- ای فعلیهٔ وجوب ذی المقدّمهٔ اذا کان مشروطا بشرط متأخر، فان هذه الفعلیّهٔ کافیهٔ فی فعلیهٔ وجوب المقدمات.

[۳۳۴] (۲)- یعنی وجوب مقدّمه، قبل از وجوب ذی المقدمه.

[۳۳۵] (۱)- ای بفعلیهٔ وجوب ذی المقدمهٔ الموجبهٔ لفعلیهٔ وجوب مقدماته و ان کان مشروطا بشرط متأخر.

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۱۰.

[۳۳۶] (۲)- ای و غیر شهر رمضان مما وجب علیه الصوم فی الغد بنحو التعیین کما فی النذر المعین او فی قضاء شهر رمضان عند ضیق الوقت و نحو ذلک اذ لو لم یکن الصوم فی الغد واجبا علی التعیین لم یجب الغسل فی اللیل تعیینا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۳۳.

[۳۳۷] (۱)- کما اینکه از محقق اردبیلی و سید صاحب مدارک قدّس سرّهما در مسأله وجوب تعلم احکام، نقل شده و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۱۴۷.

[۳۳۸] (۲)- همان‌طور که محذوری در وجوب مقدمه نیست- اگر وجوب ذی المقدمه، مشروط به شرط متأخّر معلوم الوجود باشد.

[۳۳۹] (۳)- البته اگر بگوئید کسی که اکنون مستطیع شده، حج برایش واجب است، این مطلب شایع و معروف است امّا در باب صوم، ممکن است کسی این حرف را نپذیرد که روزه، قبل از طلوع فجر، واجب باشد.

[۳۴۰] (۴)- و لذا لا یجب المسیر الی الحج قبل الاستطاعهٔ و لو علم بوجودها فیما بعد، کما لا یحرم اجناب نفسه قبل وقت الصلاهٔ و الصّوم و ان علم بعدم التمکن من الغسل، بل عن بعض نفی الاشکال عنه ظاهرا. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۱۲.

[۳۴۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۴۲] (۱)- هذا اشکال علی« الفصول» و الشیخ غیر الاشکال المتقدم و هو عدم انحصار الدفع فیما ذکراه، اورده فی« التقریرات» علی نفسه و حاصله: انه یلزم- ح- وجوب سائر مقدّمات الواجب غیر المقدمهٔ التی قام الدلیل علی وجوبها قبل الوقت اما موسعا لو کانت مقدورهٔ فی زمان الواجب ایضا او مضیقا لو لم تکن مقدورهٔ الا قبله. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی رحمه اللّه ۱/ ۱۶۷.

[۳۴۳] (۲)- به کشف« انّی».

[۳۴۴] (۱)- مرجع ضمیر در کلمه« علیه» و چهار ضمیر بعد از آن، کلمه« واجب» است.

[۳۴۵] (۲)- یعنی: و لیس یجب جمیع المقدمات حتی ما لم یقم دلیل علی وجوب الاتیان بها قبل زمان ذیها.

[۳۴۶] (۳)- یعنی: لا- تجب المبادرهٔ الی ما لم یقم دلیل بالخصوص علی وجوب الاتیان به قبل ذیها و لو فرض عدم تمکنه منها فی وقت الواجب.

[۳۴۷] (۴)- ای: المقدمات لو لم یبادر الی الاتیان بها قبل زمان الواجب ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۱۳.

[۳۴۸] (۵)- کلمه« من» برای« ابتدا» هست.

[۳۴۹] (۱)- گرچه افاده علم نکند لکن باعث« ظهور» می‌شود و ظواهر، حجیّت دارد.

[۳۵۰] (۲)- زیرا اگر قیدی مربوط به هیئت و شرطش هم مثلا شرط مقارن باشد، معنایش این است: تا زمانی که شرط محقق نشده، تکلیفی وجود ندارد.

[۳۵۱] (۱)- بنا بر آنچه در تقریرات ایشان آمده.

[۳۵۲] (۲)- سوره بقره، آیه ۲۷۵.

[۳۵۳] (۳)- و خصوصیّت مورد، اقتضای« شمول» دارد و نمی‌توان گفت اطلاق آن، بدلی است و خداوند متعال، یک بیع غیر معلوم را حلال نموده است.

[۳۵۴] (۱)- و هی کون تقیید الهیئة مبطلا لمحل الاطلاق فی المادّة ...

[۳۵۵] (۲)- ای المادة، حاصله ان المادة لا تنفک عن وجود قید الهیئة لما مر آنفا من استلزام تقیید اطلاق الهیئة تضیّق دائرة المادة.

[۳۵۶] (۳)- کما عرفت فی مثل الصلاة مع الطهارة، حیث ان تقیید الصلاة بها لا- یستلزم تقیید اطلاق الوجوب، فیمکن الحکم بوجوب الصلاة مع وجود الطهارة و عدمها کما اشار الیه بقوله:- فیمکن الحکم بالوجوب ...

الخ- و لو لم یکن اطلاق الهیئة باقیا علی حاله بعد تقیید المادة لم یترتب الوجوب مع عدم القید مع أنّه یترتب معه ایضا.

[۳۵۷] (۴)- و هی: اولویّة تقیید لا یوجب بطلان اطلاق الآخر من تقیید یوجب ذلک ...] ر. ک: منتهی الدرایة

[۳۵۸] (۱)- در باب حج هم، چنین است که: اگر حجّ مقید به زمان خاص، واجب شد، معنایش این نیست که« وجوب» آن‌هم در موسم خاص و ماه ذی‌حجّه هست بلکه« وجوب» بعد الاستطاعة، ثابت است اما زمان در واجب و حج، دخیل است نه در وجوب- مجیء زید هم نسبت به وجوب اکرام، به همین نحو است.

[۳۵۹] (۲)- زیرا اگر وجوب اکرام زید، بعد از مجیء ثابت شود، نفس واجب و اکرام هم از بعد از مجیء، تحقق پیدا می‌کند زیرا موافقت با تکلیف بعد از تکلیف، واقع می‌شود.

[۳۶۰] (۳)- ای الظّاهر.

[۳۶۱] (۱)- یعنی تقیید اطلاق هیئت که مانع وجود اطلاق در ناحیه مادّه می‌شود که شرحش گذشت.

[۳۶۲] (۱)- یعنی هیئت را مقیّد نمائیم نه مادّه را.

[۳۶۳] (۱)- هذا توجیه ما فی التقریرات: من کون تقیید الهیئة مستلزما لبطلان العمل باطلاق المادّة و حاصل التوجیه: توهم ثبوت الاطلاق للمادّة کثبوت العموم للعام، فیکون عموم الهیئة شمولیا معارضا لا طلاق المادّة بدلیّا.

[۳۶۴] (۲)- المراد بالعام هنا هو الهیئة، و بالمطلق هو المادّة.

[۳۶۵] (۳)- ای: اطلاق المطلق اعنی المادّة.

[۳۶۶] (۴)- و هو فی المقام تقیید الهیئة، و ضمیر- به- راجع الی الاطلاق.

[۳۶۷] (۵)- یعنی: و التّوهم المزبور فاسد« توضیح وجه الفساد»: انّه لا اطلاق للمادة حتی یکون تقیید الهیئة مبطلا له و ذلک لتوقفه علی جریان مقدمات الحکمة و المفروض عدم جریانها حیث انّ تقیید الهیئة مانع عنه لکونه بیانا للمادة و مضیقا لدائرتها، فتقیید الهیئة یکون کقرینة علی عدم الاطلاق فی المادة و قد قرر فی محله: عدم جریان مقدمات الحکمة مع وجود ما یصلح للقرینیة.« و علیه»: فلا اطلاق للمادة ح حتی یکون تقیید الهیئة مبطلا له ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۲۲۵ و ۲۲۶.

[۳۶۸] (۱)- اتّصال قید.

[۳۶۹] (۲)- یعنی قید منفصلی را بیان کرد.

[۳۷۰] (۱)- الف: یمکن ان یکون اشارة الی ان تحکیم اصالة الاطلاق فی الهیئة لا یجدی فی اثبات کون القید قیدا للمادة لعدم ثبوت بناء العقلاء علیه و اذا لم یثبت ذلک لا یجب فعله عقلا لاصالة البراءة فلا ثمرة ح لتقدیم اطلاق الهیئة اللهم الا ان یجب فعله للعلم بعدم الاثر بدونه کما سبق. ر. ک:

حقائق الاصول ۱/ ۲۵۷.

ب: و لعله اشارة الی ضعف ما ادعاه من عدم کون العمل المشارک مع التقیید فی الاثر علی خلاف الاصل و ذلک لما اوردناه علیه

نقضا و حلا کما عرفت آنفا فلا نعید. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۳۴۲.

[۳۷۱] (۱)- ...« فالنفسی»: هو الوجوب المتعلق بفعل بداع من الدواعی غیر داعی ایصال المکلف الی واجب آخر، کوجوب الصلاة و الصوم و نحوهما و« الغیری» هو الوجوب بداعی ایصاله المکلف الی واجب آخر، کوجوب غسل الثوب و الوضوء و نحوهما و ان شئت فعبر عن النفسی بانه الارادة المستقلة و عن الغیری بانه الارادة المترشحة و الطلب المتولد عن الطلب الاستقلالی لمقدمیة متعلقه لمتعلق الاستقلالی.

ر. ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۸۱.

[۳۷۲] (۱)- نه واجبی که بنفسه محبوب و غایت الغایات هست مانند معرفت اللّه.

[۳۷۳] (۱)- نه تمام واجبات زیرا واجبی مانند معرفت اللّه، خودش غایت الغایات است و اثر دیگری ندارد.

[۳۷۴] (۱)- الف: قد ذکرنا آنفا وجها لقوله فتأمّل و یحتمل ان یکون اشارة الی ضعف قوله« و لعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه و ما امر به لأجل غیره ...» اذ من المستبعد جدا ان یکون المراد مما امر به لنفسه ای قد امر به لکونه معنونا بعنوان حسن یستقل العقل بمدح فاعله بل و بذم تارکه. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۳۴۶.

ب:« اما» اشارة الی عدم تمامیته فی بعض الواجبات النفسیة التوصلیة کدفن المیت و کفنه و ایّ عنوان حسن منطبق علیهما و لیس ایجابهما الا لاجل المصالح المترتبة علیهما مثل حفظه عن تغیّر ریحه و غیره بل فی بعض العبادات الذی لیس فیه حسن ابدا و القرب فیه یحصل باتیانه بقصد الامر او لاجل المولی کما اعترف به فی هامش اجتماع الامر و النهی الکفایة ۱/ ۲۷۸] قال: ان اکثر العبادات لیس فی ذاته راجحا.« او اشارة» الی انه ... ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۷۲].

[۳۷۵] (۱)- کصلاة الطواف، لدوران وجوبها بین النفسیة، و بین الشرطیة لصحة الطواف. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۲۳۹.

[۳۷۶] (۱)- هو الشیخ مرتضی بن محمد امین الدزفولی الانصاری النجفی، ولد فی دزفول ۱۲۱۴، قرأ أوائل عمره علی عمه الشیخ حسین ثم خرج مع والده الی زیارة مشاهد العراق و هو فی العشرین من عمره، بقی فی کربلاء آخذا عن الاستاذین السید محمد مجاهد و شریف العلماء اربع سنوات، ثم عاد الی وطنه، ثم رجع الی العراق و اخذ من الشیخ موسی الجعفری سنتین، عزم زیارة مشهد خراسان مارا فی طریقه علی کاشان، فاز بلقاء استاذه النراقی مما دعاه الی الاقامة فیها نحو ثلاث سنین، ورد دزفول سنة ۱۲۴۱ ثم عاد الی النجف الاشرف سنة ۱۲۴۹ فاختلف الی مدرسة الشیخ علی بن الشیخ جعفر، ثم انتقل بالتدریس و التألیف، و وضع اساس علم الاصول الحدیث، تخرج علیه المیرزا الشیرازی و المیرزا حبیب اللّه الرشتی و غیرهما له مؤلفات منها« الرسائل» فی الاصول و« المکاسب» انتهت الیه رئاسة الامامیة. توفی فی ۱۸ جمادی الآخرة سنة ۱۲۸۱ و دفن فی المشهد الغروی(اعیان الشیعة ۱۰/ ۱۱۷)- اقتباس از کفایة الاصول طبع مؤسسه آل البیت علیهم السّلام ۱/ ۹۵.

[۳۷۷] (۱)- برای توضیح بیشتر: ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۵۳.

[۳۷۸] (۱)- بنا بر اینکه« طلب» و« اراده» یک شیء و متحد باشند.

[۳۷۹] (۱)- در تمسّک به اطلاق هیئت برای استکشاف نفسیّت واجب- در صورت شک در نفسیّت و غیریّت.

[۳۸۰] (۲)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۴۱۶.

[۳۸۱] (۱)- مفهوم طلب درعین‌حال که دارای سه مصداق- حقیقی، ذهنی و انشائی- هست امّا حمل شایع تنها در مصادیق حقیقیه هست. لازم به تذکّر است که این مطلب، طبق مبنای صدر المتألهین رحمه اللّه می‌باشد که فرموده‌اند: حمل شایع، نسبت به تمام مصادیق، صحیح نیست بلکه تنها در مصادیق واقعیه، صحیح می‌باشد. اگر شما بگوئید« زید انسان» حمل مذکور، حمل شایع هست امّا اگر« انسان» را در ذهن خود، تصوّر نموده و بگوئید:« الانسان المتصور انسان» درعین‌حال که انسان متصوّر، مصداق ذهنی انسان هست اما حمل مذکور، حمل شایع صناعی نیست و آن حمل تنها در مصادیق حقیقیه هست.

در محل بحث هم مصادیق حقیقیّه مفهوم طلب، عبارت از طلب‌های حقیقی است که قائم به نفس مولا می‌باشد و حمل شایع تنها در همان مصادیق ثابت است امّا نسبت به وجودات ذهنیه یا انشائیه طلب، عنوان حمل شایع معروف، تحقّق ندارد.

[۳۸۲] (۱)- که قائم به نفس انسان و غیر قابل تقیید هست.

[۳۸۳] (۲)- که قابل تقیید می‌باشد.

[۳۸۴] (۱)- ای تقدم هناک ان الطلب و الارادهٔ موضوعان لمعنی واحد غیر، ان المعنی علی صنفین حقیقی ثابت فی النفس و انشائی یحصل بالصیغهٔ و لفظ الطلب، اظهر فی الثانی و لفظ الارادهٔ اظهر فی الاوّل مع کون کل من لفظی الطلب و الارادهٔ حقیقهٔ فی کلا الصنفین جمیعا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۵۱.

[۳۸۵] (۲)- شیء و موضوعی.

[۳۸۶] (۳)- فرضا واجب مطلق باشد یا اگر واجب مشروط و مقیّد هست شرطش حاصل شده.

[۳۸۷] (۴)- کما اذا علم بوجوب الصلاهٔ و بوجوب الطهارهٔ مرددا بین کونه نفسیا او غیریا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۴۸.

[۳۸۸] (۱)- مثلا نماز، قبل از زوال، وجوب فعلی ندارد.

[۳۸۹] (۱)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ، ۱۰/ ۳۴۳ باب ۴۱ از ابواب مزار، حدیث ۶.

[۳۹۰] (۱)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ، ۸/ ۵۶ باب ۳۲ از ابواب وجوب حج، حدیث ۹.

[۳۹۱] (۲)- استحقاق ثواب.

[۳۹۲] (۳)- فی حدیث ابن عباس« افضل الاعمال احمزها» ای اشقها و أمتنها و اقواها ر. ک: مجمع البحرین ۴/ ۱۶.

[۳۹۳] (۱)- ای الاشکال.

[۳۹۴] (۲)- استحقاق عقاب.

[۳۹۵] (۳)- موجب قرب به مولا نمی‌شود و همچنین باعث بعد از مولا نمی گردد.

[۳۹۶] (۴)- استحقاق عقاب و ثواب.

[۳۹۷] (۱)- و لا سبیل الی دفع الاشکال بما تقدم فی مثل مقدمات الجهاد او نقل الاقدام الی زیارهٔ الحسین علیه السّلام من احتمال التفضل او التوزیع اذ لعله قد یأباه مساق الاخبار الدالهٔ علی ذلک. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۸۵.

[۳۹۸] (۱)- ای الدّفع.

[۳۹۹] (۲)- الف: الی الطهارات.

ب: مقصود مصنف از عبارت مذکور و بعد از آن، دفع اشکال دوّم، می‌باشد.

[۴۰۰] (۳)- البته مصنف فرموده‌اند« تیمم» هم مانند وضو، عبادت مستحب هست. ولی این مطلب نیاز به بحث دارد.

[۴۰۱] (۴)- مخصوصا اگر قائل شویم که وضو، برای انسان، یک طهارت معنوی ایجاد می کند اگرچه تصمیم خواندن نماز و انجام طواف- اموری که مشروط به طهارت هستند- را هم نداشته باشد.

[۴۰۲] (۱)- لعله اشارهٔ الی: ان الموجب لعبادیهٔ شیء اذا کان دعوهٔ امره العبادی بحیث یکون منشأ عبادیته قصد ذلک الامر تفصیلا او اجمالا، فهو مفقود فی المقام، اذ مع الجهل بعبادیته أو الغفلهٔ عنها لا یکون الداعی الی اتیانه الا الامر الغیری المغایر للامر العبادی، فکیف یکون الداعی ح- و لو اجمالا- الامر العبادی، مع عدم انطباق الامر الغیری علیه، لمغایرتهما بالتضاد. فالامر النفسی لیس داعیا لا- تفصیلا و لا- اجمالا الی عبادیهٔ الشیء، لانه مجهول او مغفول عنه حسب الفرض، فلا محیص ح عن الالتزام ببطلان الطهارات. ر.

ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۶۵.

[۴۰۳] (۱)- مصنّف رحمه اللّه با جمله« فافهم» اشاره به این مطلب دارند.

[۴۰۴] (۱)- در مقدمات عبادیه مانند طهارات ثلاث.

[۴۰۵] (۱)- خبر مقدّم است و مبتدای آن در پایان عبارت مذکور آمده یعنی:« و فیه انه غیر واف ...».

[۴۰۶] (۲)-(و فیه) ان التقریرات کما تقدم آنفا قد اجاب عن اشکال ترتب المثوبهٔ بقوله الاخیر ان الثواب من جههٔ عموم فضله و سعهٔ رحمته او احتمال التوزیع و هذه الوجوه الثلاثهٔ انما ذکرها لخصوص التفصی عن اشکال اعتبار قصد القربهٔ فقط لا لغیره(و علیه) فلا وجه للایراد علیها بانها غیر وافیهٔ بدفع اشکال ترتب المثوبهٔ فافهم جیدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۶۲.

[۴۰۷] (۳)- در مورد مقدمات عبادی مانند طهارات ثلاث.

[۴۰۸] (۱)- مثلا نهی از فحشا و منکر درصورتی حاصل می‌شود که صلات به‌عنوان، یک عبادت، تحقّق پیدا کند.

[۴۰۹] (۲)- زیرا امر مربوط به آن‌ها غیری و توصّلی هست نه تعبّدی.

[۴۱۰] (۱)- ر. ک: مطارح الانظار/ ۷۱.

[۴۱۱] (۲)- نظیر این مطلب را در بحث واجب تعبدی و توصلی- المبحث الخامس ان اطلاق الصیغهٔ ...« و توهم امکان تعلّق الامر» ...- بیان کردیم.

[۴۱۲] (۳)- بلکه برای تصحیح اعتبار قصد اطاعت در تمام عبادات،- نه عباداتی که جنبه مقدمیت دارند.

[۴۱۳] (۱)- و ذات طهارات ثلاث.

[۴۱۴] (۱)- هذا هو التذنیب الثانی.

[۴۱۵] (۲)- این مطلب، نسبت به وضو، مشکلی ندارد و همچنین نسبت به غسل چندان مئونه‌ای ندارد امّا در مورد تیمّم، خیلی مشکل است که انسان، تیمّم را در هر زمان و شرایطی مستحب نفسی بداند- استاد معظم دام ظلّه.

[۴۱۶] (۳)- مانند شیخ اعظم- مخصوصا طبق وجه اوّلی که ایشان در دفع اشکال، بیان کردند و ما اخیرا توضیح دادیم.

[۴۱۷] (۱)- یا سائر غایات.

[۴۱۸] (۱)- یعنی: و کون التوصل الی الغیر ملاک عبادیهٔ الطهارات هو السر فی اعتبار قصد التوصل الی الغیر فی وقوع الطهارات عبادهٔ. لا ما نسب الی تقریرات شیخنا الاعظم قدّس سرّه- و ان کان فی النسبهٔ تأمل ... ر. ک:

منتهی الدّرایهٔ ۲/ ۲۷۷.

[۴۱۹] (۲)- المتوهم هو التقریرات و هو یتوقف علی مقدمات ... ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مشکینی رحمه اللّه ۱/ ۱۸۰.

[۴۲۰] (۱)- یعنی هر زمانی که ذی المقدمه وجوب پیدا کرد، مقدمه هم واجب می‌شود، زیرا وجوب مقدمه، غیری هست و از ناحیه وجوب ذی المقدمه، ترشح می‌شود.

[۴۲۱] (۱)- ر. ک: معالم الدین/ ۷۴.

[۴۲۲] (۲)- که آیا امر به شی‌ء، مقتضی نهی از ضد هست یا نه؟

[۴۲۳] (۳)- بنا بر ظاهر عبارت صاحب معالم، اراده ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه و قید حکم هست.

[۴۲۴] (۱)- محتمل است مقصود ایشان، با نظر شیخ اعظم که در متن بعدی آورده‌ایم- متحد باشد یعنی به نظر صاحب معالم هم اراده انجام ذی المقدّمه، قید واجب باشد نه شرط وجوب مقدمه.

[۴۲۵] (۱)- بنا بر عقیده شیخ اعظم، قصد توصل- اراده انجام ذی المقدمه- قید« واجب» هست یعنی باید مکلف، قصد توصل را

ایجاد کند پس به نظر ایشان دو چیز واجب است: الف: ایجاد نصب سلم. ب: قصد توصل، نسبت ذی المقدمه.

[۴۲۶] (۱)- اذ مع أنّه خلاف الوجدان انه لو کان دخیلا لزم الدور لان قصد التوصل ایضا موقوف علی المقدمیهٔ اذ لا معنی للتوصل بما لیس بمقدمهٔ فلو توقفت المقدمیهٔ علی قصد التوصل کان دورا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۷۱.

[۴۲۷] (۲)- اذ مع فرض عدم دخل قصد التوصل فی التوقف و المقدمیهٔ و وجود ملاک الوجوب الغیری فی صورتی قصد التوصل و عدمه لا وجه لتخصیص الوجوب بالمقدمهٔ المقیدهٔ بقصد التوصل. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۲۸۸.

[۴۲۸] (۳)- بنا بر وجوب مقدمه.

[۴۲۹] (۱)- آری اگر قصد توصّل، همراه مقدمه باشد و مکلّف، مقدّمات را به خاطر ذی المقدمه انجام دهد، عنوان اشق الاعمال و احمز الاعمال برآن ذی المقدمه، مترتب می‌شود لذا به آن جهت، ثواب بیشتری نصیب مکلّف می‌شود لکن مسأله استحقاق مثوبت با مسأله وجوب مقدّمه، دو بحث مستقل هست و ما فعلا بحثی درباره ثواب نداریم بلکه مقصودمان این است که: آن وجوب مقدّمی که برای مقدّمه، ثابت است آیا موضوعش ذات مقدّمه هست یا اینکه ذات مقدّمه به ضمیمه قصد توصل، مقدّمه می‌باشد؟

[۴۳۰] (۲)- البته مقدّمه غیر عبادی، امّا مقدمات عبادی مانند طهارات ثلاث، بحث خاصی داشتند که اخیرا بیان کردیم.

[۴۳۱] (۳)- گرچه واجب نیست چون قصد توصل در آن، مطرح نبوده.

[۴۳۲] (۴)- و لعلّه اشارهٔ الی ان مجرد الاجتزاء بما لم یقصد به التوصل مما لا یکشف عن اتصافه بالوجوب الغیری و هذا کما فی المقدمهٔ المحرمهٔ حیث یجتزئ بها و لیست هی متصفهٔ بالوجوب قطعا الا ان عدم الاتصاف بالوجوب فیها کما سیأتی لیس الا لاجل المانع عنه و هو الاتصاف بالحرمهٔ لا لفقد المقتضی ای الملاک کما لا یخفی و علیه فلا یبقی وجه لقوله« فافهم»، فافهم جیدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۷۰.

[۴۳۳] (۱)- که ذات مقدمه، واجب است.

[۴۳۴] (۲)- در واجبات توصّلی- مانند غسل ثوب، دفن میّت و ادای دین- ذات واجب، مقصود است و حتی اگر مکلّف، دین خود را ریاء ادا کند، کفایت می‌نماید.

[۴۳۵] (۱)- به عبارت دیگر: قبلا دخول در ملک غیر، حرام بود امّا اکنون به علّت مزاحمت با یک واجب اهمّی، عنوان حرمت، منتفی شده لکن آن مکلّف به این مسئله، توجّهی ندارد.

[۴۳۶] (۱)- البتّه او می‌دانسته که انقاذ غریق، واجب فعلی هست.

[۴۳۷] (۱)- بمعنی ان التوصل بها الی ذی المقدمهٔ هو الغرض الاقصی الذی یترتب علی المقدمهٔ غالبا و یجوز انفکاکه عن الواجب احیانا فی قبال الغرض الادنی الباعث للامر الذی لا یکاد ینفک عن الواجب اصلا و لیس قصد التوصل قیدا و شرطا لوقوع المقدمهٔ علی صفهٔ الوجوب و الا لم یتجز بما لم یقصد به التوصل و لم یسقط به الوجوب الغیری ابدا و قد اعترف التقریرات بالاجتزاء بذلک کما تقدم منه قبلا فتذکر.

[۴۳۸] (۲)- اشارهٔ الی ما قد یقال من ان سقوط الوجوب بما لم یقصد به التوصل و حصول الاجتزاء به لا یکاد یکشف عن اتصافه بالوجوب و هذا کما فی الفرد المحرم من المقدمهٔ حیث یجتزئ به و یسقط به الوجوب و لیس بواجب(فیقول) کما اشیر قبلا ان عدم اتصافه بالوجوب لیس الا لمانع عنه و هو الحرمهٔ لا لفقد المقتضی فیه ای الملاک من التوقف و المقدمیهٔ فلو لا المانع لاتّصف الفرد المحرم بالوجوب کغیره من الفرد المباح قطعا] ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۷۳ و ۳۷۲.

[۴۳۹] (۳)- مرجع ضمیر مذکور و سه ضمیر قبل از آن،« الفرد المحرم» می‌باشد.

[۴۴۰] (۱)- گرچه به نظر ایشان واجب نیست، چون قصد توصل به آن نشده.

[۴۴۱] (۲)- همان نتیجه‌ای که بر واجب، مترتّب می‌شود برآن عمل اختیاری هم همان اثر، مترتّب می‌شود.

[۴۴۲] (۱)- چون مقدّمه، غیر منحصره بوده.

[۴۴۳] (۲)- مثلا- اگر کسی با مرکب غصبی هم به مکّه برود، قدرت بر انجام مناسک حج را دارد. در محل بحث هم آن فرد از زمین غصبی عبور کرده لکن فعلا قدرت بر انقاذ غریق پیدا کرده است.

[۴۴۴] (۳)- قدرت بر انجام ذی المقدمه.

[۴۴۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۴۶] (۱)- دخول در ملک غیر.

[۴۴۷] (۲)- فرض مسئله در موردی است که مکلف از طریق حرام، انقاذ غریق نموده- طریق، غیر منحصر بوده.

[۴۴۸] (۱)- ای الشیخ قدّس سرّه.

[۴۴۹] (۲)- که مختار صاحب فصول است.

[۴۵۰] (۳)- جار و مجرور، متعلّق به« شدد النکیر» می‌باشد.

[۴۵۱] (۴)- ای: لعدم اعتبار قصد التوصل فی اتصاف المقدمة بالوجوب، فلاحظ قول المصنف فی الاشکال علی الفصول فی قوله:- ان قلت- الثانی.

[۴۵۲] (۵)- لا- یخفی انه قد یوجّه ما عن الشیخ قدّس سرّه من:« اشتراط قصد التوصل فی اتصاف المقدمة بالوجوب» بان المراد اعتباره فی مقام المزاحمة، لا- مطلقا کما اذا کان اذا کان واجب نفسی کانقاذ غریق. او اطفاء حریق متوقفا علی ارتکاب حرام، کالسلوک فی ارض الغیر بدون اذنه فیقع المزاحمة بین الوجوب الغیری للمقدمة و بین الحرمة النفسیة، و لا ترفع الحرمة عن التصرف فی ارض الغیر الا- بقصد التوصل به الی الواجب النفسی و هو الانقاذ او الاطفاء الذی هو اهم من حرمة التصرف، فان لم یقصد المکلف التوصل بالسلوک فی ارض الغیر الی الواجب النفسی بل قصد التنزه و نحوه لم یتصف السلوک بالوجوب، بل کانت الحرمة باقیة.

« و بالجملة»: فبناء علی کون معروض الوجوب الغیری ذات المقدمة من دون دخل لقصد التوصل فیه یلزم وجوب السلوک فی الارض المغصوبة و ان لم یکن قاصدا للانقاذ او الاطفاء الواجب، هذا.« و انت خبیر» بان المقام من صغریات الترتب، توضیحه ...]. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۲۹۵.

[۴۵۳] (۱)- خواه آن شیء، واجب نفسی باشد یا غیری.

[۴۵۴] (۱)- خواه مقدمه، موصله باشد یا غیر موصله.

[۴۵۵] (۲)- به استثنای واجبات تولیدی- تسبیبی- که به‌زودی در این زمینه، توضیح خواهیم داد.

[۴۵۶] (۳)- خواه یک مقدّمه داشته باشد یا اینکه هرکدام از آن‌ها دارای چند مقدّمه باشد.

[۴۵۷] (۴)- البته بدیهی است که شرعا باید مناسک حج را اتیان نماید.

[۴۵۸] (۱)- کفری الاوداج بشرائطه لحصول التذکیة فالترتب لیس من آثار طبیعة المقدمیة بل من آثار خصوصیّة فیها و هی العلة التامة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۵۸.

[۴۵۹] (۲)- زیرا نباید معلول از علت خود تخلف نماید.

[۴۶۰] (۳)- که عنوان علّت تامّه دارند.

[۴۶۱] (۱)- لکن ما در بحث جبر و تفویض به نحو مشروح، ثابت کردیم که بیان مصنف صحیح نیست و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۴۴۷.

[۴۶۲] (۱)- معطوف بر قول مصنّف- فلانه لا یکاد یعتبر فی الواجب الا ما له دخل ...- می‌باشد.

[۴۶۳] (۲)- بدیهی است که به نظر صاحب فصول، مقدّمه موصله واجب است.

[۴۶۴] (۱)- بدیهی است که فعل غیر، واجب نیست.

[۴۶۵] (۲)- حفظ نفس محترم.

[۴۶۶] (۳)- نه به خاطر منتفی شدن موضوع تکلیف یا موافقت با تکلیف یا مخالفت و عصیان، نسبت به آن.

[۴۶۷] (۱)- حرمت.

[۴۶۸] (۲)- نه به خاطر اینکه خودش مأمور به نیست ولی هدف از مأمور به را تحصیل می‌کند.

[۴۶۹] (۱)- تحصیل استطاعت بر مکلّف لازم نیست امّا اگر حاصل شد، حج هم واجب می‌شود.

[۴۷۰] (۲)- و لو مطلوبیّت غیری.

[۴۷۱] (۳)- و همچنین مولا می‌تواند بگوید:« ارید الحج و ارید المسیر الذی یتوصل به الی فعل الواجب دون ما لم یتوصل به الیه ...».

[۴۷۲] (۱)- مطلوبیّت غیری.

[۴۷۳] (۱)- در رابطه با وجوب مقدّمه موصله.

[۴۷۴] (۲)- حفظ نفس محترم.

[۴۷۵] (۱)- بدیهی است که در فرض مسئله اگر طریق انقاذ غریق، منحصر به راه حرام باشد، حرمت آن، منتفی می‌شود و مقدّمه، وجوب غیری پیدا می‌کند.

[۴۷۶] (۲)- در محل بحث ما.

[۴۷۷] (۱)- که گفتیم ملاک حکم عقل- یعنی مقدمیت- در مطلق مقدمه، موجود است و اختصاصی به مقدّمه موصله ندارد.

[۴۷۸] (۲)- اشکال: صاحب فصول، ادعای ضرورت عرفیه نمود که مولای حکیم می‌تواند بین مقدمات، تفکیک قائل شود و بگوید مقدمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیتی ندارد.

جواب: نفس آن ادعا هم جزاف‌گوئی و بدون دلیل هست. درعین‌حال که ملاک وجوب غیری در هر دو قسم مقدّمه، موجود است، چگونه مولای حکیم، مجاز به چنان تصریحی هست؟

[۴۷۹] (۱)- در تعریف واجب اصلی و تبعی اشکالاتی هست که در محل خودش بیان خواهیم کرد.

[۴۸۰] (۱)- آنچه که برای بحث ما مفید می‌باشد، این است که: اگر مولا توجه به مقدمه و مقدمیت پیدا کرد[و حتی مقدمه هم تحقق پیدا کرد]، می‌تواند تصریح کند که مطلوب غیری من حاصل نشده؟

به نظر ما- مصنف- مولای حکیم، مجاز نیست چنان تصریحی نماید زیرا موصلیت و غیر موصلیت، فضیلت و نقصی نیست که مربوط به مقدّمه باشد بلکه مربوط به حسن و سوء اختیار مکلّف است به نحوی که اخیرا توضیح دادیم.

[۴۸۱] (۲)- و لعله اشارة الی ضعف قوله کما جاز التصریح بحصول الغیری مع عدم فائدته فان الغیری الذی لم یترتب علیه الواجب اذا لم تکن فیه فائدة کان الحق اذا مع الفصول فلا وجه لاتصافه بالوجوب اصلا بل الغیری الذی لم یترتب علیه الواجب فیه فائدة جدا و هو الغرض الادنی ای حصول القدرة بوسیلته علی الاتیان بالواجب النفسی و بها قد اتصف بالوجوب الغیری و ان لم یکن فیه الغرض الاقصی و هو ترتب الواجب علیه خارجا. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۳۸۱.

[۴۸۲] (۱)- و محصل التعلیل: ان الموصلیة لیست من الاوصاف المنوّعة حتی تکون الموصلة نوعا مغایرا للمقدمة غیر الموصلة، و ذلک لان الموصلیة- کما تقدم- من الامور الانتزاعیة و لیست الا منتزعة عن وجود الواجب و ترتبه علی المقدمة، فالموصلیة تکون

فی المرتبهٔ المتأخرهٔ عن نفس المقدمهٔ، و غایهٔ لها، و لیست فی رتبتها حتّی تکون منوّعهٔ لها و تنقسم بها الی قسمین: موصلهٔ و غیرها. و الصفات المنوّعهٔ للشیء لا بد أن تکون مقارنهٔ له فی الوجود، و لیس الغایهٔ منها، لتأخرها عن ذیها، کتأخر وجود ذی المقدّمهٔ- الذی هو غایهٔ المقدمهٔ کما هو المفروض- عن نفس المقدمهٔ نظیر سائر الغایات المتأخرهٔ عن ذواتها.

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۳۲۱.

[۴۸۳] (۱)- اگر صلات را ایجاب کرده‌اند، داعی و محرک ایجاب نماز، همان اثری هست که در نفس صلات، موجود است و معنا ندارد خاصیّتی که در صوم هست، موجب وجوب نماز شود.

[۴۸۴] (۲)- قبلا هم بیان کردیم که در اغلب واجبات شرعی و عرفی- به استثنای واجبات تولیدی و تسبیبی- با اتیان مقدّمات، اثری از نظر ترتّب ذی المقدّمه، بار نمی‌شود و آنچه که بعد از انجام مقدمات، مدخلیّت دارد« اراده» فاعل آن هست یعنی: ممکن است او اراده انجام ذی المقدّمه را بنماید یا اینکه اصلا اراده اتیان آن را ننماید و ...

[۴۸۵] (۱)- تاکنون عنوان« مقدّمه» و« واجب»، مطرح بود که ضمیر راجع به« مقدّمه» مؤنث و ضمیر مربوط به« واجب»، مذکر بود. از این قسمت عبارت به بعد، مطلب عکس شده زیرا ذی المقدّمه، عنوان غایت پیدا کرده و ضمیر مربوط به آن، مؤنّث است و مقدّمه، عنوان ذی الغایه پیدا کرده لذا ضمیری که به مقدّمه رجوع می‌کند- به‌عنوان ذی الغایه- مذکر می‌باشد.

[۴۸۶] (۲)- ای کیف و ان لم یکن کذلک بل کان التجرد عن الغایهٔ مغیرا له عما هو علیه من المطلوبیهٔ الغیریهٔ ...

ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۶۰.

[۴۸۷] (۳)- ای کون الغایهٔ من قیود المقدمهٔ و مقدمهٔ لوقوع المقدمهٔ علی نحو تکون الملازمهٔ بین وجوبها الغیری و وجوبها النفسی امر مستحیل لاستلزامه الدور فان الواجب النفسی الذی هو الغایهٔ اذا صار من قیود المقدمهٔ یصیر مقدمهٔ للمقدمهٔ واجبا بوجوب مترشح من المقدمهٔ علیه و الحال ان وجوب المقدمهٔ ناش من وجوب ذی المقدمهٔ فلو نشأ وجوب ذی المقدمهٔ من وجوبها لزم الدور و الی هذا اشار بقوله« ضرورهٔ ان الغایهٔ ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۶۰.

[۴۸۸] (۱)- به‌عنوان اینکه قید مقدّمه‌ای هست که مقدّمه با این قید، وجوب غیری پیدا کرده.

[۴۸۹] (۱)- به‌عنوان اینکه قید مقدّمه‌ای هست که آن مقدّمه، وجوب غیری دارد و لازمه اینکه مقیّدی وجوب غیری پیدا کرد، این است که قیدش هم واجب غیری شود و ...

[۴۹۰] (۱)- الضمیر للشأن و هذا اشارهٔ الی دلیل آخر علی وجوب خصوص المقدمهٔ الموصلهٔ منسوب الی السید الفقیه صاحب العروهٔ قدّس سرّه ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۳۲۷.

[۴۹۱] (۲)- یعنی: اعتبار ترتّب مطلوب نفسی- ذی المقدّمه- بر مقدّمه.

[۴۹۲] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۳۳۳.

[۴۹۳] (۱)- فرض مسئله در موردی هست که طریق انقاذ، منحصر به عبور از ملک مردم نیست بلکه دارای دو طریق- حلال و حرام- هست.

[۴۹۴] (۱)- و حاصل وجه النظر انه لو منع المولی عن تمام المقدمات الا- الموصلهٔ منها یلزم ان لا یکون ترک الواجب مخالفهٔ و عصیانا لا- ن وجوب الواجب یتوقف علی جواز المقدمهٔ لئلا- ینسد طریق الوصول الی الواجب و جواز المقدمهٔ یتوقف علی الاتیان بالواجب اذ مع الاتیان به تکون المقدمهٔ موصلهٔ جائزهٔ بخلاف ما اذا لم یأت به فاذا یتوقف وجوب الواجب علی الاتیان به فاذا لم یأت به فلا- وجوب و لا- مخالفهٔ و لا- عصیان و هو عین ما ذکرناه من لزوم ان لا یکون ترک الواجب مخالفهٔ و عصیانا و ان اتی به فعند ذلک یجب الواجب اذ فی هذا الفرض یجوز مقدمته و ینفتح طریق الوصول الیه و هو محال لاستحالهٔ طلب الحاصل(و من هنا یظهر) ان فی صحهٔ المنع عن المقدمات الا الموصلهٔ منها محذورین احدهما علی تقدیر و الآخر علی تقدیر آخر و قد اشار المصنف فی

الکتاب الی کلا المحذورین بعبارهٔ مضطربهٔ و له عبارهٔ اخری فی تعلیقته علی الکتاب یشیر فیها الی المحذور الثانی فقط(و علی کل حال) یرد علی المصنف ان وجوب الواجب و ان کان یتوقف علی جواز المقدمهٔ و لکن جواز المقدمهٔ فی المقام مما لا یتوقف علی الاتیان بالواجب فان الاتیان به لیس شرطا لجواز المقدمهٔ بل هو شرط متأخر لوجود المقدمهٔ و قد اخذ علی نحو لا یترشح الیه الوجوب و قد اشیر الی تفصیل الاخذ کذلک آنفا فی ذیل التعلیق علی قوله و صریح الوجدان انما یقضی ... الخ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۸۵.

[۴۹۵] (۲)-« حیث کان الایجاب فعلا- متوقفا علی جواز المقدمهٔ شرعا، و جوازها کذلک کان متوقفا علی ایصالها المتوقف علی الاتیان بذی المقدمهٔ بداههٔ، فلا محیص الا عن کون ایجابه علی تقدیر الاتیان به و هو من طلب الحاصل الباطل» منه قدّس سرّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۹۲.

[۴۹۶] (۳)- پاسخ مصنف، بسیار دقیق می‌باشد و امید است که بتوان آن را« کما هو حقّه» بیان نمود- نگارنده.

[۴۹۷] (۱)- صلات از اهمّ واجبات است ولی در فرض مذکور به لحاظ توسعه وقتش واجب مهم، محسوب می‌شود.

[۴۹۸] (۱)- تطهیر مسجد و اتیان صلات درآن‌واحد- بدون فعل منافی با صلات- از محل بحث ما خارج است.

[۴۹۹] (۲)- فرض مسئله درصورتی است که ترک احد الضدّین، مقدّمه فعل ضدّ دیگر باشد.

[۵۰۰] (۳)- و آن مکلّف، قبل از ازاله نباید نماز بخواند زیرا ترک صلات، مقدّمه ازاله نجاست است و مقدّمه واجب، بنا بر قول مشهور، مطلقا واجب است.

[۵۰۱] (۴)- اگر ترک شیء واجب شد، نقیض ترک- فعل- حرام می‌شود همان‌طور که اگر فعل شیء واجب شد، ترکش حرام می‌شود مثلا ترک نماز در مواقع عادی، اتصاف به حرمت دارد.

[۵۰۲] (۵)- بدیهی است که اگر نهی- حرمت- متعلّق معاملات شود، اقتضای فساد ندارد که در مباحث آینده، درباره آن بحث خواهیم کرد.

[۵۰۳] (۶)- واجب اهم.

[۵۰۴] (۱)- المورد شیخنا الاعظم رحمه اللّه علی ما فی التقریرات. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۸۵.

[۵۰۵] (۱)-

« نقیض کل رفع او مرفوع‌تعمیم رفع لهما مرجوع» - محقق حکیم سبزواری قدّس سرّه.

[۵۰۶] (۱)- مانند نظر مشهور که ...

[۵۰۷] (۱)- یعنی: نقیض الترک الموصل.

[۵۰۸] (۱)- کان اللازم ذکر هذا التقسیم فی الامر الثالث المنعقد لتقسیمات الواجب من المطلق و المشروط و المعلق و المنجز و النفسی و الغیری لا فی هذا الامر الرابع المنعقد لبیان تفصیل المعالم و الشیخ و الفصول المتقدم شرح کل منها علی حدهٔ و کانه نسیه هناک و تذکره هاهنا ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۳۹۰.

[۵۰۹] (۲)- یعنی واجب واقعی و آنچه که متعلق طلب حقیقی هست بر دو قسم می‌باشد: ۱- واجب اصلی ۲- واجب تبعی.

[۵۱۰] (۳)- یعنی واجب اصلی، آن است که از نظر مقام دلالت و لفظ، اصالت داشته باشد به خلاف واجب تبعی- شرح این مطلب بزودی بیان می‌شود.

[۵۱۱] (۴)- دلیل آن را هم به‌زودی بیان می کنند.

[۵۱۲] (۱)- معطوف بر کلام قبلی مصنف- بلحاظ الاصالهٔ ...- می‌باشد یعنی: ان الظاهر کون هذا التقسیم بلحاظ الاصالهٔ و التبعیهٔ فی مقام الثبوت لا بلحاظهما فی مقام الاثبات.

[۵۱۳] (۲)- مانند این دو آیه: الف\:i« وَ الْوالِداتُ یُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کامِلَیْنِ لِمَنْ أَرادَ أَنْ یُتِمَّ الرَّضاعَةَ\».E ب\:i« وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً\».E

دو آیه مذکور در صدد بیان افاده اقلّ حمل نیستند امّا وقتی آن دو را به یکدیگر ضمیمه و توأمان ملاحظه نمائیم از آن، استفاده می‌شود که اقلّ حمل شش ماه می‌باشد.

[۵۱۴] (۳)- کدلالة المفاهیم کما صرح به فی الفصول. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۸۹.

[۵۱۵] (۴)- که تمام مسائل، مربوط به قلب و نفس مولا می‌باشد و هیچ ارتباطی به عالم لفظ و دلالت ندارد.

[۵۱۶] (۵)- وجه« ظهور» به‌زودی بیان می‌شود.

[۵۱۷] (۱)- محقق قوچانی رحمه اللّه.

[۵۱۸] (۱)- بدیهی است که تبعیّت، بنا بر مبنای ملازمه هست- یعنی کسانی که مقدّمه واجب را واجب می‌دانند- امّا بنا بر عقیده منکرین ملازمه اصلا تبعیّتی مطرح نیست کما اینکه وجوب غیری هم تحقّق ندارد.

[۵۱۹] (۱)- البته اصلی هم می‌تواند باشد که امثله فراوانی دارد.

[۵۲۰] (۲)- یعنی: فی صدر البحث، حیث قال:- و الظاهر ان یکون هذا التقسیم ... الخ.

« و لعل» وجه الظهور: ان کون الوصف بحال الموصوف اولی من ان یکون بلحاظ المتعلق، و من المعلوم:

ان جعل الاصالة و التبعیة بحسب مقام الثبوت یوجب کون الوصف- و هو الاصلی و التبعی- بحال الموصوف، اعنی: نفس الوجوب کقولنا: الوجوب الاصلی و الوجوب التبعی. بخلاف ما اذا جعلتا بحسب مقام الاثبات فان الوصف ح یکون بحال المتعلق، و هو الدلیل کقولنا: الوجوب الاصلی دلالة دلیله، و الوجوب التبعی دلالة دلیله. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۳۵۹.

[۵۲۱] (۱)- یعنی: و ان کان التبعی امرا وجودیا، لکنه یلزم العدمی، اعنی به: عدم اللحاظ الاستقلالی، فالضمیران المستتران فی- کان- و- یلزمه- راجعان الی الامر الوجودی. و الضمیر البارز المتصل الذی هو مفعول- یلزم- راجع الی العدمی. ر. ک: منتهی الدّرایة ۲/ ۳۶۲.

[۵۲۲] (۲)- یعنی مطلوبیّت حقیقیه نه بعث و تحریک.

[۵۲۳] (۳)- مصنّف، پاسخ مسئله را طبق مبنای خود بیان کرده‌اند- که تقسیم واجب به اصلی و تبعی، مربوط به مقام ثبوت است نه دلالت و لفظ.

[۵۲۴] (۴)- مانند بعضی از موضوعات که قید اصلی آن‌ها یک امر عدمی هست مثلا اگر بگوئید« میته»، آن است که« لم یقع علیه التذکیة الشرعیة» در این صورت با شکّ در تذکیه و عدم تذکیه می‌توان با استصحاب عدم وقوع تذکیه، عنوان« میته» را ثابت کرد زیرا میته« ما لم یقع علیه التذکیة الشرعیة» هست و قوامش به یک قید عدمی می‌باشد.

[۵۲۵] (۱)-« تعلّق به ارادة موصوفة بانّه غیر مستقلّة.»

[۵۲۶] (۱)- الف:(اقول) و الظاهر أن استصحاب عدم تعلق الارادة المستقلة به بعد العلم الاجمالی بتعلق الارادة به لا محالة اما ارادة مستقلة او ارادة غیر مستقلّة مشکل جدا سواء کان التبعی عبارة عما لم یتعلق به ارادة مستقلة او کان عبارة عما تعلقت به ارادة اجمالیة تبعا لارادة غیره غایته ان الاصل علی الاول معارض بمثله و علی الثانی معارض و مثبت و لعله الیه اشار اخیرا بقوله« فافهم»، فافهم جیدا. ر. ک:

عنایة الاصول ۱/ ۳۹۵.

ب: اشارة الی عدم جریان الاصل المذکور علی المثبت ایضا لان القائل به لا یقول بترتب اثر الملزوم کما هو المفروض فی العبارة علی ما استظهرناه او اشارة الی منع کون الوجوب التبعی ملزوما للعدم المذکور کما فی ظاهر العبارة، بل هما متلازمان ... ر. ک:

کفایة الاصول، محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۹۶.

[۵۲۷] (۱)- بدیهی است که اصل ملازمه، عقلی می‌باشد امّا طرفین وجوب، شرعی هست یعنی وجوب ذی المقدّمه شرعی و همچنین وجوب مقدّمه هم شرعی می‌باشد منتها وجوب شرعی مقدّمه از طریق ملازمه عقلی استفاده می‌شود.

[۵۲۸] (۱)- به نحو اختصار.

[۵۲۹] (۲)- مصنف رحمه اللّه اشکال مشترک را تحت عنوان« و منه قد انقدح ...» بسیار مختصر و به نحو اشاره بیان کرده‌اند لذا ما همراه با ذکر هر ثمره، آن اشکال را توضیح می‌دهیم.

[۵۳۰] (۱)- کما اینکه اطلاق لفظ واجب- بدون قید- انصراف به واجب نفسی دارد.

[۵۳۱] (۲)- یعنی وجوب شرعی داشته باشد یا فاقد وجوب شرعی باشد.

[۵۳۲] (۱)- که قبلا هم آن را توضیح داده‌ایم.

[۵۳۳] (۲)- اینکه زید به خاطر فلان عمل، فاسق شده و عمرو به علت ارتکاب فلان فعل از عدالت خارج شده مربوط به شارع نیست بلکه شارع مقدّس فرموده است شرب خمر، حرام و از گناهان کبیره است و ارتکاب کبیره با عدالت سازگار نیست امّا اینکه فلانی شرب خمر نموده و فاسق شده، ارتباطی به شارع مقدّس ندارد.

[۵۳۴] (۱)- اخذ اجرت بر مقدّمه واجب.

[۵۳۵] (۱)- مانند اجیر نمودن فردی برای اینکه فرضا یک سال نماز برای میّتی بخواند.

[۵۳۶] (۲)- البته مصنف، اشاره‌ای به آن ننموده‌اند.

[۵۳۷] (۱)- الجاعل هو الوحید البهبهانی قدّس سرّه.« توضیح هذه الثمرة»: انه- بناء علی وجوب المقدمة- یجتمع الوجوب و الحرمة فی المقدمة المحرمة کرکوب الدابة الغصبیة لقطع طریق الحج فیبتنی وجوبها ح علی القول بجواز الاجتماع الامر و النهی فی واحد ذی جهتین. لان المقدمة علی هذا تندرج من صغریات مسألة اجتماع الامر و النهی، فان قلنا: بجواز اجتماعهما اتصف بالوجوب کما هی متصفة بالحرمة و ان قلنا:

بعدم جواز اجتماعهما لم تتصف بالوجوب. کما انه بناء علی عدم وجوب المقدمة لا تتصف الا بالحرمة(و بالجملة) بناء علی وجوب المقدمة یتوقف اتصافها بالوجوب فیما اذا کانت محرمة علی جواز اجتماع الامر و النهی و بناء علی عدم وجوبها لا تتصف الا بالحرمة. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۳۷۴.

[۵۳۸] (۲)- ر. ک: مرآت العقول ۲/ ۱۰۱.

[۵۳۹] (۳)- حرمت به خاطر عنوان اوّلی آن شی‌ء، و وجوب هم برای عنوان مقدّمیّت هست.

[۵۴۰] (۱)- و هو المقدّمة، یعنی: ان معروض الوجوب الغیری هو ما یحمل علیه المقدمة بالحمل الشائع و من المعلوم: انه ذات الشی‌ء، لا بعنوان کونه مقدمة. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۳۷۶.

[۵۴۱] (۲)- یعنی: نه اینکه عنوان مقدمیّت، جهت تقییدی باشد بلکه مقدمیّت،« حیث» تعلیلی دارد.

[۵۴۲] (۱)- یعنی:« کل ما هو غیر عبادة».- مقصود، معامله بالمعنی الاخص نمی‌باشد.

[۵۴۳] (۱)- یعنی: شی‌ء قبل از آنکه مقدّمه واجب قرار گیرد، حرمت ذاتی داشته و آن شی‌ء محرّم، مقدّمه واجبی قرار گرفته.

[۵۴۴] (۲)- در صورت انحصار.

[۵۴۵] (۱)- قد حکی عن بعض اعاظم تلامذة المصنّف قدّس سرّهما: ان الماتن قد ضرب فی الدورة الاخیرة من البحث علی الایراد الثانی و جعل الایراد الثالث مکانه و لذا قال:« و ثانیا ان الاجتماع و عدمه لا دخل له فی التوصل بالمقدمة المحرمة ... الخ» و لا بأس بما صنعه قدّس سرّه، اذا لا وجه لاختصاص الوجوب بغیر المحرم فی صورة عدم الانحصار الا عدم جواز الاجتماع، فالاولی اسقاط

الایراد الثانی، فتدبر. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۳۸۰.

[۵۴۶] (۲)- اگر عبارت به‌صورت:« کما لا یمکن التوصّل بها ان کانت تعبدیهٔ ...» ذکر می‌شد، مناسب‌تر بود.

[۵۴۷] (۱)- و اگر امتناعی شدید، خواه جانب وجوب را بر حرمت، غلبه دهید یا بالعکس.

[۵۴۸] (۱)- قائلین به امتناع، صلات در دار غصبی را باطل می‌دانند و می‌گویند جمع بین وجوب و حرمت، قابل تعقل نیست.

[۵۴۹] (۱)- که نـتیجه نزاع در مسأله اصولی، کبرای قیـاس اسـتنباط قرار می‌گیرد و در نتیجه، یـک حکم فرعی کلّی الهی اسـتنباط می‌شود.

[۵۵۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۵۱] (۱)- ای: فی المسألهٔ الاصولیهٔ.

[۵۵۲] (۲)- البتّه وضو، خصوصیّتی ندارد و این مطلب در مورد سائر مقدّمات هم جریان دارد.

[۵۵۳] (۱)- خواه جعل تألیفی داشته باشد یا بسیط.

[۵۵۴] (۱)- به خاطر دلیل آن، یعنی\:i« أَقِیمُوا الصَّلاهَ\»*E.

[۵۵۵] (۲)- نه بین دو حکم« واقعی» و دو حکم« فعلی».

[۵۵۶] (۱)- یعنی: امکان نـدارد که نماز به حسب مقام فعلیّت، واجب باشـد ولی وضو، وجوب نداشـته باشد، در هر موردی که ذی المقدّمه، وجوب فعلی دارد، مقدّمه هم در مقام فعلیّت، دارای همان حکم هست.

[۵۵۷] (۲)- و فی بعض النسـخ« لمـا صـح» التمسک بالاصل و هو غیر صـحیح و الصـحیح لصـح التمسک بالاصل ای لنفی الملازمهٔ الفعلیهٔ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۴۰۶.

[۵۵۸] (۳)- درحالی‌که صـلات، واجب است، استصـحاب عـدم وجوب وضو می‌گویـد:« الوضوء لیس بواجب»، یعنی: وضو از نظر حکم فعلی، وجوب ندارد.

[۵۵۹] (۴)- بیان مطلب، طبق نسخه مذکور، نیاز به توجیه دارد، به خلاف نسخه قبل که مطلب واضح بود.

[۵۶۰] (۱)- حتّی در ظاهر و مقام فعلیّت.

[۵۶۱] (۱)- نصب سلم و مقدمیت آن، یعنی: مقدمه و مقدمیت آن.

[۵۶۲] (۲)- ما هم قبول داریم که گاهی مولا به مقـدّمه و نصب سـلّم توجه نـدارد و گاهی عنایتی به مقـدمیت آن نـدارد ولی نکته اساسی کلام ما، این است که: وقتی مولا به آن دو جهت، توجه و التفات پیدا کرد مسلّما و وجدانا یک اراده غیری هم متوجّه مقدّمه و نصب سلّم می‌شود.

[۵۶۳] (۱)- دلیل دوّم مصنف بر اثبات ملازمه.

[۵۶۴] (۲)- سوره مائده، آیه ۶.

[۵۶۵] (۱)- ظاهر، این است که امر، مولوی باشد نه ارشادی.

[۵۶۶] (۱)- لان سائر الادلهٔ مشـتقهٔ منه کاشـتقاق المشتقات من المصدر- بناء علی القول به- حیث ان تلک الادلهٔ مشتملهٔ علی بعض مـا تضـمنه دلیـل ابی الحسن البصری کـالمحکی عن المحقـق الـدوانی: من انه لـو لم تجب المقدمـهٔ لجـاز التصـریح بجواز ترکهـا و کـالمحکی عن السبزواری من:« انه لو لم تکن واجبـهٔ بایجـابه یلزم ان لا یکون تارک الواجب المطلق عاصـیا» و کقول« ابی الحسـین» البصری: من:« انه لو لم تجب لجاز تصریح الآمر بترکها، و التالی باطل، فالمقدم مثله» الی غیر ذلک. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۳۹۸.

[۵۶۷] (۱)- هو« ابو الحسن الاشـعری ... کان مولـده بالبصـرهٔ و منشؤه ببغـداد و هو امام الاشاعرهٔ و الیه تنسب الطائفهٔ الاشـعریهٔ توفی

سنة ۳۳۴، و دفن بین الکرخ و باب البصرة. قال ابن شحنة فی روضة الناظر: فی سنة ۳۲۹ توفی ابو الحسن علی بن اسماعیل بن ابی بشر الاشعری و دفن ببغداد بشرعة الزوایا ثم طمس قبره خوفا ان تنبشه الحنابلة فانهم کانوا یعتقدون کفره و یبیحون دمه و ذکر: ان ابا علی الجبّائی کان زوج أمه.» ر. ک: الکنی و الالقاب، ۴۵.

[۵۶۸] (۲)- و مقدّمه، ترک شد.

[۵۶۹] (۱)- ای: و فیه بعد اصلاحه ... ما لا یخفی.

[۵۷۰] (۲)- هذا اعتراف من المصنّف قدّس سرّه بکون امر المقدّمة ارشادیا اذ لا مصلحة فیها الا امتثال امر ذی المقدمه فلو ترکها لا یترتب علی ترکها غیر عصیان امر ذیها الموجب لاستحقاق العقوبة و هذا الاعتراف ینافی ما افاده سابقا من قوله:« و الاولی إحالة ذلک الی الوجدان ... الخ» لان غرضه من التمسک بالوجدان اثبات الوجوب المولوی للمقدمة فلاحظ و تأمل. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۰۴.

[۵۷۱] (۱)- الف: مسأله تکلیف« بما لا یطاق». ب: خروج واجب مطلق از اطلاقش و ...

[۵۷۲] (۱)- لو لم تجب المقدمة شرعا لجاز ترکها شرعا و عقلا.

[۵۷۳] (۱)- بالوجوب فی السبب و عدمه فی الشرط و هذا التفصیل منسوب الی علم الهدی قدّس سرّه و قد نقل هو و التفتازانی و البیضاوی و بعض شرّاح المختصر:« الاجماع علیه» و انت خبیر بما فی هذا الاجماع.

[۵۷۴] (۲)- هذا ثالث الوجوه المذکورة فی البدائع و هو مؤلف من امرین:« احدهما»: انه لا ریب فی اعتبار القدرة فی متعلّق التکلیف فیقبح تعلقه بغیر المقدور لقبح مطالبة العاجز عقلا.« ثانیهما»: ان المسببات خارجة عن حیّز القدرة و انما المقدور هو الاسباب، و المسببات تعدّ من آثارها المترتبة علیها قهرا.

و نتیجة هذین الامرین: لزوم صرف الامر المتعلّق بالمسبّب فی ظاهر الخطاب الی السبب لامتناع الاخذ بظاهره و هو تعلّق التکلیف بغیر المقدور فان هذا قرینة عقلیة علی صرف هذا الظاهر، کالقرینة اللفظیة الحافّة بالکلام الصارفة للظهور.« و علیه»: فاذا امر الشارع بالتزویج او بتحصیل الطهارة الحدثیة و نحو ذلک فلا محیص عن صرفه الی الاسباب المحصّلة للزواج کالعقد و للطهارة کغسل البدن او غسل الوجه و الیدین و مسح مقدم الرأس و الرّجلین، لعدم القدرة علی الزواج و الطهارة بل المقدور اسبابهما.] ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۰۶.

[۵۷۵] (۱)- در باب سبب و مسبّب.

[۵۷۶] (۱)- و الشروط العقلیة کلها واجبة.

[۵۷۷] (۲)-« لو لا وجوبه شرعا لما کان شرطا ...».

[۵۷۸] (۱)- غرضه: انه یمکن للمستدل ان یلزمنا بالدور، کما الزمناه به، بان یقول: انکم تلتزمون باستحالة جعل الشرطیة مستقلة و تقولون بانها منتزعة عن التکلیف فلو توقف التکلیف علی الشرطیة کما هو قضیة توقف کل حکم علی موضوعه لدار. نعم بناء علی کون الشرطیة مجعولة بالاستقلال لا یلزم الدور.

[۵۷۹] (۲)- هذا دفع اشکال دور الخصم علی المصنف و محصله: عدم لزوم الدور بناء علی مبنی عدم الجعل بالاصالة للشرطیة و کونها منتزعة عن التکلیف.« توضیحه»: ان الشرطیة و ان کانت منتزعة لکنها لیست منتزعة عن الوجوب الغیری المقدمی حتّی یلزم الدور، بل هی منتزعة عن الوجوب النفسی المتعلق بالشیء المقید بالشرط الشرعی، مثلا اذا امر الشارع بالصلاة عن طهارة فینتزع للطهارة عنوان الشرط فمنشأ انتزاع الشرطیة لها هو هذا الامر النفسی لا الامر الغیری حتی یلزم الدور بل الامر الغیری دلیل إنّی علی کونه شرطا لا لمّیّ حتّی یلزم الدور. نعم الامر الغیری یکون بحسب الظاهر و مقام الاثبات علّة للشرطیة فقد اشتبه علی المستدل مقام الاثبات بمقام الثبوت.

[۵۸۰] (۳)- یعنی: حتّی یتوهم تمامیهٔ کلام المستدل و هو:« انه لو لم یکن واجبا لما کان شرطا» و حتّی یلزم علینا الدور ایضا.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۱۳ و ۴۱۲.

[۵۸۱] (۱)- لعله اشارهٔ الی: عدم اندفاع اشکال الدور بجعل منشأ انتزاع الشرطیهٔ الامر النفسی،« توضیحه»: ان الطهارهٔ مثلا ما لم یکن لها دخل فی الصلاهٔ او الطواف لم یتعلق الامر النفسی بالصلاهٔ عن طهارهٔ، فالشرطیهٔ ثابتهٔ قبل تعلّق الامر النفسی، لانها حینئذ جزء من موضوعه فاذا فرض انتزاعها عن الامر النفسی لزم الدور. فجعل منشأ انتزاع الشرطیهٔ الامر النفسی لا یحسم اشکال الدور. و هنا بحث یأتی ان شاء اللّه تعالی فی الاحکام الوضعیهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۱۳.

[۵۸۲] (۱)- البته بنا بر قول به ملازمه.

[۵۸۳] (۲)- در پایان همین بحث، راجع به مقدّمه مکروه توضیح خواهیم داد.

[۵۸۴] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۳۳۵.

[۵۸۵] (۲)- به عبارت دیگر: در محلّ بحث، ترک« حرام» مطلوب است امّا ترک حرام، متوقّف بر ترک آن مقدّمات نیست بلکه ممکن است فردی، تمام مقدّمات حرام را اتیان نماید امّا درعین‌حال، حرام را ترک کند و فارق بین« واجب» و« حرام» این است که: در واجب- کون علی السطح- اگر مکلّف، نصب سلّم ننماید، امکان ندارد که ذی المقدّمه، تحقّق پیدا کند امّا در محلّ بحث نمی‌توان گفت اگر فلان مقدّمه ترک نشود،« ترک حرام»، غیرممکن است زیرا امکان دارد مکلّف، تمام مقدّمات را اتیان کند و مع ذلک ترک حرام که مطلوب مولا واقع شده تحقّق پیدا کند- از طلب ترک حرام،« طلبی» نسبت به ترک مقدمات آن، ترشح پیدا نمی‌کند.

[۵۸۶] (۱)- حرامی نداریم که فاقد علّت تامّه باشد.

[۵۸۷] (۱)- ما هم مکرّرا پاسخ مصنف را بیان کرده‌ایم و برای توضیح بیشتر به بحث جبر و تفویض مراجعه کنید. ایضاح الکفایهٔ ۱/ ۴۴۷.

[۵۸۸] (۲)- یعنی: تفصیل بین مواردی که نفس مقدّمه، علّت تامّه هست و اراده، واسطیّت ندارد و بین مواردی که اراده، جزء اخیر علّت تامّه می‌باشد.

[۵۸۹] (۱)- و هی: فی(الضد العام) خمسهٔ: احدها: نفی الاقتضاء رأسا ... ثانیها: الاقتضاء علی وجه العینیهٔ، بمعنی ان الامر بالشیء کالصلاهٔ، و النهی عن ترکه عنوانان متحدان، فالمراد من قوله:

« صلّ» حرمهٔ ترکها. ثالثها: الاقتضاء علی وجه التضمن- بناء علی کون المنع من الترک جزءا من ماهیهٔ الوجوب- فقوله:« صلّ» مثلا ینحل الی: وجوب الصلاهٔ، و النهی عن ترکها ...

رابعها و خامسها: الالتزام اللفظی و العقلی و هما منسوبان الی جماعهٔ من المحقّقین.(و اما الضد الخاص)، فالاقوال المذکورهٔ جاریهٔ فیه الا القول بالتضمن و یزید علی تلک الاقوال هنا قولان آخران: احدهما:

ما عن صاحب المقابیس: من التفصیل بین کون فعل الضد رافعا للقدرهٔ علی الواجب عقلا، کرکوب السفینهٔ فرارا عن الغریم او شرعا کالاشتغال بالصلاهٔ المانع عن اداء الشهادهٔ فقال فی الاول بالاقتضاء و فی الثانی بعدمه. ثانیهما: قول الشیخ البهائی قدّس سرّه- علی ما فی البدائع-:« و هو: ان الامر بالشیء یقتضی عدم الامر بضده الخاص دون النهی عنه، فیبطل لمکان عدم الامر». ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۲۱.

[۵۹۰] (۱)- در تمام فروع یا بعضی از فروع.

[۵۹۱] (۲)- این مطلب را ضمن مباحث آینده، توضیح می‌دهیم.

[۵۹۲] (۱)- لا ما هو المصطلح عند اهل المعقول من ان الضد هو الامر الوجودی الذی لا یجتمع مع ضده فی موضوع واحد من جههٔ

واحدة و ذلک لان الاقوال فی المسألة مختلفة فمنهم من ذهب الی ان الامر بالشیء عین النهی عن الضد و اراد الضد العام بمعنی الترک و قال ان قول المولی صلّ هو عین طلب ترک ترک الصلاة و بعضهم الی ان النهی عن الضد جزء للامر بالشیء و اراد بالضد ما ذکرناه و بعضهم الی انه لازم له اما من باب المقدمیة او من باب امتناع اختلاف المتلازمین فی الحکم و بعضهم فسر الضد بالضد العام کما اشرنا الیه و بعضهم بالضد الخاص و بعضهم اطلقوه و ما فسروه بشیء مع ان الکل عنونوا المسألة بعنوان واحد و هو ان الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن الضد ام لا فیستکشف من وحدة العنوان ان المراد من الاقتضاء و الضد هو ما ذکرناه من الامرین اما الاول فلان القول بالعینیة او الجزئیة ناظر الی مقام الاثبات و مقام کیفیة دلالة اللفظ مع الفراغ عن ثبوت الاقتضاء واقعا و القول الاخیر سیما علی الوجه الاخیر ناظر الی مقام الثبوت و الواقع بل هو ظاهر فیه و اما الثانی فواضح اذ مع وجود تفسیر الضد بالترک کیف یمکن ان یراد به خصوص ما هو المصطلح ر. ک: شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۷۵.

[۵۹۳] (۱)- الغرض من عقد هذا الامر دفع شبهة، و هی ان جلّ القائلین بالاقتضاء فی الضد الخاص- کاقتضاء الامر بالصلاة للنهی عن ازالة النجاسة مثلا- استندوا فی هذا الاقتضاء الی« مقدمیة» ترک احد الضدین لوجود الآخر، فلا بد أوّلا من بیان الشبهة و ثانیا من تقریب دفعها ... ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۲۶.

[۵۹۴] (۱)- الف: غرضه: توضیح اتحاد رتبة عدم احد الضدین مع وجود الآخر، و لیس هذا برهانا آخر، بل هو مثبت لقوله:« لان المعاندة ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۲۹.

ب: یمکن ان یکون توضیحا للبرهان السابق بالتنظیر و هو واضح و یمکن ان یکون اشارة الی برهان آخر علی عدم التمانع توضیحه ... ر. ک: شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۷۷.

[۵۹۵] (۲)- جمع بین کلمه« قضیة» و« لا تقضی»، چندان جالب نیست اگر کلمه« قضیة» نباشد، معنای عبارت، واضح‌تر است.

[۵۹۶] (۱)- لتوقف فعل الواجب- کالصلاة- علی ترک ضدها و هو الازالة، اذ المفروض کون الازالة ضدا للصلاة، و الضدان لا یجتمعان، فلا بد فی تحقق الصلاة من ترک الازالة، فالواجب موقوف علی عدم الازالة، و کذلک وجود الازالة منوط بترک الصلاة لمضادتها للازالة، ففعل الواجب موقوف علی ترک ضده، و ترک ضده ایضا موقوف علی فعل الواجب، لکون المطاردة و التضاد من الطرفین و هذا دور، و بطلانه یکشف عن عدم مقدمیة ترک احد الضدین لوجود الآخر. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۳۲.

[۵۹۷] (۱)- اصل التفصی للمحقق الخونساری و قد تفصی به عما اورده المحقق السبزواری من الدور غیر ان المصنف تصرف فی التفصی بما یؤکده و یؤیده(و حاصله) ان التوقف من طرف الوجوب فعلی بمعنی ان وجود احد الضدین یتوقف علی عدم الضد الآخر علی کل تقدیر فلا یعقل ان یوجد هذا و لا یکون ذاک معدوما ابدا الا ان التوقف من طرف العدم تقدیری بمعنی انه لو فرض المقتضی لذلک الضد موجودا مع بقیة شرائطه غیر عدم المانع کان عدمه حینئذ مستندا الی وجود هذا الضد و متوقفا علیه ...» ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۴۲۴.

[۵۹۸] (۱)- وجود هذا الضد« یتوقّف» علی عدم ذاک الضد و عدم هذا الضد« یتوقّف» علی وجوده.

[۵۹۹] (۱)- مستند به عدم مقتضی هست.

[۶۰۰] (۱)- ای:« و ما قیل فی التفصی ... غیر سدید.»

[۶۰۱] (۲)- تعلیل لبقاء الغائلة.« و محصل تقریبه»: انه یستحیل ان یکون الشیء الصالح للعلیة معلولا.

و المراد بقوله:« الشیء الصالح» هو وجود الضد کالازالة التی فرضت صلاحیتها للعلیة لعدم الصلاة فیستحیل ان یکون وجود الازالة معلولا لعدم الصلاة کما هو مقتضی مقدمیة عدم احد الضدین لوجود الآخر.

[۶۰۲] (۳)- هذا تقریب الاستحالة،« و حاصله» الذی تقدم تقریبه فی التوضیح المتقدم هو: ان الشیء- کوجود الازالة- اذا کان بذاته صالحا لان یکون علة لغیره- کعدم الصلاة- امتنع ان یکون هو معلولا لذلک الغیر فعلا کما هو المفروض فی المقام من مقدمیة ترک

احد الضدین لوجود الآخر، لان وجود الازالهٔ اذا کان صالحا لان یستند الیه عدم الصلاهٔ امتنع ان یکون مستندا الی عدم الصلاهٔ فعلا کما هو قضیهٔ مقدمیهٔ ترک احد الضدین لوجود الآخر فیبطل توقف وجود الضد علی عدم ضده.

[۶۰۳] (۴)- و هی: مرتبهٔ العلیهٔ التی لا تجتمع مع مرتبهٔ المعلولیهٔ و علی هذا، فقوله:« یستند» الاول مبنیّ للمجهول و قوله:« یستند» الثانی مبنی للمعلوم.

[۶۰۴] (۵)- کاستناد عدم الصلاهٔ الی وجود الازالهٔ فلا یصح استناد وجود الازالهٔ الی عدم الصلاهٔ فعلا.

و ضمیرا- کان- و- یصلح- راجعان الی: الشیء الصالح-] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۴۰- ۴۳۹.

[۶۰۵] (۱)- مانند قضیّه شرطیّه\:i« لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا\»E، هیچ‌گاه در زمین و آسمان، پروردگاری، جز ذات احدیّت، وجود ندارد امّا قضیّه مذکور، صادق و دالّ بر ملازمه بین شرط و جزا هست و اصلا دلالتی بر تحقّق طرفین قضیّه ندارد.

[۶۰۶] (۱)- گرچه فعلا نقشی ندارد و این عدم به این وجود، ارتباطی ندارد بلکه به عدم مقتضی، مستند هست.

[۶۰۷] (۲)- به عبارت دیگر: قضیّه شرطیّه، چنین حکمی دارد که:« ممکن» است روزی فرضا عدم ضد، استناد به وجود این ضد، پیدا کند.

[۶۰۸] (۱)- علّت تقدّم رتبی، این است که فعلا وجود ضد بر او متوقّف است و تأخّر رتبی هم برای این است که« امکان» دارد، این عدم، استناد به وجود مانع پیدا کند و امکان استناد به وجود مانع، عدم را از وجود مانع، متأخّر می‌کند.

[۶۰۹] (۱)- ... و لما کان هنا مظنهٔ سؤال و هو انه قد قرر فی محله ان صدق القضیهٔ الشرطیهٔ انما هو بصدق الربط بین المقدم و التالی لا بصدق الطرفین و لهذا قد تترکب من کاذبتین نحو قوله تعالی\:i« لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا\»E اذا عرفت هذا فنقول یصدق هاهنا انه لو کان المقتضی لوجود احد الضدین موجودا بشراشر شرائطه غیر عدم وجود ضدّه لکان عدمه حینئذ لا محالهٔ مستندا الی وجود الآخر لکنه لا یستلزم صدق التالی و هو کون وجود الضد مما یصلح ان یکون موقوفا علیه کی یلزم غائلهٔ لزوم توقف الشیء علی ما یصلح ان یتوقف علیه لعدم استلزام صدق الربط صدق التالی فاجاب عنه بقوله:« و المنع عن صلوحه لذلک بدعوی ان ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۷۸.

[۶۱۰] (۲)- تعدّد الهه، تحقّق ندارد و همچنین فساد آسمان و زمین هم تحقّق ندارد.

[۶۱۱] (۱)- ای:« و المنع» عن صلوحه ...« مساوق» لمنع مانعیهٔ الضد ...

[۶۱۲] (۲)- توضیح الجواب ان ما ذکرته من عدم توقف صدق الشرطیهٔ علی صدق المقدم و لا علی صدق التالی بل علی صدق الربط مسلم بحسب طبیعهٔ القضیهٔ الشرطیهٔ من حیث هی هی الا ان خصوصیهٔ المقام اقتضت صدق التالی لا ان القضیهٔ الشرطیهٔ بطبعها اقتضت ذلک فانه لو لم یکن الضد صالحا للمانعیهٔ عن وجود الضد الآخر مع تحقق المقتضی المذکور یلزم ان لا یکون الضد مانعا فان عدم اللازم یکشف عن عدم الملزوم و اذا لم یکن مانعا فلا توقف اصلا لا من طرف الوجود و من لا طرف العدم و هذا خلف و قد علق المصنف فی هذا المقام تعلیقا هذا لفظه:« مع ان حدیث اقتضاء صدق الشرطیهٔ لصدق طرفیها و ان کان صحیحا الا ان الشرطیهٔ هنا غیر صحیحهٔ فان وجود المقتضی للضد لا یستلزم بوجه استناد عدمه الی ضده و لا یکون الاستناد مترتبا علی وجوده ضرورهٔ ان المقتضی لا یکاد یقتضی وجود ما یمنع عما یقتضیه اصلا کما لا یخفی فلیکن المقتضی لاسناد عدم الضد الی وجود ضده فعلا عند ثبوت مقتضی وجوده هی الخصوصیهٔ التی فیه الموجبهٔ للمنع عن اقتضاء مقتضیه کما هو الحال فی کل مانع و لیست فی الضد تلک الخصوصیهٔ کیف و قد عرفت انه لا ـ یکاد یکون مانعا الا علی وجه دائر نعم انما المانع عن الضد هو العلهٔ التامهٔ لضده لاقتضائها ما یعانده و ینافیه فیکون عدمه کوجود ضدّه مستندا الیها فافهم» انتهی کلامه،« حاصله»: ان الجواب المذکور فی المتن مبنی علی تسلیم الربط و الملازمهٔ المستفادهٔ من الشرطیهٔ المذکورهٔ و الاغماض عما فیه و لنا ایضا ان نمنع صدق الربط فی الشرطیهٔ القائلهٔ بانه لو کان وجود المقتضی لاحد الضدین ثابتا لکان وجود الضد الآخر مانعا عنه بان نقول ان کون وجود الضد الآخر مانعا لیس من آثار وجود

المقتضی لاحد الضدین و مترتبا علیه و انما المقتضی من شأنه و آثاره طلب وجود المقتضی بالفتح و استدعائه له و المانعیة انما جاءت من قبل العلة التامة للضد الآخر لاقتضائها الضد الآخر الذی یعاند و ینافی الضد فلا تکون هذه الشرطیة صادقة و قوله:« ان قلت التمانع بین الضدین ...» ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۷۹.

[۶۱۳] (۱)- ای: فلیس ما ذکر« من منع التمانع بین الضدین و رفع التوقف رأسا من البین» الا شبهة فی مقابل البداهة.

[۶۱۴] (۱)- التقدّم الطبعی فی الاصطلاح تقدّم العلة الناقصة علی المعلول و اما تقدّم العلة التّامة فهو التقدم بالعلیّة.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۱۰.

[۶۱۵] (۱)- من عدم مقدمیة عدم احد الضدین لوجود الآخر ...

[۶۱۶] (۲)- ای عدم الضد مطلقا، کعدم البیاض الملائم للشیء کوجود السواد المناقض عدم البیاض لوجوده بالضرورة المعاند هذا الوجود لذلک الشیء- اعنی السواد-، لوضوح التضاد بین السواد و البیاض.

[۶۱۷] (۳)- هذا اشارة الی: برهان الدور المترتب علی مقدمیة عدم احد الضدین لوجود الآخر.

[۶۱۸] (۴)- حیث قال فی اوائل بحث الضد:« کیف و لو اقتضی التضاد توقف وجود الشیء علی عدم ضده ...

الخ.»] ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۵۳- ۴۵۰.

[۶۱۹] (۱)- توقف به‌معنای تقدم رتبی می‌باشد.

[۶۲۰] (۱)- ... و توضیحه: ان عدم الضد ان لم یکن مقدمة لفعل الآخر فلا اقل من کونه ملازما له، کعدم الصلاة الذی هو ملازم لوجود الواجب، اعنی: الازالة، و المتلازمان فی الوجود متلازمان فی الحکم، فعدم الصلاة الملازم للواجب- کالازالة- واجب، و وجودها حرام، و وجوب عدم الصلاة من باب التلازم یقتضی النهی التحریمی عن وجودها فالامر بالشیء یقتضی النهی عن ضدّه لاجل التلازم. ر. ک:

منتهی الدرایة ۲/ ۴۵۴.

[۶۲۱] (۱)- علی ما هو مذهب الخاصة خلافا للعامة و یشهد لما ذکرنا من ان عدم الخلو انما هو فی الاحکام الواقعیة لا الفعلیة ما نقل عن سید الموحدین علیه السّلام: ان اللّه تعالی سکت عن اشیاء و لم یسکت عنها نسیانا الخبر فان نسیانها کنایة عن عدم بلوغها الی المرتبة الفعلیة. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۲۱۰.

[۶۲۲] (۲)- فربما یکون الضد محبوبا عند المولی الا ان محبوبیة الضد الآخر عنده و بعثه الیه یمنعه ان یبعث الیه ایضا و ذلک لا یستلزم کونه مبغوضا عنده حتی ینتهی عنه و ان کنت فی ریب من ذلک فوازن بین بعث المولی و بین انبعاث من نفسک نحو الضد فانک تجد فی نفسک ان انبعاث نفسک نحو الضد ربما لا یستلزم مبغوضیة الضد الآخر بل ربما یکون محبوبا ایضا لکن المضادّة قد منعت عن انبعاثها الیه فلو لا هذه المضادة لکانت تنبعث الیه ایضا. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۸۱.

[۶۲۳] (۱)- ر. ک: معالم الدین، ۶۳.

[۶۲۴] (۱)- ای: من ابطال الدلالة التضمنیة.

[۶۲۵] (۲)- ففی مثل قوله تعالی\:i« أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ\»E یکون طلب واحد و هو کما صح ان ینسب الی الوجود حقیقة کذلک صح ان ینسب الی الترک بالعرض و المجاز بتقدیر ترک آخر یکون هو المتعلق الحقیقی للطلب ای طلب ترک الترک کما صح اسناد الجری الی المیزاب او اسناد السؤال الی القریة بالعرض و المجاز بتقدیر الماء فی الاول و تقدیر الاهل فی الثانی(و فیه) انه یشترط فی الاستعمال الغیر الحقیقی احدی العلائق المعهودة من المجاورة او الحال و المحل و نحو ذلک مما اعتبروه اهل العربیة و لا اقل من حسن الاستعمال بالطبع الذی اشترطه المصنف فی صدر الکتاب فی صحة استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له و فی المقام لا

يوجد شيء من الامرين كما لا يخفى فلا يصح الاستعمال ح قطعا و لعله اليه اشار اخيرا بقوله« فافهم» ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۴۳۲.

[۶۲۶] (۳)- الطلب لا- ينسب الى الترك اصلا بل المنسوب اليه المنع و الزجر، فالعبارة لا تخلو من مسامحة و كأن المراد ان الطلب المتعلق بالفعل بما انه متعلق بالفعل منسوب الى الترك فيكون زاجرا عنه لما عرفت من ان الزجر عن الترك ينتزع من مقام اظهار الارادة كما ينتزع الوجوب للفعل. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۳۱۴.

[۶۲۷] (۴)- لذا مصنف، ابتداى بحث ضد فرمودند: بايد« اقتضا» را به‌معناى اعمى لحاظ كنيم كه حتى اقتضاء به نحو عينيّت را هم شامل شود.

[۶۲۸] (۱)- اگر كسى بين آن دو، ادّعاى ملازمه كند، تصوّرش امكان‌پذير هست امّا ادّعاى عينيّت، خير.

[۶۲۹] (۲)- غرضه: توجيه دعوى العينية بما يرجع الى العينية عناية، لا حقيقة، بان يقال: ان قوله:« ازل النجاسة» مثلا و ان كان طلبا واحدا نحو الفعل حقيقية، الا- انه تصح نسبته الى الترك ايضا مسامحة، بحيث يصح التعبير عن طلب فعل الازالة بقوله:« لا تترك الازالة» مجازا، اذ الطلب تعلق حقيقة بالفعل، فتعلقه بالترك لا بد ان يكون بالعرض و المجاز. ر. ك: منتهى الدراية ۲/ ۴۶۲.

[۶۳۰] (۱)- تذكّر: توضيح عبارات مذكور يعنى از:« الامر الرابع» تا« ثم إنّه تصدى جماعة»- حدود يك صفحه از متن كتاب- مربوط به افاضات حضرت استاد،« مدظلّه» نيست بلكه نگارنده با استفاده از درس سائر اساتيد معظّم به رشته تحرير درآورده است.

[۶۳۱] (۲)- برفرض اقتضا، بحث مى‌كنيم.

[۶۳۲] (۳)- در صورتى كه وقت صلات، موسّع باشد.

[۶۳۳] (۱)- چون فرض مسئله، اين است كه وقت صلات، موسّع است و الا صلات از ازاله، اهم مى‌باشد.

[۶۳۴] (۲)- البتّه امر واقعى و شأنى صلات به قوّت خود باقى هست.

[۶۳۵] (۱)- بنا بر اقتضا و همچنين بنا بر عدم اقتضا.

[۶۳۶] (۱)- يجب الازالة عن المسجد.

[۶۳۷] (۲)- علت تحقق امر به ازاله، اين است كه فعلا معصيت، تحقق پيدا نكرده و علت وجود امر به صلات، اين است كه: عصيان بعدى، سبب مى‌شود كه صلات، فعلا مأمور به باشد.

[۶۳۸] (۳)- بين موالى عرفى- و پدران نسبت به فرزندان- چنان اوامر« طوليّه» هست مثلا پدرى به فرزندش دستور مى‌دهد كه فلان عمل اهم را انجام بده و چنانچه كوتاهى كردى و آن را انجام ندادى در درجه دوّم، لااقل فلان عمل غير اهم را انجام بده- البته مصنف، ضمن مباحث آينده آن اوامر را توجيه مى‌كنند.

[۶۳۹] (۱)- آن را به‌صورت شرط متأخّر، تصوّر نموديد.

[۶۴۰] (۱)-« اذا ضربت زيدا فقم و اقعد فى آن واحد.»

[۶۴۱] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۴۲] (۱)- عبارت داخل قلاب مطابق متن حقائق الاصول و شرح كفايه مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى مى‌باشد. ر. ك: ۱/ ۱۸۵ و ۱/ ۳۱۹.

[۶۴۳] (۲)- اى: بالاهم.

[۶۴۴] (۳)- اى: مع تحقق طلب غير الاهم، و ضمير- طرده- راجع الى- امر غير الاهم- و ضمائر- لطلبه- و- به- و- امره- راجعة الى الاهم.

[۶۴۵] (۴)- يعنى: تقدير عدم الاتيان بالاهم.

[۶۴۶] (۵)- ... و مرجع ضمير- هما- حكمىّ، اعنى الطلبين ر. ك: منتهى الدراية ۲/ ۴۷۸.

[۶۴۷] (۱)- طاردیّت بر دو پایه، بنا شده: الف: فعلیّت امر ب: عدم امکان اجتماع متعلّقین.

[۶۴۸] (۲)- رتبه تحقق معصیت یا بنای بر عصیان.

[۶۴۹] (۱)- چون فرض این است که هنوز عصیان، تحقّق پیدا نکرده و بنای بر معصیت هم که مسقط امر نیست.

[۶۵۰] (۲)- چنین نیست که فقط« مطارده»، مستحیل باشد.

[۶۵۱] (۳)- به نحو شرط متأخّر.

[۶۵۲] (۱)- به خاطر محبوبیّت ذاتی، موافقت با آن، موجب استحقاق مثوبت است نه، به خاطر موافقت با امر وجوبی.

[۶۵۳] (۲)- بنا بر قول عدلیّه.

[۶۵۴] (۳)- بنا بر قول غیر عدلیّه.

[۶۵۵] (۴)- بلکه مولا نسبت به واجب مهم- صلات-، امر ارشادی دارد.

[۶۵۶] (۵)- نه واجب اهم را اتیان کرد و نه واجب مهم را.

[۶۵۷] (۱)- هو آیة اللّه مجدد المذهب الحاج میرزا محمد حسن بن السید میرزا محمود الحسینی الشیرازی ولد فی ۱۵ ج ۱ ۱۲۳۰، حضر درس المحقق السید حسن المدرس و المحقق الکلباسی قصد العراق عام ۱۲۵۹.

حضر الاندیهٔ العملیهٔ، اختص فی التلمذهٔ و الحضور بابحاث المحقق الانصاری، عیّن مرجعا بعده، حجّ سنهٔ ۱۲۸۸، و هاجر الی سامراء شعبان سنهٔ ۱۲۹۱ ثم تبعه تلامیذه، اخذ منه کثیر من فحول العلماء، منهم: آقا رضا الهمدانی و الشیخ فضل اللّه النوری و الآخوند الخراسانی، توفی لیلهٔ الاربعاء ۲۴ شعبان ۱۳۱۲ ه.

ر. ک: الکنی و الالقاب ۳/ ۱۸۴.

[۶۵۸] (۱)- شرح آن را مفصلا بیان کردیم.

[۶۵۹] (۲)- مانند نماز.

[۶۶۰] (۱)- مثلا در مدت نیم ساعت می‌توان مسجد را تطهیر نمود.

[۶۶۱] (۲)- که مزاحم و مضادّ با ازاله هست.

[۶۶۲] (۳)- مانند« اکرم العلماء» و« لا تکرم زیدا العالم» نیست،« لا تکرم زیدا» که مخصّص عام می‌باشد، معنایش این است که اصلا در مورد زید عالم، ملاک وجوب اکرام، تحقّق ندارد- معنای تخصیص، نداشتن ملاک و مناط هست.

[۶۶۳] (۱)- نه افراد.

[۶۶۴] (۱)- البته بعضی احتمال داده‌اند که مرجع ضمیر،« مأمور به» باشد گرچه در عنوان بحث، ذکری از آن نشده لکن چون کلمه« امر»،« آمر» در آن ذکر شده طبیعتا باید مأمور به هم مطرح باشد- البته احتمال مذکور برخلاف ظاهر هست.

[۶۶۵] (۲)- طهارت، استقبال و ستر، شرط صلات و مأمور به هست.

[۶۶۶] (۱)- مرحله انشا: بعد از آنکه شیء، واجد مصلحت یا مفسده بود، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید و مثلا حکم وجوب یا حرمت شرب خمر را جعل می‌نماید امّا در این مرحله فقط مسأله قانون‌گذاری، مطرح است و هنوز آن احکام به مرحله اجرا نرسیده‌اند.

[۶۶۷] (۲)- مرحله فعلیّت: اگر مولا بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و مثلا خارجا، نماز اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن‌ها، بعث و زجر می‌نماید و به واسطه آن، مکلّف را به جانب مأمور به، تحریک و یا او را نسبت به منهی عنه، زجر می‌نماید.- برای روشن شدن دو مرحله دیگر حکم- مرحله اقتضا و تنجّز- می‌توان به ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۹ مراجعه نمود.

[۶۶۸] (۱)- برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایهٔ ۲/ ۱۰ رجوع نمائید.

[۶۶۹] (۲)- و صیغه امر را استعمال می‌نماید.

[۶۷۰] (۱)- لعلّه اشارهٔ الی: اباء بعض عبائرهم عن الحمل علی الامر الانشائی، لکون استدلالاتهم ناظرهٔ الی الامر الفعلی، فلاحظ و تأمل و اللّه سبحانه العالم. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۵۲۲.

[۶۷۱] (۱)- ای الایجاد و الترک.

[۶۷۲] (۲)- وسعته انما هی باعتبار اتحاده مع وجود کل فرد بخلاف وجود الفرد فانه لا سعهٔ فیه، لعدم اتحاده مع فرد آخر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۵۲۸.

[۶۷۳] (۳)- بدیهی است که افراد، همان وجودات طبیعت به ضمیمه خصوصیّاتی هست که لازمه وجود طبیعت می‌باشند مانند خصوصیّت مکانی، زمانی و امثال آن دو.

[۶۷۴] (*)-[۱- طلب به« نفس» طبیعت متعلّق می‌شود بدون اینکه وجود، واسطه باشد.

۲- طلب به نفس طبیعت متعلّق است لکن غرض مولا از تعلّق طلب به طبیعت، وجود طبیعت است.

۳- مستقیما طلب به« وجود» طبیعت متعلّق می‌شود.

۴- مختار مصنّف: طلب به ایجاد طبیعت متعلّق است.

۵- طلب به ایجاد طبیعت-« همراه با خصوصیات فردیه»- متعلق می‌شود مثلا- وقتی بنا شد که صلات در خارج، تحقق پیدا کند، علاوه بر اصل وجود، خصوصیات فردیه‌ای هم همراه وجود طبیعت هست، مثلا اینکه می‌گویند:« زید فرد للانسان»، معنای فردیت زید برای انسان، این است که: زید علاوه بر اینکه« وجودی» برای انسان هست و ماهیت انسان در ضمن زید تحقق پیدا می‌کند، دارای خصوصیات خلقی و خلقی هست لکن خصوصیات مذکور، مدخلیتی در وجود انسان ندارد البته ویژگی‌های فردی، با وجود انسان، ملازم هست.]

[۶۷۵] (۶)- مختار مصنف.

[۶۷۶] (۷)- نهی مولا هم به ترک طبیعت، متعلّق است.

[۶۷۷] (۱)- ای:« اطلب منکم ایجاد طبیعهٔ الصّلاهٔ.»

[۶۷۸] (۲)- ک- الانسان نوع-، و نحوه من القضایا الطبیعیّهٔ الّتی یکون الحکم فیها علی نفس الطبیعهٔ فوجه المشابههٔ: عدم النظر الی الافراد، مع افتراقهما فی ان الموضوع فی الطبیعیهٔ هو الطبیعهٔ الکلیهٔ من حیث کونها کلیهٔ بخلاف المقام، فان متعلق الطلب فیه هو الطبیعهٔ بما هی، لا بما هی کلیهٔ، فلا یکون قولنا:

« الصلاهٔ واجبهٔ» و زان قولنا:« الانسان نوع» و لذا قال قدّس سرّه:« فی غیر الاحکام.» ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۵۲۷.

[۶۷۹] (۳)- و هی القضایا التی یحکم فیها بثبوت المحمول للافراد مع بیان کمیهٔ افراد المحکوم علیها بکلمهٔ کل او لا شیء او بعض لیس و نحو ذلک مما تسمّی سورا کما فی قولک کل انسان حیوان ناطق او لا شیء من الانسان بحجر او بعض الانسان عالم او بعض الانسان لیس بجاهل فی قبال المهملهٔ و هی غیر المسورهٔ بما یبین کمیهٔ افراد المحکوم علیها(هذا) علی المشهور عند المنطقیین(و اما المصنف) فیلتزم بثبوت الحکم للطبیعهٔ حتی فی القضایا المحصورهٔ لا للافراد و هو حسن جید فان الخصوصیات الفردیهٔ فی کل من الطبیعهٔ و المحصورهٔ خارجهٔ عن تحت الحکم قطعا غیر انه فی الطبیعیهٔ یحکم علی نفس الطبیعهٔ و فی المحصورهٔ علی وجودات الطبیعهٔ و حصصها المتعددهٔ و فی شیء منها لا دخل للخصوصیات الفردیهٔ اصلا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۱/ ۴۵۶.

[۶۸۰] (۱)- ای: بمراجعهٔ الوجدان المزبور الحاکم بکون المطلوب نفس وجود الطبیعهٔ من دون لوازم الوجود المقومهٔ لفردیهٔ الفرد. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۵۲۸.

[۶۸۱] (۲)- در غیر احکام شرعیه.

[۶۸۲] (۳)- و نواهی.

[۶۸۳] (۴)- و هو الوجود الساری فی جمیع افراد الطبیعهٔ المعبر عنه بالجامع الوجودی. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۵۲۸.

[۶۸۴] (۱)- لعله اشارهٔ الی الاشکال فی الفرق بین الطلب و الامر من حیث دخل الوجود فی مفهوم الثانی دون الاول. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۲۸.

[۶۸۵] (۱)- و همچنین مطلوب مولا در باب نواهی، ترک و عدم طبیعت است.

[۶۸۶] (۱)- ای: لتوجد الطبیعهٔ فی الاوامر.

[۶۸۷] (۲)- ای: تترک الطبیعهٔ فی النواهی.

[۶۸۸] (۱)- بأن رفع نفس الوجوب أو جزئه الاخص و هو المنع من الترک لا الجزء الاعم ای الاذن فی الفعل و لا کلا الجزءین فانه لا ریب و لا خلاف فی ارتفاع الجواز فی الصورتین الاخیرتین و انما الخلاف فی الصورتین الاولیین فی انه هل یرتفع الجواز ایضا برفع نفس الوجوب أو برفع جزئه الاخص ام لا و المصنّف قد اختار عدم البقاء لعدم دلیل اجتهادی و لا فقاهتی یدل علی ذلک و الیه اشار بقوله:« فلا دلالهٔ لدلیل ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۳.

[۶۸۹] (۲)- الظاهر: ان الامر بالفهم- اینما وقع- اذا کان ملحوقا بالامر بالتأمل مطلقا او مقیدا بالجودهٔ، فانما هو اشارهٔ الی دقهٔ المطلب، لا ضعفه و لیس تمریضیّا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۵۳۵.

[۶۹۰] (۱)- مثال شرعی: زید، یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده- پس کلی حدث در ضمن حدث اصغر، متیقن شده- لکن احتمال می‌دهد مقارن تحصیل وضو- که حدث اصغر، مرتفع شده- به حدث اکبر، محدث شده باشد.

[۶۹۱] (۱)- و نیز ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۳۷۵.

[۶۹۲] (۱)- بدیهی است که بیاض، دارای مراتب شدید و ضعیف هست.

[۶۹۳] (۲)- مقارن ارتفاع بیاض متوسّط.

[۶۹۴] (۳)- مانند اختلاف مراتب بیاض که شدت و ضعف دارد.

[۶۹۵] (۴)- حرمت و کراهت هم به همان کیفیت است منتها علت اینکه مصنّف، متعرض کراهت و حرمت نشده، این است که ارتباطی به بحث فعلی ندارد زیرا فعلا بحث ما در موردی است که شیء قبلا واجب بوده و اکنون وجوبش نسخ شده.

[۶۹۶] (۱)- المراد منه اما وجوب الجامع بین الامرین و هذه العبارهٔ کنایهٔ عنه او وجوب الواحد لا بعینه المصداقی و هو الفرد المنتشر او وجوب الواحد لا بعینه المفهومی. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۲۲۵.

[۶۹۷] (۲)- و همچنین(وجوب و حرمت).

[۶۹۸] (۳)- ملاک، نظر عرف است نه عقل که بین وجوب و استحباب، مباینتی قائل نیست.

[۶۹۹] (۴)-« اقول»: یکفی فی اثبات الجواز استصحاب الرضاء بالفعل الثابت حال وجوبه اذ لو ثبت الرضاء به بعد ارتفاع الوجوب لا یکون وجودا آخر للرضاء بل یکون الرضاء الاول باقیا و اذا ثبت الرضاء به- و لو بالاستصحاب- کان جائزا عقلا لان الاحکام التکلیفیهٔ انما تکون موضوعا للعمل فی نظر العقل بمناط حکایتها عن الارادهٔ و الکراهٔ و الرضاء لا بما هی هی و یکفی فی اثبات الاستحباب، استصحاب نفس الارادهٔ النفسانیهٔ اذ مجرد رفع الوجوب لا یدل علی ارتفاعها و اذا ثبتت الارادهٔ المذکورهٔ ثبت الاستحباب لانه یکفی فیه الارادهٔ للفعل مع الترخیص فی الترک الثابت قطعا بنسخ الوجوب. ر. ک:

حقائق الاصول ۱/ ۳۳۱.

[۷۰۰] (۱)- قوله:« فلا وجه فی مثله بکون الواجب هو احدهما لا بعینه مصداقا و لا مفهوما کما هو واضح».

[۷۰۱] (۱)- یا احد الاشیاء.

[۷۰۲] (۲)- یک مصلحت لازم التحصیل، منظور مولا هست.

[۷۰۳] (۳)- مانند واجبات تعیینی نیست که شیء واحد در حصول غرض، مؤثر باشد.

[۷۰۴] (۱)- فانه و ان کان مما یصح ان یتعلق به بعض الصفات الحقیقیهٔ ذات الاضافهٔ- کالعلم- فضلا عن الصفات الاعتباریهٔ المحضهٔ کالوجوب و الحرمهٔ و غیرهما مما کان من خارج المحمول الذی لیس بحذائه فی الخارج شیء غیر ما هو منشأ انتزاعه الا انه لا یکاد یصح البعث حقیقهٔ الیه و التحریک نحوه کما لا یکاد یتحقق الداعی لارادته و العزم علیه ما لم یکن مائلا الی ارادهٔ الجامع و التحرک نحوه فتأمل جیدا.« منه قدّس سرّه» متخذ از: حقائق الاصول ۱/ ۳۳۴.

[۷۰۵] (۲)- در بعضی از نسخ به جای کلمه« تعیینا»،« معینا» آمده ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۷.

[۷۰۶] (۳)- آنچه را که داخل قلاب، نقل کرده‌ایم در متن کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی نیست لکن مطابق متن کتاب حقائق الاصول- ص ۳۳۵- و شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی- ص ۱۹۷- و بعضی از نسخ دیگر است.

[۷۰۷] (۱)- مانند مصادیق انسان که زید، بکر و عمرو می‌باشد.

[۷۰۸] (۱)- ر. ک به ص: ۴۹۵.

[۷۰۹] (۲)- نه اغراض متعدد.

[۷۱۰] (۳)- و اما القول بکون الواجب احدهما المعین- و هو الذی اشار الیه بقوله:« و لا- احدهما معینا»- فلما فیه: من ان ایجاب احدهما معینا مع وفاء کل منهما بغرض یصلح لتشریع ایجابه یکون ترجیحا بلا مرجح فقوله:« و لا احدهما» معطوف علی قوله:« احدهما لا بعینه»، یعنی: و لا وجه للقول بکون الواجب حدهما معینا.

[۷۱۱] (۴)- هذا اشارهٔ الی وجه الضعف و هو: لزوم الترجیح بلا مرجح و بیان لقوله:« فلا وجه».

[۷۱۲] (۵)- و اما القول بکون الواجب کل واحد منهما تعیینا مع السقوط بفعل احدهما- و هو الذی اشار الیه بقوله:

« و لا کل واحد منهما تعیینا»- فلما فیه: من انه مع امکان استیفاء غرض کل واحد من الشیئین او الاشیاء لا وجه للسقوط بفعل واحد منهما اذ المفروض عدم التضاد بین الغرضین و کون کل منهما لازم الاستیفاء و الا لم یکن داع الی ایجاب ما یقوم به. و مع عدم امکان استیفائه لا وجه لإیجاب کل من الشیئین تعیینا لعدم القدرهٔ علیه الموجب لقبح الایجاب ...]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۵۵۳.

[۷۱۳] (۶)- اللهم الا ان یوجه هذا القول بان مراد القائل به هو ان الغرضین متزاحمان لا یمکن جمعهما فی الوجود الخارجی فیکون الامر بکل منهما مشروط بعدم اتیان الآخر فحینئذ یتوجه علیه انه خلاف ظاهر الدلیل لعدم عین و لا اثر من التعلیق فی ظاهر الخطاب مضافا الی ان التزاحم هنا انما یکون فی الغرض و الملاک و لیس تزاحم بین الفعلین اصلا و الملاک المزاحم لا یصلح لان یکون داعیا فلا محالهٔ یکون احدهما علی البدل ملاکا فعلیا و قابلا لان یکون داعیا فیورث خطابا واحدا باحد الشیئین لا خطابین مشروطین.

ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۷.

[۷۱۴] (۱)- کما فی الصورهٔ الاولی و هی: وحدهٔ الغرض و کون متعلق الوجوب الجامع بین الفعلین فان التخییر فیها عقلی کما تقدم.

[۷۱۵] (۲)- کما هو مقتضی تعدد الملاک علی بعض الاقوال المتقدمهٔ.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۵۵۴.

[۷۱۶] (۱)- دو احتمال در مقصود از کلمه« هبه» ذکر می‌کنیم: الف:« هبه» به معنی« افرضه» یعنی شما که مشغول تصویر و فرض هستید، کلامتان را در این صورت فرض کنید و ظاهرا کلمه« هبنی» هم که در دعای کمیل آمده به معنی:« افرضنی» می‌باشد یعنی مرا به این نحو، فرض کن.

ب: معنای دیگرش این است که: ببخشید، ما حرف خود را در فرضی که شما بیان کردید پس می‌گیریم امّا خودمان فرض دیگری بیان می‌کنیم و در آن، کلام شما را نمی‌پذیریم و حرف خود را پس نمی‌گیریم.

[۷۱۷] (۱)- خلاصه بیان مصنّف، این است که: اگر اقل به تنهائی موجود نشود یعنی اگر اکثر در خارج، موجود شود- خواه تخلل عدم، مطرح باشد یا نباشد- اکثر در حصول غرض، مؤثر است و اقل در صورتی مدخلیت در غرض دارد که« بشرط لا» باشد امّا اگر« بشرط شی‌ء» شد، مجموع در حصول غرض مولا مؤثر است- و فرقی نمی‌کند که اقل، وجود مستقل داشته باشد یا نداشته باشد.

[۷۱۸] (۱)- یعنی:« اقل» به شرط عدم انضمام و« اکثر» با تمام اجزا.

[۷۱۹] (۲)- من المکروه و المحرم و المباح.

[۷۲۰] (۳)- کالتکبیرات الست الافتتاحیة المجامعة مع التکبیرة الواجبة و اذکار الرکوع و السجود او التسبیحة فی الرکعتین الاخیرتین علی القول بان المطلوب لزوما هو الاقل و الزائد مطلوب استحبابا، و کالقران بین السورتین علی القولین فیه من التحریم و الکراهة و امثال ذلک.] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۹.

[۷۲۱] (۱)- در اوّل همین بحث، تحت عنوان:« و التحقیق ...» توضیح دادیم.

[۷۲۲] (۱)- در بعضی از نسخ چنین آمده:« فی وجوب الواجب الکفائی».

[۷۲۳] (۲)- و ظاهر، این است که تمام ثواب آن عمل به هریک از افراد داده می‌شود و چنین نیست که آن ثواب، بین آنها توزیع و تقسیم شود.

[۷۲۴] (۱)- کما فی رد السلام و صلاة المیت. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۴۷۰.

[۷۲۵] (۱)- من وجه الدلالة لغة و لا عرفا. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۰۲.

[۷۲۶] (۲)- هذا هو النزاع المعروف علی الالسن من ان القضاء هل هو تابع للاداء او بفرض جدید بمعنی ان الواجب اذا فات فی الوقت فهل الامر بالموقت بنفسه مما یدل علی وجوب الاتیان به فی خارج الوقت فیکون القضاء تابعا للاداء ام لا بل هو یحتاج الی دلیل مستقل آخر فیکون القضاء بفرض جدید ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۴۷۳.

[۷۲۷] (۳)- ادل دلیل علی امکان الشی‌ء وقوعه فی الخارج.

[۷۲۸] (۴)- البته مصنّف، این ادعا را نمی‌پذیرند.

[۷۲۹] (۱)- جمله مذکور، صفت دلیل منفصل است نه جواب« لو»، جواب« لو»، لکان ... است.

[۷۳۰] (۱)- و از آن طرف، دلیل توقیت هم اطلاقی ندارد.

[۷۳۱] (۲)- همچنان که برای اثبات وحدت مطلوب هم محتاج به دلیل هستیم.

[۷۳۲] (۱)- یک دفعه به مقتضای امر اول و بار دیگر به مقتضای امر دوّم.

[۷۳۳] (۱)- همان‌طور که یک جسم نمی‌تواند در آن واحد، معروض دو عرض قرار گیرد.

[۷۳۴] (۲)- فرق بین تأسیس و تأکید هم این است که بنا بر تأکید اگر اکرام زید، قبلا واقع شده، دیگر لازم نیست آن را اتیان نمود اما تأسیس، دالّ بر این است که اگر اکرام زید قبلا هم انجام شده، مجدّدا لازم الاتیان هست.

[۷۳۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۷۳۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

جلد سوم

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحیم

المقصد الثّانی فی النّواهی

فصل: الظّاهر أنّ النهی بمادّته و صیغته فی الدلالـة علی الطلب مثل الامر بمادّته و صیغته، غیر أنّ متعلّق الطّلب فی أحدهما الوجود و فی الآخر العدم فیعتبر فیه ما استظهرنا اعتباره فیه بلا تفاوت أصلا [۱].

مقصد دوّم «نواهی»

اشاره

[۱]- در بحث اوامر، مطالبی راجع به مادّه امر- الف، میم و راء- و همچنین صیغه امر- هیئت افعل- ملاحظه کردید از جمله اینکه: معنای مادّه چیست و بر چه دلالت دارد و آیا در امر، علو، معتبر است یا استعلا[۱]، همان مطالب در مادّه نهی- نون، هاء و یاء- و صیغه نهی- لا تفعل- جریان دارد مثل این که: معنای مادّه نهی چیست و آیا در آن، علو، معتبر است یا نه؟

مادّه و صیغه نهی از نظر دلالت، مانند مادّه و صیغه امر است یعنی مفاد آن‌ها طلب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴

نعم یختصّ النّهی بخلاف، و هو: أنّ متعلّق الطّلب فیه هل هو الکفّ أو مجرّد التّرک و أن لا یفعل؟ و الظّاهر هو الثّانی [۱].

است ۲].

تذکّر: فرق بین امر و نهی، این است که: نهی، طلب ترک است و امر، طلب ایجاد است به عبارت دیگر: متعلّق طلب در باب امر، وجود و در باب نهی، عدم است. چه بگوئید «امرنی بکذا» و چه بگوئید «نهانی عن کذا» در هر دو، طلب موجود است منتها در اوّلی، متعلّق طلب، ایجاد و در دوّمی ترک است و الا در اصل و حقیقت طلب، فرقی بین آن دو نیست.

خلاصه: معنای نهی و امر، طلب لزومی انشائی است که در بحث اوامر هم مفصّلا درباره آن بحث کردیم.

متعلّق نهی «ترک» است یا «کفّ»

[۱]- در باب نواهی، اختلافی هست که در باب اوامر، آن اختلاف وجود ندارد و اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

سؤال: آیا مطلوب مولا- و ناهی، نفس ترک- امر عدمی- می‌باشد یا اینکه مطلوب او کفّ از فعل- که شائبه‌ای از وجود در آن هست- می‌باشد مثلا وقتی مولا می‌فرماید:

«لا تشرب الخمر» صرف عدم تحقّق منهی عنه و ترک شرب خمر، مطلوب خداوند متعال است یا اینکه معنای اخصّ دیگری منظور است و آن عبارت از «کفّ» و خودداری نفس می‌باشد؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵

و توهّم أنّ التّرک و مجرّد أن لا- یفعل خارج عن تحت الاختیار، فلا یصحّ أن یتعلّق به البعث و الطّلب فاسد، فانّ التّرک أیضا یکون مقدورا، و الا لما کان الفعل مقدورا و صادرا بالارادة و الاختیار. و کون العدم الازلیّ لا بالاختیار لا یوجب أن یکون کذلک بحسب البقاء و الاستمرار الذی یکون بحسبه محلّا للتّکلیف [۱].

لازم به تذکّر است که بین کفّ و مجرّد ترک- ان لا تفعل- دو فرق وجود دارد:

۱- «کفّ» به‌معنای خودداری، تحفّظ و کنترل کردن نفس می‌باشد و شائبه‌ای از وجود در آن هست امّا ترک، عبارت از عدم تحقّق منهی عنه می‌باشد.

۲- بین کفّ و مجرّد ترک، عموم و خصوص مطلق است مثلاـ پیرمرد صدساله‌ای را درنظر بگیرید که تمام اغراض جنسی در او از بین رفته، نسبت به او ترک زنا صدق می‌کند امّا کفّ از زنا درباره او صادق نیست زیرا معنای کفّ از زنا، این است که میل به زنا در او پیدا شده و تحریک نفس، متوجّه او گشته امّا او خود را نگه می‌دارد و مرتکب آن عمل نمی‌شود پس کفّ، عبارت از یک امر وجودی هست و از جمله شرائط آن، امکان تمایل و فعلیّت تمایل هست به نحوی که اگر امکان میل یا وجود میل تحقّق نداشته باشد، معنای کفّ، محقّق نمی‌شود امّا در امر عدمی و ترک زنا، مسأله میل و رغبت مدخلیّت ندارد.

جواب: مصنّف رحمه اللّه می‌فرمایند: ظاهر، این است که مطلوب مولاـ در باب نواهی، همان تروک است و نواهی مولاـ در تمام حالات، نسبت به تمام مردم توجّه دارد.

[۱]- کسانی که متعلّق طلب را در باب نواهی، «کفّ» می‌دانند گرفتار دو شبهه بوده‌اند لذا مجبور شدند متعلّق را «کفّ» که در آن، شائبه‌ای از وجود هست، قرار دهند و آن دو شبهه عبارت است از:

شبهه اوّل: گفته‌اند اگر مطلوب مولاـ در باب نواهی، مجرّد ترک و عدم باشد، عدم، مقدور انسان نیست به امر عدمی، قدرت و اختیار تعلّق نمی‌گیرد و در نتیجه، صحیح نیست که به آن بعث و تحریک متعلّق شود لذا گفته‌اند ترک و عدم نمی‌تواند مطلوب مولا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶

قرار گیرد.

دفع شبهه: قدرت به یک طرف متعلّق نمی‌شود حتّی در باب اوامر که انسان، قدرت بر فعل دارد، معنای قدرت، این است که «له ان یفعل» و «له ان لا یفعل» پس معنای قدرت، این است که به هر دو طرف، اضافه پیدا کند بنابراین، قدرت به وجود و عدم، نسبت متساوی دارد و همین نسبت در باب نواهی هم موجود است منتها در اوامر «له ان یفعل» را اوّل و «له ان لا یفعل» را دوّم ذکر می‌کنند امّا در باب نواهی، تعبیر مذکور برعکس است امّا قدرت از نظر واقع به هر دو طرف، ارتباط و اضافه پیدا می‌کند و معنا ندارد فقط وجود، مقدور انسان باشد بلکه قدرت، نسبت به فعل و ترک، تساوی نسبت دارد.

شبهه دوّم: عدم، قبل از انسان تحقّق داشته مخصوصا عدم ازلی که یک مسأله ریشه‌دار و از اوّل ثابت بوده و مکلّف بعد از فرضا میلیون‌ها سال بوجود آمده لذا گفته‌اند چگونه می‌شود که آن عدم با آن سابقه ازلی مطلوب مولا و ناهی قرار گیرد؟

دفع شبهه: آنچه که مطلوب ناهی می‌باشد، نفس عدم ازلی نیست بلکه دوام و استمرار آن عدم، مطلوب است یعنی فعلاـ مکلّف می‌تواند آن عدم ازلی را ادامه دهد و نگذارد منهی عنه در خارج وجود پیدا کند و می‌تواند رشته اتّصال آن عدم را قطع و لباس وجود به آن بپوشاند.

نتیجه: دو شبهه‌ای که سبب شده بگویند مطلوب مولا در باب نواهی، کفّ از فعل است نه ترک، باطل است و ظاهر، این است که در باب نواهی، همان ترک، مطلوب مولا هست و ترک هم از هر مکلّفی امکان‌پذیر است خواه او میل داشته باشد یا نداشته باشد به‌عنوان مثال، همه، مکلّف به ترک شرب خمر- و سائر محرّمات- هستند و از نظر توجّه تکلیف فرقی بین آن‌ها وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۷

ثمّ أنّه لا دلالة لصیغته علی الدّوام و التّکرار، کما لا دلالة لصیغة الامر و ان کان قضیتهما عقلا تختلف و لو مع وحدة متعلّقهما، بأن یکون طبیعة واحدة بذاتها و قیدها تعلّق بها الامر مرّة و النّهی أخری، ضرورة أنّ وجودها یکون بوجود فرد واحد، و عدمها لا یکاد یکون الا بعدم الجمیع کما لا یخفی [۱].

و من ذلک یظهر أنّ الـدّوام و الاسـتمرار انّما یکون فی النّهی اذا کان متعلّقه طبیعهٔ مطلقهٔ غیر مقیّدهٔ بزمان أو حال، فانّه حینئذ لا یکاد یکون مثل هذه الطبیعهٔ معدومهٔ الا بعدم جمیع أفرادها الدّفعیّهٔ[۳] و التّدریجیّهٔ[۴]. و بالجملهٔ قضیّهٔ النّهی لیس الّا ترک تلک

آیا صیغه نهی دالّ بر دوام و تکرار هست؟

[۱]- در مبحث هشتم از بحث اوامر گفتیم: «الحقّ ان صیغهٔ الامر مطلقا لا دلالهٔ لها علی المرّهٔ و لا التکرار» همان مطلب در باب نواهی هم جریان دارد یعنی: صیغه نهی، هیچ‌گونه دلالتی بر دوام، تکرار و مرّه ندارد منتها یک فرق در باب نواهی هست که آن‌هم مربوط به باب الفاظ نمی‌باشد بلکه عقلی هست.

بیان ذلک: چنانچه شیء مأمور به واقع شود، اتیان یک فرد از آن کفایت می‌کند و موافقت با امر، حاصل می‌شود زیرا وجود طبیعت با اتیان یک فرد هم تحقّق پیـدا می‌کنـد امّا اگر بنا باشـد با نهی مولا موافقت شود، بایـد تمام افراد طبیعت در خارج منعـدم شود و تا وقتی تمام افراد منعـدم نشود «لا یصـدق انّ الطّبیعـهٔ قـد انعـدمت فی الخارج و لم تتحقق فی الخارج» پس این فرق عقلی، بین اوامر و نواهی هست و نتیجه‌اش این است که در بـاب اوامر، اتیـان یـک فرد کفـایت می‌کنـد امّا در نواهی ترک یک فرد، کافی نیست بلکه باید تمام آنچه برای طبیعت فردیّت دارد منعدم شود تا موافقت با نهی تحقّق پیدا کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۸

الطّبیعهٔ الّتی تکون متعلّقهٔ له کانت مقیدهٔ أو مطلقهٔ، و قضیّهٔ ترکها عقلا انّما هو ترک جمیع أفرادها [۱].

ثمّ انّه لا دلالـهٔ للنّهی علی ارادهٔ الترک لو خولف، أو عـدم ارادته بل لا بـدّ فی تعیین ذلک من دلالهٔ و لو کان اطلاق المتعلّق من هذه الجههٔ، و لا یکفی اطلاقها من سائر الجهات، فتدبّر جیّدا [۲].

---

[۱]- تـذکّر: عموم ترک برای افراد طبیعت در نهی به ملاحظه حکم عقل بود نه به لحاظ لفظ و دلالت نفس نهی لـذا از این مطلب، معلوم شـد که دلالت نهی بر دوام منهی عنه- در «لا تضـرب و لا تزن» و امثال آن- هم از اطلاق طبیعت، عنـد العقل فهمیـده می‌شود یعنی: چون طبیعت ضـرب و زنا مطلقا منهی عنه شده و ترک آن طبایع- مطلقا- نمی‌شود مگر به ترک تمام افراد آن‌ها دائما لذا نهی از طبیعت به حکم عقل، دلالت بر دوام و اسـتمرار آن حکم می‌کند پس چون اسـتمرار حکم، مستند بر اطلاق منهی عنه هست باید آن طبیعت، «مطلق» باشـد یعنی اگر موقّت به وقت یـا مقیّـد به قیـدی باشـد، به مقـدار همـان موقّت و مقیّـد و در افراد همان موضوع، اسـتمرار و عموم دارد مثلا جمله و نهی «لا تضـرب زیـدا یوم الجمعهٔ» دلالت بر حرمت ضـرب یوم الخمیس ندارد و همچنین نهی «لا تضـرب زیـدا بالعصا» نسبت به ضـرب با سـنگ، تعمیم نـدارد آری در افراد خود آن موقّت و مقیّـد، اسـتمرار و دوام دارد مثلا نباید ضرب با عصا در هیچ زمانی موجود شود- و همچنین ضرب در روز جمعه.

خلاصه: نهی، طلب ترک طبیعت است پس اگر آن طلب، مطلق شـد و مقیّـد به هیـچ قیدی نگشت، ترک آن طبیعت مطلقه نمی‌شود مگر به ترک جمیع افراد در جمیع ازمان و امّا اگر مقیّـد به قیـدی شد، دلالت نمی‌کند مگر بر ترک افراد همان طبیعت و عمومش به مقدار همان طبیعت است.

[۲]- اگر مولا نهیی تحت عنوان «لا تشرب الخمر» صادر نمود امّا مکلّفی با آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۹

مخالفت و شـرب خمر نمود آیا صرف‌نظر از دلیل خارجی، آن نهی به قوّت خود باقی هست و حکم می‌کند اکنون که یک مرتبه با آن مخـالفت شـده برای مرتبه دوّم و سوّم نبایـد بـا آن مخالفت شود یا اینکه نهی مـذکور، چنین دلالتی نـدارد به عبارت دیگر: نهی

مزبور دلالت می‌کند که برفرض مخالفت، باز هم تکلیف مولا به قوّت خود باقی هست یا نه؟

لازم به تذکّر است که به کمک دلیل خارجی می‌دانیم که اگر کسی شرب خمر نمود باز هم مکلّف به ترک آن هست لکن فعلا درصدد تحقیق در این مسئله هستیم که آیا از صیغه نهی، چنان مطلبی استفاده می‌شود یا نه؟

ممکن است کسی بگوید وقتی انسان، یک مرتبه با «لا تشرب الخمر» مخالفت کرد چرا نهی مذکور، باز هم دلالت بر نهی از شرب خمر داشته باشد بلکه نهی مذکور، دلالتی ندارد که اگر یک مرتبه با آن مخالفت شد باز هم باید آن تکلیف رعایت شود.

حقیقت مطلب این است که صیغه نهی من حیث هی، هیچ اقتضائی ندارد که اگر یک مرتبه با آن مخالفت شد باز هم نباید شرب خمر شود بلکه باید این مطلب را از دلیل خارجی استفاده کرد.

البتّه اگر صیغه نهی از این جهتی که مورد بحث ما هست در مقام بیان و دارای اطلاق باشد- یعنی بگوید ترک شرب خمر، مطلوب مولا هست و لو تحقّقت المخالفهٔ- می‌توان به آن اطلاق تمسّک کرد و گفت بعد از مخالفت هم باید شرب خمر ترک شود و الا اگر از سائر جهات، دارای اطلاق باشد برای محلّ بحث ما فائده‌ای ندارد.

خلاصه: اگر صیغه نهی از جهت محلّ بحث در مقام بیان باشد، اطلاقش کارساز است و الا باید دلیل خارجی دلالت نماید و اگر دلیل خارجی نداشته باشیم، صیغه نهی، دلالتی ندارد که اگر کسی با آن مخالفت نمود باز هم آن تکلیف، متوجّه او هست زیرا برای مخالفت با نهی، یک وجود و یک مرتبه شرب خمر کفایت می‌کند و لازم نیست تمام مصادیق آن اتیان شود تا مخالفت صدق نماید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۰

فصل: اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النّهی فی واحد و امتناعه علی أقوال:

ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفا. و قبل الخوض فی المقصود یقدّم أمور: الاوّل:

المراد بالواحد مطلق ما کان ذا وجهین و مندرجا تحت عنوانین بأحدهما کان موردا للامر، و بالآخر للنّهی، و ان کان کلّیّا مقولا علی کثیرین کالصّلاهٔ[۵] فی المغصوب، و انّما ذکر لاخراج ما اذا تعدّد متعلّق الامر و النّهی و لم یجتمعا وجودا و لو جمعهما واحد مفهوما کالسّجود للّه تعالی و السّجود للصّنم مثلا، لا لاخراج الواحد الجنسی أو النّوعی کالحرکهٔ و السّکون الکلّیّین المعنونین بالصّلاتیّهٔ و الغصبیّهٔ [۱].

«اجتماع امر و نهی»

اشاره

[۱]- اجتماع امر و نهی، یکی از مسائل مهمی هست که مورد اختلاف واقع شده و عنوان مسئله، این است که: آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد، جائز است یا ممتنع؟

اینک به ذکر اقوال می‌پردازیم: ۱- از نظر عقل و عرف، اجتماع امر و نهی، ممتنع است. ۲- عقلا و عرفا اجتماع امر و نهی، جائز است. ۳- از نظر عقل، اجتماع، جائز امّا عرفا ممتنع است.

قبل از بیان اصل بحث و ذکر ادلّه، لازم است اموری را به‌عنوان مقدمه بیان کنیم.

۱- مقصود از کلمه «واحد» چیست؟

مقصود از «واحد» تنها واحد شخصی نیست بلکه به حسب آنچه که فعلا مورد بحث ما هست «واحد» بر سه گونه است:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱

۱- واحد شخصی که مساوق با وجود است مثلا وقتی می گوئیم «زید واحد» یعنی: او واحد است، یعنی: آن فرد مرکّب از وجود و خصوصیّات فردیّه از نظر تشخّص وجودی، اتّصاف به وحدت دارد.

۲- واحد نوعی، عبارت از این است که: افرادی در نوع، اجتماع داشته باشند و همچنین اگر گفتیم زید، بکر و عمرو، واحد هستند، معنایش این است که تحت یک نوع و از مصادیق یک نوع هستند.

۳- واحد جنسی: مثلا وقتی می گوئیم «الحیوان جنس» منظور، جنس واحد هست و همچنین اگر در مورد انواع حیوان، کلمه واحد را استعمال نموده و گفتیم «الانسان و البقر و الغنم واحد» مقصود: واحد فی الجنس می‌باشد یعنی جنس آن‌ها واحد است.

لازم به تذکر است که قسم چهارمی از «واحد» به نام واحد مفهومی یا واحد عنوانی داریم که فقط در عنوان و مفهوم، وحدت دارد گرچه ممکن نباشد تمام مصادیق آن در یک نقطه، تحقّق پیدا کند[۶].

به نظر مصنّف، تمام اقسام واحد- یعنی: شخصی، نوعی و جنسی- محلّ بحث هست نه خصوص واحد شخصی ضمنا باید برآن واحد، دو عنوان منطبق شود که یک عنوان آن متعلّق امر و عنوان دیگرش متعلّق نهی باشد- دو عنوان مذکور در آن واحد اجتماع پیدا کرده باشند- مثلا نماز در دار غصبی، مثالی برای ما نحن فیه هست و حقیقتش این است که: یک حرکت و سکون کلّی دارد که هم عنوان صلات برآن منطبق است و هم عنوان غصب به عبارت واضح‌تر: ما که صلات در دار غصبی را به‌عنوان مثال ذکر می کنیم، ناظر به صلات شخصی صادر از زید نیستیم ۷] بلکه ما حکم کلّی نماز در دار

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲

غصبی را می‌خواهیم، بیان کنیم که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد، جائز است یا ممتنع؟

سؤال: کلمه «واحد» برای چه در محلّ بحث ذکر شده به عبارت دیگر برای احتراز از چه چیز آن را ذکر کرده‌اند؟

جواب: برای احتراز از واحد عنوانی و مفهومی ذکر نموده‌اند مثلا گاهی دو حقیقت متغایر داریم که اصلا در خارج، امکان اجتماع و اتّحاد ندارند امّا در عین حال، یک مفهوم جامع بین آن دو حقیقت هست.

مثال: فرض کنید سجود للّه، مأمور به و سجود للصّنم، منهی عنه هست بدیهی است که سجود للّه با قید «للّه» با سجود للصّنم، متباین هست و نمی‌توان خارجا سجودی داشت که هر دو عنوان برآن منطبق باشد یعنی هم للّه باشد و هم للصّنم- تباین بین دو عنوان مذکور به نحوی است که خارجا امکان اتّحاد بین آن‌ها وجود ندارد- امّا در عین حال، سجده برای پروردگار متعال و سجده برای بت در مفهوم سجود، مشترک هستند و عنوان سجود، قدر جامع بین آن دو هست.

سؤال: آیا واحد مفهومی مذکور هم محلّ بحث ما هست یا نه؟

خیر، زیرا کلّی سجود که امر و نهی ندارد بلکه سجود للّه دارای امر و سجود للصّنم منهی عنه هست و امکان ندارد که آن دو خارجا متّحد شوند تا اینکه بحث کنیم آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه.

خلاصه: کلمه «واحد» که در عنوان بحث ذکر شده برای اخراج واحد «مفهومی» و یا به تعبیر دیگر واحد عنوانی هست و نمی‌خواهد تنها بر واحد شخصی دلالت کند بلکه شامل واحد شخصی، نوعی و جنسی می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۳

الثّانی: الفرق بین هذه المسألة و مسألة النّهی فی العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فیها الّتی بها تمتاز المسائل هی أنّ تعدّد الوجه و العنوان فی الواحد یوجب تعدّد متعلّق الامر و النّهی بحیث یرتفع به غائلة استحالة الاجتماع فی الواحد بوجه واحد أو لا یوجبه بل یکون حاله حاله، فالنّزاع فی سرایة کلّ من الامر و النّهی الی متعلّق الآخر، لاتّحاد متعلّقیهما وجودا و عدم سرایته، لتعدّدهما وجها. و

هـذا بخلاف الجهـهٔ المبحوث عنها فی المسألـهٔ الاخری، فانّ البحث فیها فی أنّ النّهی فی العبادهٔ أو المعاملـهٔ یوجب فسادها بعد الفراغ عن التّوجه الیها [۱].

۲- فرق بین مسأله «اجتماع امر و نهی» با «نهی در عبادت»

اشاره

[۱]- اصولیین در باب نواهی دو مسئله را عنوان کرده‌انـد: الف: آیا اجتماع امر و نهی جائز است یا ممتنع؟ ب: آیا نهی در عبادات و معاملات، مقتضی فساد است یا نه؟

ممکن است به ذهن کسـی خطور کند که آن‌ها دو مسأله مختلف نیسـتند بلکه عباراتشان متفاوت است ولی در حقیقت، یک مسـئله هسـتند چون وقتی نهی به عبـادت متعلّق می‌شود آن عبـادت یـا واجب است یـا مسـتحب پس اگر نهیی به عبادتی متعلّق شـد این هم همان اجتماع امر و نهی است و تفاوتی بین آن دو نیست.

مصنّف رحمه اللّه ابتدا نظر خود را و سپس عقیده صاحب فصول را بیان کرده‌اند و اینک به بیان آن دو می‌پردازیم.

اوّل بایـد ملاـک تعـدّد مسائـل در هر علمی مشـخّص شود تـا ببینیم چه چیز سـبب می‌شود که مـا دو مسـئله عنوان کنیم و چه سـبب می‌شود که نتوان دو مسئله عنوان نمود.

قاعـده کلّی، این است که اختلاف جهات و حیثیّات بحث، سـبب می‌شود که مسائل، تعـدّد پیـدا کنـد- گرچه موضوع، واحد باشد- مثلاـ شـما گـاهی جسـمی را از جهت نیاز به «حیّز» موضوع بحث قرار می‌دهیـد این یک مسـئله هست و گاهی همان جسم را از نظر معروضیّت للبیاض و السّواد مورد بحث قرار می‌دهید که این مسأله دیگری هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۴

قاعـده کلّیّه مـذکور را در مـا نحن فیه- بین مسأله «اجتمـاع امر و نهی» و مسأله «نهی در عبـادت»- به این نحو پیاده می‌کنیم که: دو عنوان به نـام صـلات و غصب داریم که در مقـام تعلّق امر، متغـایر هسـتند یعنی: عنوان صـلات، متمـایز از عنوان غصب هست امّا دو عنوان مـذکور در عین تمـایز در خـارج می‌تواننـد اتّحاد وجودی پیـدا کننـد یعنی ممکن است یک حرکتی تحقّق پیـدا کنـد که هم عنوان نمـاز برآن منطبق باشـد و هم عنوان غصب، آن‌وقت روی این جهت بحث می‌کنیم که آیـا تمـایز عنوانین مـذکورین- در عین حـال که در خـارج، اتّحـاد وجودی دارنـد- مـانعیّتی از اجتمـاع امر و نهی پیـدا می‌کنـد یا اینکه تمایز دو عنوان می‌گویـد مانعیّتی از اجتماع امر و نهی وجود ندارد.

قائل به جواز اجتماع بر تمایز دو عنوان تکیه می‌کند و قائل به امتناع اجتماع، بر اتّحاد دو عنوان اتّکا پیدا می‌کند و می‌گوید چون دو عنوان در خـارج یک وجود دارد، یک وجود هم نمی‌شود هم مأمور به باشـد و هم منهی عنه پس حیثیّت بحث در مسأله اجتماع امر و نهی بر این مطلب است که آیا طبیعتین متغایرتین در عالم مفهومیّت اگر اتّحاد وجودی در خارج پیدا کند، آن اتّحاد سبب می‌شود که اجتماع امر و نهی بر یک واحـد، تحقّق پیـدا کنـد یا سـبب نمی‌شود به عبارت دیگر: آیا اتّحاد صـلات با غصب- در ضـمن یک وجود- سـبب می‌شود که امر و نهی از هرکدام به دیگری سـرایت کند به عبارت واضح‌تر: آیا اتّحاد وجودی مذکور، عامل سـرایت است یعنی: امر را به غصب سـرایت می‌دهـد- و نهی را به صـلات سـرایت می‌دهـد- و در نتیجه، ممتنع است یا اینکه مسأله سـرایت، مطرح نیست و امر از دائره صـلات، تجاوز نمی‌کنـد و نهی هم از دائره غصب بیرون نمی‌رود، اتّحاد وجودی، هیـچ ضـربه‌ای به تغایر

متعلّقین وارد نمی‌کند بنابراین، محلّ بحث، سرایت و عدم سرایت است.

امّا در مسأله نهی در عبادت، بحثی درباره سرایت و عدم سرایت نیست بلکه مسلّم و

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۵

نعم لو قیل بالامتناع مع ترجیح جانب النّهی فی مسألهٔ الاجتماع یکون مثل الصّلاهٔ فی الدار المغصوبهٔ من صغریات تلک المسألهٔ فانقدح أنّ الفرق بین المسألتین فی غایهٔ الوضوح [۱].

مفروغ عنه هست که نهیی به یک عبادت، متوجّه شده منتها بحث می‌کنیم که: آیا نهی مذکور، اقتضای فساد عبادت را دارد یا نه بنابراین، حیثیّت بحث در اجتماع امر و نهی با حیثیّت بحث در نهی در عبادت، متفاوت است.

[۱]- در مسأله اجتماع امر و نهی در یک صورت می‌توان موردی برای مسأله نهی در عبادت ترتیب داد و گفت: اگر کسی در اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع شد و گفت امکان ندارد صلات در دار غصبی هم مأمور به باشد و هم منهی عنه بلکه باید یکی از آن دو باشد و سپس قائل شد که جانب نهی بر جانب امر، غلبه دارد یعنی صلات در دار غصبی فقط منهی عنه است آن‌وقت نماز در دار غصبی که منهی عنه هست، موضوع مسأله نهی در عبادت می‌شود زیرا نماز، عبادت است و متعلّق نهی قرار گرفته و باید بحث نمود که آیا نهی آن، مقتضی فساد هست یا نه.

خلاصه اینکه اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع شد و جانب نهی را بر امر ترجیح داد آن‌وقت صغرائی برای مسئله نهی در عبادت، مطرح می‌شود[۸] امّا چنانچه فردی قائل به جواز اجتماع شد و گفت نماز در دار غصبی هم مأمور به و هم منهی عنه هست در این صورت، ارتباطی به نهی در عبادت پیدا نمی‌کند و یا اگر امتناعی شد امّا جانب جواز را بر حرمت ترجیح داد آن‌وقت صلات در دار غصبی فقط مأمور به می‌شود و ارتباطی به مسأله نهی در عبادت ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶

و أمّا ما أفاده فی الفصول من الفرق بما هذه عبارته: «ثمّ اعلم أنّ الفرق بین المقام ۹] و المقام المتقدّم و هو أنّ الامر و النّهی هل یجتمعان فی شیء واحد أولا؟ أمّا فی المعاملات فظاهر، و أمّا فی العبادات فهو أنّ النّزاع هناک ۱۰] فیما اذا تعلّق الامر و النهی بطبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقهٔ و ان کان بینهما عموم مطلق، و هنا فیما اذا اتّحدتا حقیقهٔ و تغایرتا بمجرد الاطلاق و التّقیید بأن تعلق الامر بالمطلق و النّهی بالمقیّد» انتهی موضع الحاجهٔ، فاسد فانّ مجرّد تعدد الموضوعات و تغایرها بحسب الذّوات لا یوجب التمایز بین المسائل ما لم یکن هناک اختلاف الجهات، و معه لا حاجهٔ أصلا الی تعدّدها، بل لا بدّ من عقد مسألتین مع وحدهٔ الموضوع و تعدّد الجهة المبحوث عنها، و عقد مسألهٔ واحدهٔ فی صورهٔ العکس کما لا یخفی [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه اللّه

[۱]- صاحب فصول در بحث نهی در عبادات، فرق دو مسئله را چنین بیان کرده‌اند که: مورد مسأله اجتماع امر و نهی با مورد مسأله نهی در عبادت، متفاوت است ۱۱] یعنی:

مورد مسأله اوّل در جائی است که امر و نهی به دو طبیعت متغایر تعلّق گیرد به عبارت دیگر، امر به یک طبیعت و نهی به طبیعت دیگر تعلّق می‌گیرد که آن دو طبیعت، متغایر و متمایز هستند نه اینکه نسبتشان تباین باشد، معنای مسأله تغایر طبیعتین، این نیست که نسبت بین آن‌ها تباین است بلکه معنایش این است که دو کلّی، دو حقیقت و دو عنوان باشد خواه نسبت بین آن دو، عموم و

خصوص من وجه باشد یا عموم و خصوص مطلق زیرا اگر نسبت بین آن دو، تباین باشد اتّحاد وجودی پیدا نمی‌کنند تا اینکه محلّ نزاع واقع شوند و بدیهی است که در باب اجتماع امر و نهی باید دو عنوان لااقل در یک وجود

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۷

با یکدیگر اتّحاد پیدا کنند بنابراین اگر آن دو عنوان، متباین شدند اتّحاد وجودی، مفهومی ندارد.

امّا مسأله نهی در عبادات چنین نیست بلکه متعلّق امر و متعلّق نهی، یک طبیعت است و فرقشان به اطلاق و تقیید است و مسأله اطلاق و تقیید، غیر از عموم و خصوص مطلق است مثلا مولا فرموده است: «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* بدیهی است که طبیعت مطلقه صلات، مأمور به هست و از طرفی نهیی را متوجّه حائض نموده و فرموده: «دعی الصّلاهٔ ایام اقرائک» یعنی همان طبیعت مأمور به صلات با یک قید، منهی عنه واقع شده.

خلاصه اینکه مورد مسأله اجتماع امر و نهی با مورد مسأله نهی در عبادت فرق می‌کند و همین امر موجب اختلاف بین مسألتین می‌شود.

آیا بیان صاحب فصول رحمه اللّه صحیح است؟ خیر.

بیان ذلک: هدف صاحب فصول چیست آیا ایشان درصدد هستند که اختلاف مورد ترتیب دهند و لو اینکه حیثیّت و جهت بحث در دو مسئله، یکی باشد؟ اگر جهت بحث، واحد شد چه فرقی می‌کند که یک مورد داشته باشد یا ده مورد به عبارت دیگر اگر حیثیت بحث در دو مسئله، متّحد شد چه فائده‌ای دارد که مورد مسألتین یکی باشد یا بیشتر، این امر، موجب تعدّد مسئله نمی‌شود بلکه موارد یک مسئله، تعدد پیدا می‌کند و مثال‌های آن متکثّر می‌شود.

خلاصه اینکه اگر حیثیّت بحث، واحد شد اختلاف موارد فائده‌ای ندارد.

اگر حیثیت بحث، متعدّد شد و گفتیم در دو جهت بحث می‌شود دیگر چه داعی داریم که اختلاف مورد ترتیب دهیم بلکه اگر مورد هم واحد شد امّا در آن مورد واحد، جهات مختلفی از بحث وجود داشته باشد مباحث متعدّدی بر یک عنوان مطرح می‌شود مثلا در باب صیغه افعل از جهات متعدّدی بحث می‌کنیم- با اینکه مورد در تمام آن‌ها صیغه افعل است- و همچنین راجع به مادّه امر از جهات متفاوتی بحث می‌شود که آیا معنای لغوی آن، طلب است یا غیر طلب، آیا علو در آن معتبر است یا نه، آیا دلالت بر طلب الزامی

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸

و من هنا انقدح أیضا فساد الفرق بأنّ النّزاع هنا فی جواز الاجتماع عقلا، و هناک فی دلالهٔ النّهی لفظا، فانّ مجرّد ذلک ما لم [لو لم یکن تعدّد الجههٔ فی البین لا یوجب الّا تفصیلا فی المسألهٔ الواحدهٔ، لا عقد مسألتین، هذا. مع عدم اختصاص النّزاع فی تلک المسألهٔ بدلالهٔ اللّفظ کما سیظهر [۱].

دارد یا نه.

در تمام آن‌ها درعین‌حال که موضوع، شیء واحد هست امّا مسائل متعدّد وجود دارد پس نتیجه می‌گیریم که تعدّد مورد، اثری ندارد بلکه باید جهت و حیثیّت بحث امتیاز پیدا کنند گرچه موضوع و مورد، شیء واحد باشد.

[۱]- از بیان ما که گفتیم: تمایز بین مسائل به اختلاف جهت است نه تعدّد موضوع، بطلان فرق دیگری که بعضی بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «نهی در عبادات» قائل شده‌اند، واضح شد:

بیان ذلک: بعضی گفته‌اند در بحث اجتماع امر و نهی، نزاع در یک مسأله عقلی و مربوط به حکم عقل است که آیا عقل، اجتماع امر و نهی را جائز می‌داند یا نه کما اینکه نزاع در مسئله مقدّمه واجب، عقلی هست و هیچ ارتباطی به دلالت الفاظ ندارد امّا نهی در

عبـادات، یـک مسأله لفظی هست زیرا در آنجا بحث می‌شود که آیا از «دعی الصّـلاهٔ ایام اقرائک» اسـتفاده می‌شود که نماز در حال حیض، باطل است یا نه؟

مصـنّف رحمه اللّه تقریبا دو اشـکال به بیان مذکور دارد: اوّلا قبول نداریم که بحث در آنجا منحصر به لفظ باشد بلکه در مسأله نهی در عبادت، علاوه بر لفظ در یک جهت عقلی هم بحث می‌شود که: اگر عبادتی به واسطه نهی، مبغوض مولا واقع شد آیا مبغوضیّت با صحّت عبادت عقلا جمع می‌شود یا نه و مسأله اجتماع مبغوضیّت و صحّت را باید از عقل استفاده کرد.

ثانیا فرض کنید که در آن مسئله فقط درباره دلالت الفاظ بحث می‌شود امّا این مقدار، کافی نیست که انسان در یک مورد، بحث را عقلی حساب کند و در مورد دیگر، لفظی و

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۹

الثّالث: انّه حیث کانت نتیجهٔ هذه المسألهٔ مما تقع فی طریق الاستنباط کانت المسألهٔ من المسائل الاصولیّهٔ، لا من مبادیها الاحکامیّهٔ، و لا ـ التّصدیقیّـهٔ، و لا من المسائل الکلامیّـهٔ، و لا من المسائل الفرعیّـهٔ و ان کانت فیها جهاتها، کما لا یخفی، ضـرورهٔ أنّ مجرّد ذلک لا یوجب کونها منها اذا کانت فیها جهـهٔ أخری یمکن عقـدها معها من المسائل، اذ لا مجال حینئذ لتوهّم عقدها من غیرها فی الاصول و ان عقـدت کلامیّـهٔ فی الکلام، و صحّ عقدها فرعیّهٔ أو غیرها بلا کلام، و قد عرفت فی أوّل الکتاب أنّه لا ضـیر فی کون مسألهٔ واحدهٔ یبحث فیها عن جهـهٔ خاصّهٔ من مسائل علمین، لانطباق جهتین عامّتین علی تلک الجههٔ کانت باحداهما من مسائل علم، و بالاخری من آخر، فتذکّر [۱].

نـامش را دو مسـئله بگـذارد زیرا عقـل و لفظ یا هر دو با یکـدیگر مخالف هسـتند یا موافق، اگر مخالف شدنـد بایـد در همان مسأله واحده، قائل به تفصیل شد و مثلا گفت عقلا جائز است امّا لفظا جائز نیست یا بالعکس، مسئله عقل و لفظ، سبب نمی‌شوند دو مسئله عنوان شود بلکه بایـد جهت و حیثیّت بحث، متمایز باشـد تا تعـدّد مسائل، مطرح شود و الا اگر جهت بحث، یکی شـد لفظی بودن و عقلی بودن و تفصیل بین عقل و لفظ، باعث تعدّد مسئله نمی‌شود.

۳- مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است

[۱]- سؤال: آیـا مسـأله اجتمـاع امر و نهی از مسائل «اصولی» یا از مسائل «فقهی محض» یا از مسائل «علم کلام» یا از «مبادی احکامیّه علم اصول» و یا اینکه از «مبادی تصدیقیّه علم اصول» می‌باشد؟

جواب: مصنف رحمه اللّه پاسخ سؤال را به نحو اشاره بیان نموده امّا از عبارت ایشان استفاده می‌شود که می‌توان مسأله مذکور را- با تغییر بعضـی از الفـاظ و عبـارات- در تمـام عنـاوین پنـج‌گانه مـذکور، منـدرج نمود لکن چون مسـأله اصولی‌بودنش به جهت تحقق ملاک مسأله اصولی هست، برای بحث ما کفایت می‌کند.

چنانچه مسأله‌ای را به‌عنوان یکی از مسائل علم اصول معرّفی کردیم، معنایش این نیست که مثلا فاقد ملاک مسأله کلامی هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰

همان‌طور که قبلا[۱۲] بیان کردیم، مانعی ندارد که یک مسئله در چند علم مدخلیّت داشته باشد مثلا هم جزء مسائل فقه باشد هم از مسائل علم اصول محسوب شود، آنچه ممنوع می‌باشـد، این است که نباید علوم در تمام مسائل، متّحد باشـند امّا اگر در چند مسـئله، اتّحاد داشته باشـند، اشـکالی ندارد بنابراین: مانعی ندارد که مسأله اجتماع امر و نهی، دارای تمام جهات خمسه مذکور باشد لکن به لحاظ اینکه دارای مناط مسأله اصولی هست، ما در علم اصول از آن بحث کنیم.

توضیـح ذلک: مسأله اصولی، آن است که در طریق اسـتنباط حکم شرعی کلّی قرار گیرد به عبارت واضح‌تر: اصولی همیشه صغرا و

کبرائی ترتیب می‌دهد و از آن دو، حکم الهی را استنباط می‌کند- نتیجه مسأله اصولی عنوان کبرا پیدا می‌کند- در محلّ بحث، صغرای قضیّه، این است که: بر نماز در دار غصبی، دو عنوان، منطبق است- یک عنوان، مأمور به و یک عنوان، منهی عنه است- بعدا به‌عنوان مثال، قول به جواز را کبرا قرار می‌دهیم زیرا نتیجه را هم قائل به جواز، در کبرا قرار می‌دهد و جواز را استنباط می‌کند و هم قائل به امتناع، امتناع را کبرا قرار می‌دهد و عدم جواز را استنباط می‌نماید خلاصه این که: بر صلات در دار غصبی دو عنوان متعلّق شده و هرکجا که دو متعلّق امر و نهی، اتّحاد پیدا کرده باشند اجتماع امر و نهی مانعی ندارد و در نتیجه، حکم کلّی الهی از آن استنباط می‌شود.

نتیجه: مسأله اجتماع امر و نهی چون دارای ملاک مسأله اصولی هست و در کبرای قیاس استنباط، قرار می‌گیرد از مسائل اصولی محسوب می‌شود.

مسأله اجتماع امر و نهی را به این بیان می‌توان از مسائل فقهی قرار داد که: موضوع مسأله فقهی، فعل مکلّف و محمولش حکم شرعی می‌باشد مثلا- در فقه بحث می‌کنیم که «صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ ام لا» در محل بحث هم می‌گوئیم: آیا نماز در دار غصبی هم واجب

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱

و هم حرام است یا اینکه فقط واجب یا تنها حرام می‌باشد.

مسأله اجتماع امر و نهی را به این بیان می‌توان از مسائل علم کلام محسوب نمود که:

در مسائل کلامی از احوال مبدأ و معاد بحث می‌شود در محلّ بحث هم چنین می‌گوئیم: آیا برای مولا و خداوند متعال جائز است که امرش متوجّه یک عنوان و نهیش را متوجّه عنوانی نماید که آن دو عنوان در خارج، تصادق وجودی دارند یا نه به عبارت دیگر: آیا مولا- می‌تواند امری را متعلّق به کلّی صلات و نهیی را متعلّق به کلّی غصب نماید در حالی که بین صلات و غصب، اتّحاد وجودی مطرح است یا نمی‌تواند؟ بدیهی است که اگر به نحو مذکور بحث نمائیم، مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم کلام محسوب می‌شود.

اجتماع امر و نهی را می‌توان از مبادی احکامیّه علم اصول قرار داد.

سؤال: مبادی احکامیّه چیست؟

جواب: مبادی احکامیّه علم اصول، جزء مسائل اصولی نیست امّا درباره بعضی از شئون احکام بحث می‌کند فرضا اگر شما بحث کنید که آیا بین احکام خمسه تکلیفیّه تضادّی هست یا نه مسأله مذکور از مسائل فقهی نیست کما اینکه از مسائل اصولی نمی‌باشد بلکه جزء مبادی احکامیّه می‌باشد یعنی: مسائلی داریم که درباره احکام بحث می‌کند و برای علم اصول، جنبه مقدّمی دارد لذا آن‌ها را مبادی احکامیّه نامیده‌اند بنابراین در محلّ بحث می‌گوئیم: مسأله اجتماع امر و نهی به این نحو می‌تواند جنبه مبادی احکامیّه پیدا کند که: آیا اجتماع امر و نهی نسبت به دو عنوانی که در خارج متفاوت و متغایر هستند، مانند اجتماع نسبت به یک عنوان، تضاد و استحاله دارد یا اینکه استحاله‌ای مطرح نیست پس مسأله اجتماع امر و نهی را می‌توان از مبادی احکامیّه علم اصول، محسوب نمود.

در پایان این بحث متذکّر می‌شویم که مسأله اجتماع امر و نهی می‌تواند جزء مبادی تصدیقیّه علم اصول باشد.

مبادی تصدیقیّه کدام است؟

مبادی تصدیقیّه، مسائلی هست که درباره موضوع علم بحث می‌کند که آیا موضوع

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۲

الرّابع: أنّه قد ظهر[۱۳] من مطاوی ما ذکرناه أنّ المسألهٔ عقلیّهٔ، و لا- اختصاص للنّزاع فی جواز الاجتماع و الامتناع فیها بما اذا کان

الایجاب و التّحریم باللّفظ، کما ربما یوهمه التّعبیر بالامر و النّهی الظّاهرین فی الطّلب بالقول، الّا أنه لکون الدّلالهٔ علیهما غالبا بهما کما هو أوضح من أن یخفی. و ذهاب البعض الی الجواز عقلا، و الامتناع عرفا لیس بمعنی دلالهٔ اللّفظ، بل بدعوی أنّ الواحد بالنّظر الدقیق العقلیّ اثنان، و أنّه بالنّظر المسامحی العرفی واحد ذووجهین، و الّا فلا یکون معنی محصّلا للامتناع العرفیّ، غایهٔ الامر دعوی دلالهٔ اللّفظ علی عدم الوقوع بعد اختیار جواز الاجتماع فتدبّر جیّدا [۱].

علم اصول در فلان مورد، ثابت است یا نه به عبارت دیگر تصدیق به وجود یا عدم موضوع در یک مسئله، جزء مبادی تصدیقیّه آن علم، حساب می‌شود در محلّ بحث هم چنین می گوئیم: عقل، یکی از ادلّه اربعه و از موضوعات علم اصول است، حال می گوئیم آیا حکم عقل- به جواز اجتماع یا امتناع- در محلّ بحث وجود دارد یا نه لذا می‌توان مسأله اجتماع امر و نهی را از مبادی تصدیقیّه علم اصول قرار داد.

جمع‌بندی: در مسأله اجتماع امر و نهی، ملاک مسأله اصولی تحقّق دارد لذا از مسائل علم اصول محسوب می‌شود و وجود سائر ملاکات در آن، ضربه‌ای به بحث ما وارد نمی کند.

۴- آیا مسأله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟

[۱]- از اشاراتی که در بحث‌های گذشته داشتیم تقریبا مشخّص شد که نزاع در مسأله

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۳

اجتماع امر و نهی، نزاع در یک مسأله عقلی است نه لفظی.

باید ببینیم که اگر طبیعتی متعلّق امر واقع شد و طبیعت دیگری متعلّق نهی در حالی که آن دو طبیعت خارجا امکان تصادق و اتّحاد وجودی بینشان بود، آیا امکان اتّحاد و تصادق مذکور، سبب می‌شود که امر از متعلّق خودش به متعلّق نهی سرایت کند و نهی هم از متعلّق خودش به متعلّق امر سرایت نماید؟

مسأله سرایت و عدم سرایت به خاطر امکان تصادق، ارتباطی به مقام دلالت و لفظ ندارد بلکه یک مسأله عقلی است و عقل باید حکم کند که آیا اتّحاد وجودی، موجب سرایت می‌شود یا نمی‌شود بنابراین، نزاع در باب اجتماع امر و نهی نزاع در یک مسأله عقلی هست. از بیان مذکور نتیجه می گیریم که: باید عنوان بحث را مقداری تغییر داده و بگوئیم: به جای کلمه «امر و نهی»، «وجوب و حرمت» را قرار می‌دهیم و می گوئیم: آیا وجوب و حرمت در دو عنوان ممکن التصادق قابل اجتماع هست یا نه؟

البتّه فرقی نمی کند که ایجاب و تحریم از طریق کتاب و سنّت- دلیل لفظی- ثابت شود یا از طریق اجماع و عقل- دلیل غیر لفظی- یعنی: بحث در دلالت لفظی نیست بلکه نزاع در «اجتماع» وجوب و حرمت است خواه به دلیل لفظی ثابت شده باشد یا غیر لفظی مثلا اگر اجماع، موجب وجوب شیء شد و همچنین اگر اجماع، شیء را حرام نمود و آن دو شیء در خارج متصادق شدند باز مسأله اجتماع امر و نهی مطرح می‌شود و این مسأله، مربوط به مقام دلالت و لفظ نیست.

ممکن است کسی بگوید دو قرینه وجود دارد که نزاع مذکور، مربوط به مقام لفظ است نه عقل.

قرینه اوّل: اصولیین در عنوان مسئله، تعبیر به امر و نهی کرده و گفته‌اند: آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه؟ آن‌ها نگفته‌اند که آیا اجتماع وجوب و حرمت، جائز است یا ممتنع، و بدیهی است که امر و نهی با وجوب و حرمت، متفاوت هست یعنی: امر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۴

و نهی، عبارت از طلب فعل و طلب ترک است که با قول و لفظ- افعل و لا تفعل- تحقّق پیدا می کند.

خلاصه: از اینکه اصولیّین در عنوان بحث، کلمه امر و نهی- که در طلب قولی و لفظی ظهور دارد- را ذکر کرده‌اند معلوم می‌شود

که نزاع در یک امر لفظی بوده نه در یک مسأله عقلی.

پاسخ مصنّف رحمه اللّه: مقصود اصولیین از تعبیر مذکور در عنوان بحث، طلب قولی نیست بلکه منظورشان همان وجوب و حرمت است و علّت ذکر کلمه «امر و نهی» در عنوان بحث، این است که غالبا وجوب و حرمت از طریق طلب قولی و لفظی تحقّق پیدا می‌کند پس به خاطر کثرت وجوب و حرمت ناشی از طلب قولی، چنان تعبیری در عنوان بحث ذکر کرده‌اند و منظور آن‌ها همان وجوب و حرمت است خواه از طریق لفظ ثابت شود یا غیر لفظ، بنابراین شاهد اوّل، قرینیّتی بر مدّعای مذکور ندارد.

قرینه دوّم: شاهد دوّم، همان تفصیلی است که در این مسئله داده شده و قبلا هم بیان کردیم که قول سوّم در مسأله اجتماع امر و نهی این بود که: عقلاـ اجتماع، جائز است امّا عرفا ممتنع است، تفصیل مذکور و مطرح نمودن مسأله عرف، دلیل برآن است که مسأله اجتماع امر و نهی، یک مسأله لفظی هست- نه عقلی- زیرا عرف با الفاظ، مفاد ادلّه و ظهورات آن، آشنائی و ارتباط دارد.

خلاصه: اینکه عرف، حکم به امتناع اجتماع امر و نهی می‌کند شاهد بر این است که نزاع مذکور، عقلی نیست و مسأله عرف و الفاظ هم مطرح است.

پاسخ مصنّف رحمه اللّه: بیان مذکور هم قرینیّتی بر مدّعای شما ندارد زیرا: تفصیل بین عقل و عرف، مربوط به مقام دلالت و لفظ نیست بلکه مربوط به یک مطلب خارجی می‌باشد به این نحو که:

صلات در دار غصبی را با دو نظر می‌توان ملاحظه نمود: اگر با دقّت عقلی لحاظ شود

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵

دارای دو جهت و دو حیثیت است که یک جهتش حیث صلات و جهت دیگرش حیث غصب و تصرّف در دار مغصوب است امّا همان نماز را اگر در معرض دید عرف قرار دهیم، عرفا شیء واحد هست و تعدّد عنوان، آن را متعدّد و متکثّر نمی‌کند.

خلاصه: تفصیل بین عقل و عرف، مربوط به دلالت لفظ نیست بلکه مربوط به همان صلات خارجی واقع در دار غصبی هست که کأنّ از نظر عقل، متعدّد است امّا عرفا واحد است لذا چون عقلا متعدّد است او حکم به جواز اجتماع می‌کند و چون عرفا متعدّد نیست او حکم به امتناع می‌کند پس تفصیل مزبور، مربوط به عالم لفظ نیست بلکه مربوط به تشخیصی است که درباره صلات در دار غصبی از نظر عرف و عقل وجود دارد.

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: می‌توان تفصیل بین عقل و عرف را به نحو دیگری بیان کرد که تا حدّی با عالم الفاظ هم ارتباط پیدا کند.

بیان ذلک: مفصّل می‌گوید هنگامی که وارد بحث اجتماع امر و نهی می‌شویم آن مسئله، عقلی است و حق هم با قائلین به جواز اجتماع امر و نهی است و بحث ما در مسأله اصولی به همین‌جا ختم می‌شود که عقل، حکم به جواز اجتماع می‌کند لکن مطلب دیگری داریم که ارتباطی به مسأله اصولی ندارد و آن عبارت است از اینکه: آیا هر چیزی که از نظر عقل، جائز و ممکن شد باید در خارج هم واقع شود؟

خیر، ما ادّعا می‌کنیم که: این مطلبی که از نظر عقل، جائز است با مراجعه به ادلّه می‌بینیم وقوع خارجی ندارد یعنی درعین‌حال که جائز است امّا وقوع خارجی ندارد، البته صحّت و بطلان آن مسئله، زائد بر بحث اجتماع امر و نهی است یعنی در ما نحن فیه بحثی در وقوع و عدم وقوع نداریم بلکه بحث ما این است که: آیا اجتماع، عقلا جائز است یا ممتنع.

خلاصه: ممکن است تفصیل بین عقل و عرف را به نحو مذکور معنا کنیم که یک

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۶

الخامس: لا یخفی أنّ ملاک النّزاع فی جواز الاجتماع و الامتناع یعمّ جمیع أقسام الایجاب و التّحریم، کما هو قضیّة اطلاق لفظ الامر و النّهی. و دعوی الانصراف إلی النّفسیّین التّعیینیّین العینیّین فی مادّتهما غیر خالیة عن الاعتساف و ان سلّم فی صیغتهما، مع أنّه فیها

ممنوع [۱].

طرف تفصیل، مربوط به مسأله اصولی و طرف دیگرش خارج از مسئله باشد و اگر ما از آن دو مطلب صرف‌نظر کنیم تفصیل بین عقل و عرف را چگونه می‌توان معنا کرد- راه دیگری برای معنای قابل قبول در تفصیل مذکور وجود ندارد.

نتیجه: بحث اجتماع امر و نهی یک مسأله عقلی محض است و ارتباطی به عالم دلالت و الفاظ ندارد.

۵- آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود؟

[۱]- مقدّمه: قبلا[۱۴] به نحو مشروح بیان کردیم که وجوب، دارای اقسامی هست از جمله: «نفسی و غیری» «تعیینی و تخییری» «عینی و کفائی»، در مورد حرمت هم بعضی از اقسام مذکور تحقّق و تصوّر دارد مانند حرمت نفسی، غیری، تخییری و تعیینی.

فرضا تصوّر حرمت تخییری به این نحو است که: مولا- بگوید نباید یکی از آن دو عمل تحقّق پیدا کند بنابراین، وظیفه عبد، این است که نباید خارجا بین آن دو جمع نماید و یا مثلا تصویر حرمت کفائی به این نحو است که: مولائی دارای چند عبد هست، به آن‌ها می‌گوید حرام است که تمام شما فلان محرّم را انجام دهید در این صورت، حدّ اقل یک نفر از آن‌ها نباید مرتکب آن عمل شود چنانچه تمام عبید مرتکب آن عمل شوند فعل آن‌ها مبغوض مولا هست- البتّه وقوع آن در شریعت فعلا ارتباطی به بحث ما ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۷

سؤال: آیا نزاع در باب اجتماع امر و نهی به وجوب نفسی، تعیینی و عینی منحصر است و در وجوب غیری، تخییری و کفائی جریان ندارد- و همچنین در باب تحریم؟

جواب: ملاک ۱۵] جواز اجتماع و امتناع اجتماع در تمام اقسام و فروض تحقّق دارد و بین واجب نفسی و غیری- و سائر اقسام- از جهتی که محلّ بحث ما هست تفاوتی وجود ندارد کما اینکه مقتضای اطلاق لفظ امر و نهی در عنوان محلّ نزاع ۱۶]، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود.

بعضی گفته‌اند امری که در عنوان بحث ذکر شده به وجوب نفسی تعیینی عینی، انصراف دارد- و همچنین کلمه نهی.

مصنّف رحمه اللّه: آیا انصراف مذکور، مربوط به مادّه امر- الف، میم و راء- و صیغه نهی- نون، هاء و یاء- هست یا اینکه مربوط به صیغه امر و نهی- افعل و لا تفعل- می‌باشد؟

اگر بگوئید انصراف مزبور، مربوط به مادّه امر و نهی هست این مطلب را از شما نمی‌پذیریم زیرا سؤال ما این است که منشأ انصراف چیست؟- انصراف را نمی‌پذیریم- پس انصراف مربوط به مادّه، غیر خالیة عن الاعتساف ۱۷].

و اگر بگوئید انصراف، مربوط به صیغه امر و نهی هست پاسخ ما این است که: بعید نیست کسی این مطلب را بپذیرد امّا ارتباطی به بحث ما ندارد زیرا در عنوان بحث «امر و نهی» ذکر شده نه صیغه «افعل و لا تفعل» بنابراین مسئله انصراف را باید نادیده گرفت.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸

نعم لا- یبعد دعوی الظّهور و الانسباق من الاطلاق بمقدّمات الحکمة الغیر الجاریة فی المقام، لما عرفت من عموم الملاک لجمیع الاقسام، و کذا ما وقع فی البین من النّقض و الابرام مثلا اذا أمر بالصّلاة أو [و] الصّوم تخییرا بینهما، و کذلک [اذا] نهی عن التّصرّف فی الدّار و المجالسة مع الاغیار فصلی فیها مع مجالستهم کان حال الصّلاة فیها حالها، کما اذا أمر بها تعیینا، و نهی عن التّصرّف فیها کذلک فی جریان النّزاع فی الجواز و الامتناع و مجیء أدلّة الطّرفین، و ما وقع من النّقض و الابرام فی البین، فتفطّن [۱].

---

[۱]- سؤال: آیا در محلّ بحث، ظهور اطلاقی وجود ندارد؟

مقدّمه: در بحث اوامر مفصّلا بیان کردیم که اگر اصل وجوب شیء را احراز کردیم امّا نفسیّت یا غیریّت آن احراز نشد در این صورت اگر مولا در مقام بیان بوده و قرینه‌ای اقامه ننموده از اطلاق وجوب- اطلاق صیغه امر- استفاده نفسیّت می کنیم زیرا وجوب نفسی، قیدی ندارد اما واجب غیری، مقیّد هست مثلا می‌توان گفت «ذاک الشیء واجب» چون وجوبش بر وجوب دیگری متوقّف نیست بخلاف واجب غیری که فرضا نمی‌توان گفت: «ذاک الشیء واجب» بلکه باید گفت: «ذاک الشیء واجب اذا کان ذو المقدمهٔ واجبهٔ» بنابراین اگر مولا فرموده باشد، فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده- تمامیّت مقدّمات حکمت- و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیّت می کنیم.

و همچنین در مورد شکّ در «عینیّت و کفائیّت» و کذا در مورد شکّ در «تعیینیت و تخییریّت».

خلاصه: مقتضای اطلاق صیغه، این است که وجوب، نفسی تعیینی عینی باشد.

پاسخ سؤال: ظهور اطلاقی مذکور در محلّ بحث، جاری نیست زیرا ظهور اطلاقی از طریق تحقّق مقدّمات حکمت ثابت می‌شود و یکی از مقدمات، این است که قرینه‌ای بر خلاف نباشد امّا در محلّ بحث، قرینه برخلاف تحقّق دارد و آن عبارت است از اینکه:

ملاک و مناط نزاع در اجتماع امر و نهی در تمام اقسام وجوب و تحریم جریان دارد یعنی:

عقل به هر جهتی که حکم به جواز نماید آن مناط در تمام فروض تحقّق دارد و به هر جهتی حکم به امتناع نماید، آن ملاک در تمام اقسام وجود دارد پس با وجود قرینه بر خلاف نمی‌توان ظهور اطلاقی ترتیب داد پس نتیجه می گیریم که: نزاع در بحث اجتماع

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۹

السّادس: أنّه ربما یؤخذ فی محلّ النّزاع قید المندوحهٔ فی مقام الامتثال، بل ربما قیل بأنّ الاطلاق انّما هو للاتّکال علی الوضوح، اذ بدونها یلزم التّکلیف بالمحال [۱].

امر و نهی در تمام اقسام وجوب و حرمت جریان دارد.

مصنّف رحمه اللّه در پایان این بحث به ذکر یک مثال پرداخته‌اند که: اگر مولا به نحو واجب تخییری فرمود: «یجب علیک الصّلاهٔ او الصّوم» و همچنین به نحو حرام تخییری فرمود:

«یحرم علیک امّا التّصرف فی الدّار و امّا مجالسهٔ الاغیار» یعنی: یا تصرّف در دار غصبی حرام است یا مجالست با اغیار- بدیهی است که اگر بنا باشد حرام تخییری تحقّق پیدا کند باید هر دو طرف آن محقّق شود امّا در مورد واجب تخییری اگر یک طرف آن اتیان شد موافقت با آن حاصل می‌شود- مادّه اجتماع مثال مذکور این است که مکلّف نمازش را در دار غصبی بخواند ضمنا با اغیار هم مجالست نماید در فرض مذکور، مسأله اجتماع امر و نهی، مطرح می‌شود که آیا اجتماع واجب تخییری و حرام تخییری امکان دارد یا نه؟

قائلین به جواز می گویند امکان دارد امّا قائلین به امتناع می گویند ممتنع است.

۶- آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه معتبر است؟

[۱]- بعضی در عنوان بحث، وجود مندوحه را اعتبار نموده‌اند. مقصود از مندوحه، این است که مکلّف، چاره و طریقی برای امتثال داشته باشد یعنی بتواند مأمور به را در غیر فرد منهی عنه اتیان کند مثلا هم بتواند نمازش را در مکان مباحی مانند مسجد اتیان نماید و هم بتواند در دار غصبی بخواند. بنا بر اعتبار قید مندوحه، محلّ نزاع، چنین است: در موردی که مکلّف، مندوحه داشته و می‌توانسته نمازش را در غیر دار غصبی بخواند امّا به سوء اختیار خود، نمازش را در ضمن فرد محرّم، اتیان نموده آیا اجتماع امر و

نهی، جائز است یا نه امّا در موردی که مکلّف، چاره‌ای نـدارد و فقط می‌تواند مأمور به را در ضـمن فرد محرّم اتیان نماید- فرضا در دار غصبی محبوس است- خارج از بحث اجتماع امر و نهی می‌باشـد زیرا در فرض عـدم مندوحه اگر مولا نسبت به او هم امر و هم نهی داشته باشد،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۰

و لکن التّحقیق مع ذلـک عـدم اعتبارهـا فیمـا هو المهمّ فی محـلّ النّزاع من لزوم المحـال و هو اجتمـاع الحکمین المتضادّین، و عـدم الجـدوی فی کون موردهمـا موجّهـا بوجهین فی دفع [رفع غائلـهٔ اجتماع الضّـدّین، أو عـدم لزومه و أن تعـدّد الوجه یجـدی فی دفعها [رفعها] و لا یتفاوت فی ذلک أصـلا وجود المندوحـهٔ و عـدمها، و لزوم التّکلیف بالمحال بـدونها محـذور آخر لا دخل له بهذا النّزاع نعم لا ـ بـدّ من اعتبارهـا فی الحکم بـالجواز فعلا ـ لمن یری التکلیف بالمحال محـذورا و محالا، کما ربما لا بـدّ من اعتبار أمر آخر فی الحکم به کـذلک أیضا. و بالجملهٔ: لا وجه لاعتبارها الّا لاجل اعتبار القدرهٔ علی الامتثال، و عدم لزوم التّکلیف بالمحال، و لا دخل له بما هو المحذور فی المقام من التّکلیف المحال، فافهم و اغتنم [۱].

تکلیف به محـال لازم می‌آیـد، او نمی‌توانـد بگویـد هم تصـرّف در مکان غصبی حرام است و هم بایـد نمازت را بخوانی بلکه باید یکی از آن دو تکلیف، ساقط شود.

سؤال: چرا در کلمات اصولیین صحبتی از قید مذکور- مندوحه- نشده و محلّ نزاع را مطلق گذاشته‌اند؟

جواب: مدخلیّت قید مذکور، بدیهی بوده زیرا اگر مولا با عدم مندوحه هم امر و هم نهی داشته باشد تکلیف به محال لازم می‌آید.

[۱]- تحقیق در مطلب: وجود و عـدم منـدوحه در مـا نحن فیه- بـاب اجتمـاع امر و نهی- هیـچ تأثیری در حیثیت بحث ما نـدارد زیرا همان‌طور که قبلا هم بیان کردیم، جهت بحث، این است که: اگر دو عنوان در خارج، تصادق و امکان اتّحاد وجودی داشـته باشند- یک وجود بر هر دو عنوان، صادق باشد- آیا تعدّد وجه و عنوان در جواز اجتماع امر و نهی کفایت می‌کند یا اینکه اتّحاد وجودی و امکـان تصـادق، مـانع از اجتمـاع امر و نهی است. به عبـارت دیگر: آیـا به خـاطر اتّحاد وجودی، نهی به متعلّق امر سـرایت می‌کنـد و همچنین آیا امر به متعلّق نهی سرایت می‌کند یا نه لذا می‌گوئیم وجود و عدم مندوحه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۱

ارتباطی به بحث ما ندارد.

البتّه بـدیهی است که در هر مـوردی که بنـا باشـد تکلیـف تحقّق پیـدا کنـد، شـرایط و مقـدّماتی لازم دارد که گـاهی به موانعی هم برخورد می‌کنـد لکن بحث دربـاره آن شـرایط و موانع، خـارج از نزاع فعلی هست بلکه ما در باب اجتماع امر و نهی فقط در کفایت تعـدّد عنوان و عـدم کفایت تعدّد عنوان بحث می‌کنیم امّا وجود و عدم مندوحه، دخالتی در بحث ما ندارد البتّه اگر مندوحه نباشد و مکلّف، راه چاره‌ای برای امتثال نداشته باشد اشکال دیگری لازم می‌آید که ربطی به بحث فعلی ما ندارد.

به عبـارت دیگر، ما نسبت به محالیّت نفس تکلیف بحث می‌کنیم که آیا نفس تکلیف به صـلات و غصب با امکان اتّحادشان محال است یـا نه؟ قـائلین به جواز اجتمـاع می‌گوینـد محـال نیست ۱۸] امّـا قـائلین به امتنـاع، معتقدنـد بـا امکان اتّحاد و تصادق در خارج، تکلیف به صلات و غصب، محال است بنابراین در ما نحن فیه از محال بودن نفس تکلیف- وجوبی و تحریمی- بحث می‌کنیم و در مـوردی که منـدوحه‌ای وجود نـدارد بحثی راجع به تکلیف نـداریم بلکه در آنجـا متعلّق تکلیف، محـال است مثـل اینکه مولـائی به عبدش بگوید:

«اجمع بین الضّدین» که تکلیف مزبور، واحد است امّا متعلّق تکلیف- جمع بین ضدّین- استحاله دارد و مکلّف به اتّصاف به محالیّت دارد.

تـذکّر: اگر مکلّف به محال شد، نفس تکلیف هم محال می‌شود امّا محالیّت تکلیف از ناحیه محال بودن مکلّف به است اگر مولائی گفت «اجمع بین الضّدّین» می گوئیم علّت

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲

السّابع: أنّه ربمـا یتوهّم تـارهٔ أنّ النّزاع فی الجواز و الامتنـاع یبتنی علی القول بتعلّق الاحکـام بالطّبـائع و امـا الامتناع علی القول بتعلّقها بالافراد فلا یکاد یخفی، ضـرورهٔ لزوم تعلّق الحکمین بواحـد شخصـیّ و لو کان ذا وجهین علی هـذا القول. و أخری أنّ القول بالجواز مبنی علی القول بالطّبائع. لتعـدّد متعلّق الامر و النّهی ذاتا علیه و ان اتّحـد [اتّحـدا] وجودا، و القول بالامتناع علی القول بالافراد، لاتّحاد متعلّقهما شخصا خارجا، و کونه فردا واحدا [۱].

محـالیّت تکلیف، این است که متعلّق آن اسـتحاله دارد و عبـد، قـدرت بر امتثال و جمع بین ضـدّین نـدارد امّا در مسأله اجتماع امر و نهی، مکلّف به محالیّتی ندارد بلکه مستقیما اشکال، نسبت به نفس تکلیف است که در موردی که متعلّقین، تغایر ما هوی و مفهومی دارند امّا خارجا اتّحاد وجودی، مطرح است آیا مولا می‌تواند بین امر و نهی جمع نماید.

خلاصه: محلّ بحث در باب اجتماع امر و نهی، محالیّت و عدم محالیّت نفس تکلیف است، وجود و عدم مندوحه، هیچ‌گونه دخالتی در جهت بحث ما نـدارد و علت اینکه اصولیّین، عنوان بحث را مطلق گذاشـته و اشاره‌ای به قیـد مـذکور، ننموده‌انـد، همان است که مشروحا بیان کردیم نه اینکه: چون مدخلیّت قید مندوحه، بدیهی بوده، به آن اشاره‌ای ننموده‌اند.

۷- بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله تعلّق احکام به طبایع ندارد

[۱]- تذکّر: قبلا[۱۹] بحث کردیم که: آیـا اوامر و نـواهی به طبـایع، تعلّق می گیرد یـا به افراد[۲۰] به عبـارت دیگر: وقتی مولا فرمود «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* امر و طلب او به طبیعت صلات

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۳

متعلق می‌شود یا به افراد؟

سؤال: آیا بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله مذکور دارد یا نه؟

جواب: قبل از بیان نظر مصـنّف، متـذکّر می‌شویم که دو توهّم در محل بحث شده که بدون رعایت ترتیب متن کتاب به ذکر آن دو می‌پردازیم.

الف: اگر کسـی اوامر و نواهی را متعلّق به طبایع بدانـد، بایـد در بحث فعلی قائل به «اجتماع» شود و بگویـد اجتماع امر و نهی مانعی نـدارد زیرا امر و نهی به طبـایع متعلّق است و طبیعت صـلات، ارتبـاطی به طبیعت غصب نـدارد بلکه آن‌هـا دو طبیعت متمـایز هسـتند گرچه از نظر وجود خارجی یک وجود دارند اما از نظر طبیعت، متغایر هسـتند امّا اگر کسی اوامر و نواهی را متعلّق به افراد بداند در مـا نحن فیه بایـد «امتناعی» شود زیرا در این صورت، افراد متعـدد نـداریم، صـلات در دار غصبی یک فرد و یک وجود هست و این وجود خارجی شخصی هم متعلّق امر است و هم متعلّق نهی، آن‌وقت چگونه می‌شود که به یک وجود هم امر تعلّق بگیرد و هم نهی، پس قائل به تعلّق احکام به افراد باید «امتناعی» شود.

ب: اگر کسـی احکام را متعلّق به افراد بدانـد همان‌طور که اخیرا ملاحظه کردیـد در بحث اجتماع امر و نهی باید «امتناعی» شود ولی چنانچه احکام را متعلّق به طبایع دانست در محل بحث می‌تواند قائل به جواز «اجتماع»[۲۱] یا «امتناع» شود.

خلاصه: وجه اشتراک دو توهّم مـذکور، این بود: کسانی که اوامر و نواهی را متعلّق به افراد می‌دانند باید در بحث اجتماع امر و نهی قائل به «امتناع» شوند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴

و أنت خبیر بفساد کلا التّوهّمین، فانّ تعدّد الوجه ان کان یجدی بحیث لا یضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود و الایجاد لکان یجدی و لو علی القول بالافراد، فانّ الموجود الخارجیّ الموجّه بوجهین یکون فردا لکلّ من الطّبیعتین، فیکون مجمعا لفردین موجودین بوجود واحد، فکما لا یضرّ وحدة الوجود بتعدّد الطّبیعتین، [کذلک لا یضرّ بکون المجمع اثنین بما هو مصداق و فرد لکلّ من الطّبیعتین، و الّا لما کان یجدی أصلا حتّی علی القول بالطّبائع کما لا یخفی، لوحدة الطّبیعتین وجودا، و اتّحادهما خارجا، فکما أنّ وحدة الصّلاتیة و الغصبیّة فی الصّلاة فی الدّار المغصوبة وجودا غیر ضائر بتعدّدهما و کونهما طبیعتین، کذلک وحدة ما وقع فی الخارج من خصوصیّات الصّلاة فیها وجودا غیر ضائر بکونه فردا للصّلاة فیکون مأمورا به، و فردا للغصب فیکون منهیّا عنه، فهو علی وحدته وجودا یکون اثنین، لکونه مصداقا للطّبیعتین، فلا تغفل [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: ممکن است در بحث قبل، قائل به تعلّق احکام به افراد شد امّا در بحث فعلی «اجتماعی» شویم- نه امتناعی- در نتیجه بطلان هر دو توهّم، واضح می‌شود.

بیان ذلک: در هر دو توهّم بر این مطلب، تکیه شده بود که: اگر کسی در مسأله قبل «افرادی» شد، در بحث فعلی باید امتناعی شود زیرا خارجا دو فرد نداریم، صلات در دار غصبی یک فرد و دارای یک وجود است و چگونه می‌شود هم متعلّق امر واقع شود و هم متعلّق نهی.

پاسخ مصنّف، این است: شما هم که صلات در دار غصبی را در نظر می‌گیرید، قبول دارید که دارای دو عنوان هست، هم عنوان غصبی دارد و هم عنوان صلاتی برآن متعلّق است بنابراین اگر بر موجود واحد، دو عنوان متعلّق شد، معنایش این است که هم فرد این عنوان است و هم از افراد آن عنوان می‌باشد، هم مصداق عنوان «الف» هست و هم مصداق عنوان «ب» می‌باشد پس در حقیقت دو مصداق و دو فرد وجود دارد منتهی دو فردی که به یک لباس و شکل درآمده و مجمع برای دو فرد است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۵

به عبارت واضح‌تر: به نظر شما ملاک در فردیّت چیست و معنای فرد کدام است؟

فرد، یعنی آن وجودی که خصوصیّت فردیّه همراه آن هست، صلات در دار غصبی را اگر با «صلات» مقایسه کنید دارای خصوصیّات فردیّه صلاتی هست و چنانچه آن را با غصب ملاحظه نمائید دارای خصوصیّات فردیّه غصبیّت می‌باشد.

خلاصه، اینکه شما آن را دو فرد می‌دانید یا یک فرد و اگر یک فرد می‌دانید از افراد صلات است یا غصب؟

از اینکه شما نمی‌توانید بین آن‌ها تکفیک و جدائی قائل شوید معلوم می‌شود که صلات در دار غصبی در واقع دو فرد[۲۲] و دو موجود است منتها دو وجودی که به وسیله یک فرد تحقّق پیدا کرده و به یک وجود موجود، شده و شما- متوهّم- بیانی غیر از آنچه که ما ذکر کردیم، نمی‌توانید داشته باشید و اگر مسأله تعدّد فرد، مطرح شد و ما قائل شدیم که احکام به افراد تعلّق می‌گیرد، مانعی ندارد که صلات در دار غصبی به لحاظ اینکه جامع دو فرد و مجمع دو مصداق هست به جهت احد المصداقین، متعلّق امر واقع شود و به لحاظ مصداق دیگر متعلّق نهی قرار گیرد و چنانچه شما- متوهّم- بگوئید بیان مذکور، کارساز نیست باید از ابتدا بگوئید تعدّد عنوان هم نتیجه و فائده‌ای ندارد و اگر احکام به طبایع هم متعلّق شود و عنوان هم تعدّد داشته باشد تعدّد عناوین، کارساز نیست و مشکلی را حل نمی‌کند.

ما- مصنّف- براساس اینکه تعدّد عنوان، نتیجه‌بخش است با شما بحث می‌کنیم یعنی همان‌طور که تعدّد عنوان کفایت می‌کند تعدّد مصداق و فردیّت هم کافی است.

نتیجه: مسأله اجتماع امر و نهی، هیچ ارتباطی به مسأله تعلّق احکام به طبایع یا افراد ندارد و طبق هر دو مبنا، هر دو احتمال، جاری

است.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۶

الثّامن: أنّه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الّا اذا كان فى كلّ واحد من متعلّقى الايجاب و التّحريم مناط حكمه مطلقا حتّى فى مورد التّصادق و الاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه فعلاـ محكوما بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى كما يأتى تفصيله. و أمّا اذا لم يكن للمتعلّقين مناط كذلك فلا [يكاد] يكون من هذا الباب ۲۳]، و لاـ يكون مورد الاجتماع محكوما الّا بحكم واحد منهما اذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز أو الامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت [۱].

۸- اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماع

[۱]- تذکّر: مقصود از امر هشتم، بیان فرق باب تعارض ۲۴] و مسأله اجتماع امر و نهی ۲۵] می‌باشد.

اگر بنا باشد موردی از صغریات بحث اجتماع امر و نهی و فرضا صلات در دار غصبی داخل بحث اجتماع امر و نهی باشد، شرطش این است که در مورد تصادق و اجتماع دو عنوان مأمور به و منهی عنه ملاک هر دو حکم تحقّق داشته باشد به عبارت دیگر: نماز در دار غصبی در صورتی از مثال‌های بحث اجتماع امر و نهی است که ما احراز کنیم صلات در دار غصبی دارای ملاک امر و صددرجه مصلحت هست- همان مصلحتی که در سائر نمازها تحقّق دارد- یعنی: مصلحت آن، منحصر به موردی نیست که با غصب، اتحاد پیدا نکند

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۷

به عبارت واضح‌تر: مصلحت نماز، منحصر به نماز در خانه یا مسجد نیست پس باید ملاک و مصلحت ملزمه نماز در تمام مصادیق صلات حتّی آن نمازی که با غصب، متّحد شده، تحقّق داشته باشد و همچنین باید احراز کنیم آن مفسده لازم الاجتنابی که باعث نهی از غصب و تصرّف در دار غصبی شده، اطلاق دارد یعنی تمام مصادیق غصب حتّی آن مصداقی که با صلات، متحد شده، مفسده لازم الاجتناب دارد پس نزاع در باب اجتماع امر و نهی، مربوط به آن جائی است که مصلحت به‌طور کلّی در تمام افراد مأمور به و مفسده هم به‌طور کلّی در تمام مصادیق منهی عنه ثابت باشد بنابراین باید صلات در دار غصبی واجد دو ملاک باشد- مصلحت ملزمه و مفسده لازم الاجتناب- نتیجتا اگر کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، می‌گوید: مانعی ندارد، هریک از آن مفسده و مصلحت ملزمه در حکم فعلی خودش تأثیر می‌کند یعنی: مصلحت در ایجاب فعلی و مفسده در تحریم فعلی تأثیر می‌نماید و در نتیجه، نماز در دار غصبی هم وجوب فعلی دارد و هم دارای حرمت فعلی هست.

چنانچه کسی قائل به امتناع شد، می‌گوید: دو ملاک در مادّه اجتماع تحقّق دارد و حکم، تابع ملاک و مناط اقوی هست و اگر احد الملاکین از دیگری اقوی نبود، هیچ‌یک از آن دو ملاک نمی‌توانند تأثیر نماید بلکه حکم ثالثی- غیر از وجوب و حرمت فرضا اباحه- تحقّق پیدا می‌کند که تفصیل آن را بعدا- در تنبیه دوّم از تنبیهات اجتماع امر و نهی- بیان می‌کنیم.

خلاصه: چه بنا بر قول به اجتماع و چه بنا بر قول به امتناع باید در مادّه اجتماع، دو ملاک تحقّق داشته باشد.

لازم به تذکّر است که: فرضا اگر صلات و غصب، فاقد آن مناط کلّی وجوب و حرمت باشند- یعنی: مطلقا حتّی در مورد تصادق- از بحث اجتماع امر و نهی خارج می‌باشد بدیهی است در موردی که محلّ تصادق، فاقد ملاکین هست، دارای دو فرض می‌باشد:

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۸

و أمّا بحسب مقام الدّلالة و الاثبات، فالرّوايتان الدّالّتان على الحكمين متعارضتان اذا أحرز أنّ المناطين من قبيل الثّانى ۲۶] فلا بدّ من

عمل المعارضة حينئذ بينهما من التّرجيح [أو] و التّخيير و الّا فلا تعارض ۲۷] فى البين، بل كان من باب التّزاحم بين المقتضيين فربما كان التّرجيح مع ما هو أضعف دليلا، لكونه أقوى مناطا، فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجّحات الرّوايات أصلا بل لا بدّ من مرجّحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتى الاشارة اليها. نعم لو كان كل منهما متكفّلا للحكم الفعلىّ لوقع بينهما التّعارض ۲۸] فلا بدّ من ملاحظة مرجّحات باب المعارضة لو لم يوفّق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائى بملاحظة مرجّحات باب المزاحمة فتفطّن.
التّاسع: أنّه قد عرفت أنّ المعتبر فى هذا الباب أن يكون كلّ واحد من الطّبيعة المأمور بها و المنهىّ عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقا حتّى فى حال الاجتماع فلو كان هناك ما دلّ على ذلك من اجماع أو غيره فلا اشكال، و لو لم يكن الّا اطلاق دليلى الحكمين، ففيه تفصيل، و هو: أنّ الاطلاق لو كان فى بيان الحكم الاقتضائىّ لكان دليلا على ثبوت المقتضى و المناط فى مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، و لو كان

الف: گاهی واجد یکی از دو ملاک هست که حکم هم تابع همان ملاک می‌باشد.
ب: احتمال دیگر، این است که هیچ‌یک از دو ملاک، موجود نباشد که قهرا حکم، تابع یک ملاک سوّمی خواهد بود.
تذکّر: آنچه را ذکر کردیم به حسب مقام ثبوت و صرف‌نظر از ادلّه بود و اینک به بحث مقام اثبات آن می‌پردازیم.
إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۹
بصدد الحكم الفعلىّ، فلا اشكال فى استكشاف ثبوت المقتضى فى الحكمين على القول بالجواز الّا اذا علم اجمالا بكذب أحد الدّليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.
و أمّا على القول بالامتناع، فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع أصلا، فانّ انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لاجل انتفائه الّا أن يقال: ان قضيّة التّوفيق بينهما هو حمل كلّ منهما على الحكم الاقتضائىّ لو لم يكن أحدهما أظهر، و الّا فخصوص الظّاهر منهما [۱].

۹- مناط امر و نهی در مادّه اجتماع چگونه احراز می‌شود؟

[۱]- تذکّر: انصافا مطالبی را که مصنّف رحمه اللّه در «الثامن» بیان کرده‌اند دارای کمال اجمال هست امّا آن را در «التاسع» تکمیل نموده و بهتر بود که آن دو مقدّمه را تحت یک امر بیان می‌کردند لذا ما آنچه را مصنّف در دو مقدّمه مذکور بیان کرده‌اند تلفیق نموده، بدون رعایت ترتیب متن کتاب توضیح می‌دهیم.
اما بحث مقام اثباتی: سؤال: از چه طریقی باید احراز نمود که در مورد تصادق، هر دو ملاک تحقّق دارد؟
جواب: ۱- در درجه اوّل اگر دلیلی شبیه اجماع داشتیم که اثبات می‌نمود، نماز در دار غصبی نه از نظر مصلحت صلاتی نقصان دارد و نه از جهت مفسده غصبی، کمبود دارد یعنی: همان ملاکی که در سائر نمازها هست در آن صلات هم وجود دارد و همچنین همان ملاکی که در سائر افراد غصب هست در صلات متّحد با غصب، موجود است که مشکل حلّ است و راه استکشاف تحقّق ملاکین، همان اجماع است.
۲- اگر فقط با ادلّه لفظیّه مانند «أَقِيمُوا الصَّلاةَ» و «لا تتصرف فى ملك الغير» مواجه بودیم، مسئله بر دو گونه است:
الف: دلیل امر و دلیل نهی درصدد بیان حکم فعلی صلات و غصب نیست بلکه در
إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۰
مقام بیان حکم اقتضائی ۲۹]- بیان ملاک- آن دو هست یعنی «أَقِيمُوا الصَّلاةَ» درصدد بیان مصلحت ملزمه نماز هست ولی حکم

فعلی آن، تابع خصوصیّات موارد است و همچنین «لا تغصب» در مقام بیان مفسده لازم الاجتناب غصب است و فقط حکم اقتضائی آن را بیان می‌کند کأنّ به‌طور صریح، مصلحت و مفسده صلات و غصب را بیان می‌کنند. در این فرض «تعارضی» وجود ندارد و قائلین به امتناع و اجتماع هرکدام مسیر متّحدی دارند یعنی:

اجتماعی می‌گوید در صلات در دار غصبی، دو حکم اقتضائی وجود دارد و به تبع آن، دو حکم فعلی برای صلات در دار غصبی ثابت می‌کند.

قائلین به امتناع هم می‌گویند در مورد نماز در دار غصبی دو حکم اقتضائی تحقّق دارد امّا نمی‌توان گفت دو حکم فعلی هم ثابت است بلکه حکم فعلی، تابع اقوی الملاکین است ۳۰] و به اصطلاح علمی باید مرجحات باب متزاحمین را رعایت نمود و بدیهی است که در تزاحم دو دلیل، عنایتی به اقوائیّت و اظهریّت ادلّه نداریم بلکه در رتبه اوّل باید ملاحظه نمود که کدام یک از آن‌ها اهم و کدام مهم است ۳۱] و مرجّح دوّم، وجود بدل اختیاری و عدم بدل اختیاری ۳۲] هست یعنی هریک از متزاحمین که بدل اختیاری ندارند

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۱

بر دیگر تقدّم دارد.

خلاصه: اگر دو دلیل در مقام بیان حکم اقتضائی باشند نه بنا بر قول به اجتماع، تعارضی وجود دارد و نه بنا بر قول به امتناع، معارضه‌ای مطرح است فقط آن دو دلیل، حکم اقتضائی را بیان می‌کنند، قائل به جواز، دو حکم اقتضائی را اخذ می‌نماید و برطبق آن دو، حکم فعلی ثابت می‌کند و امتناعی هم دو حکم اقتضائی را قبول دارد[۳۳] لکن می‌گوید حکم فعلی، تابع اقوی الملاکین هست و اگر ملاک اقوائی وجود نداشت نوبت به حکم سوّمی غیر از وجوب و حرمت می‌رسد.

ب: دلیل امر و نهی بیانگر حکم فعلی هست- نه حکم اقتضائی- معنای جمله «أَقِيمُوا الصَّلاةَ»* این است که: «یجب علیك بالفعل اقامة الصّلاة» و معنای «لا تغصب» هم:

«یحرم علیک بالفعل التّصرف فی مال الغیر» می‌باشد که در فرض مذکور، مسیر و طریق قائلین به جواز و امتناع از یکدیگر جدا می‌شود.

کسی که قائل به جواز اجتماع هست می‌گوید: آن دو دلیل با یکدیگر تعارضی ندارند بلکه آن‌ها دو حکم فعلی نسبت به تمام افرادشان ثابت می‌کنند در محلّ اجتماع و تصادق هم مانعی ندارد که دو حکم فعلی وجود داشته باشد یعنی اشکالی ندارد که صلات در دار غصبی «بما انّها صلاة»، واجب «و بما انّها غصب»، حرام باشد یعنی اجتماعی از ثبوت دو حکم فعلی در مادّه اجتماع کشف می‌کند که هر دو ملاک تحقّق دارد و هنگامی که در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۲

مادّه اجتماع، دو حکم فعلی، ممکن التحقق بود از طریق معلول، علّت را کشف نموده و می‌گوید اگر نماز در دار غصبی هم واجب و هم حرام شد، معلوم می‌شود هم مصلحت ملزمه و هم مفسده ملزمه دارد لذا قائل به جواز، مشکلی ندارد و به طریق مذکور، ملاک را کشف می‌کند.

قوله: «الا اذا علم اجمالا بکذب احد الدّلیلین فیعامل معهما معاملة المتعارضین».

تذکّر: در بحث تعادل و تراجیح خواهیم گفت که یکی از موارد تعارض، تعارض اجمالی هست یعنی: وقتی دو دلیل را ملاحظه می‌کنیم دارای امکان جمع هستند و چنین نیست که هریک، دیگری را نفی کند امّا خارجا می‌دانیم یکی از آن دو، کذب است.

در محلّ بحث هم می‌گوئیم: قائل به جواز از طریق ثبوت دو حکم فعلی در مادّه تصادق، دو ملاک را کشف می‌کند مگر اینکه خارجا علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل داشته باشد و اجمالا بداند در مادّه اجتماع، حکم فعلی برای آن وجود ندارد و در

نتیجه، دو ملاک، مطرح نیست که در این صورت با آن دو دلیل، معامله تعارض می‌شود.

امّا قائلین به امتناع خارجا کشف نکرده‌اند که نماز در دار غصبی دارای دو ملاک است بلکه آن‌ها فقط با دو دلیل لفظی مواجه هستند که می‌گوید دو حکم فعلی تحقّق دارد. دو حکم فعلی هم در مادّه اجتماع قابلیّت جریان ندارد لذا «امتناعی» راهی برای کشف ملاک ندارد پس باید بگوید بین دلیلین، تعارض است و چنانچه تعارض، مطرح شد مرجّحات باب تزاحم مطرح نمی‌گردد بلکه باید به مرجحات باب تعارض توجّه نمود و دید کدام یک از آن دو دلیل از جهت دلالت و ظهور، اقوا هست تا همان را اخذ نمود و اگر اقوائیّت از نظر دلالت و ظهور وجود نداشت در مرحله بعد، نوبت به تساقط یا تخییر بین متعارضین می‌رسد.

تذکّر: البتّه قبل از رجوع به مرجّحات باب تعارض، ممکن است یکی از آن دو را به حکم فعلی و دیگری را به حکم اقتضائی حمل نمود تا اینکه تعارضی بین آن‌ها نباشد که

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۳

فتلخّص: أنّه کلّما کانت هناک دلالة علی ثبوت المقتضی فی الحکمین کان من مسألة الاجتماع، و کلّما لم تکن هناک دلالة علیه فهو من باب التّعارض مطلقا اذا کانت هناک دلالة علی انتفائه فی أحدهما بلا تعیین و لو علی الجواز، و الّا فعلی الامتناع [۱].

در این صورت نه بنا بر قول امتناعی مانعی وجود دارد و نه بنا بر قول اجتماعی که توفیق مذکور- حمل احدهما به حکم اقتضائی- به ملاحظه مرجّحات باب تزاحم است.

قوله: «فتفطّن»[۳۴].

[۱]- جمع‌بندی: اگر خارجا مقتضی دو حکم را در مادّه اجتماع، احراز نمودیم «کان من مسألة الاجتماع» یعنی: «جوازی» قائل به جواز است و به تبع آن، دو حکم فعلی ثابت می‌کند و «امتناعی» اقوی الملاکین را اخذ می‌نماید و چنانچه ملاک اقوا وجود نداشت به حکم سوّمی رجوع می‌کند.

امّا چنانچه دلیلی بر ثبوت مقتضی دو حکم در مادّه اجتماع نداشته باشیم «فهو من باب التعارض مطلقا» یعنی: اجتماعی و امتناعی، نسبت به آن دو دلیل، قواعد باب تعارض را اجرا می‌کنند «اذا کانت هناک دلالة علی انتفائه [ای انتفاء المقتضی فی احدهما بلا تعیین و لو علی الجواز» یعنی: اگر دلیل خارجی داشتیم که یکی از آن دو ملاک، تحقّق ندارد در این صورت هم امتناعی و هم اجتماعی نسبت به آن دو دلیل، قواعد باب تعارض را اجرا می‌نمایند زیرا قائلین به جواز اجتماع، در صورتی «اجتماعی» هستند که هر دو ملاک تحقّق داشته باشد.

البتّه در این صورت، امتناعی و اجتماعی از یکدیگر جدا می‌شوند که: اگر دلیلی بر ثبوت مقتضی دو حکم نداریم و دلیلی بر اینکه فقط یک مقتضی هم وجود دارد، مطرح نیست- نه این طرف مسئله، واجد دلیل است و نه آن طرف- اجتماعی در مادّه اجتماع،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۴

العاشر: أنّه لا اشکال فی سقوط الامر و حصول الامتثال باتیان المجمع بداعی الامر علی الجواز مطلقا و لو فی العبادات و ان کان معصیة للنّهی أیضا [۱].

دو حکم فعلی ثابت می‌کند- و دو ملاک کشف می‌کند- امّا امتناعی می‌گوید: ملاکی را احراز نکردیم و راهی هم برای اثبات دو حکم فعلی نداریم پس الزاما نسبت به آن دلیلین قواعد باب تعارض را اجرا می‌کنیم.

۱۰- ثمره بحث اجتماع امر و نهی

اشاره

-[۱]

۱- ثمره بحث، بنا بر قول به جواز:

اگر کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، مادّه اجتماع و مورد تصادق را اتیان نمود، بلا اشکال، امر کلّی متعلّق به طبیعت مأمور به ساقط و امتثال محقّق می‌شود خواه مجمع از عبادات باشد یا معاملات- یعنی: خواه امرش عبادی باشد یا توصّلی.
فرضا با اتیان صلات در دار غصبی، امر «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* ساقط و موافقت با آن حاصل می‌گردد زیرا بنا بر قول به اجتماع، نمازی که در ملک غصبی اتیان شده نقصانی ندارد چون هم دارای ملاک امر هست و هم امر فعلی در آن تحقّق دارد و صلات مذکور با سایر صلوات تفاوتی ندارد البتّه بدیهی است که در ضمن اتیان نماز در دار غصبی یک معصیت هم محقّق شده که عصیان مزبور، ارتباطی به جنبه عبادیّت نماز ندارد و اینکه شنیده‌اید نماز در ملک غصبی محلّ اشکال هست، ایرادش طبق مبنای جواز اجتماع نیست ۳۵].
وقتی مسئله در واجبات عبادی، بلا اشکال بود در واجبات توصّلی مانند غسل ثوب با آب غصبی به طریق اولی فاقد اشکال هست زیرا واجب توصّلی مئونه کمتری از واجب تعبّدی دارد، رعایت قصد قربت در آن لازم نیست و ...
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۵
و کذا الحال علی الامتناع مع ترجیح جانب الامر الّا أنّه لا معصیة علیه. و أمّا علیه و ترجیح جانب النّهی، فیسقط به الامر به مطلقا فی غیر العبادات. لحصول الغرض الموجب له. و أمّا فیها فلا- مع الالتفات الی الحرمة أو بدونه تقصیرا، فانّه و ان کان متمکّنا مع عدم الالتفات من قصد القربة و قد قصدها الّا أنه مع التّقصیر لا یصلح لان یتقرّب به أصلا، فلا یقع مقرّبا، و بدونه لا یکاد یحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة کما لا یخفی [۱].

-[۱]

۲- ثمره بحث بنا بر قول به امتناع:

«امتناعی» می‌گوید اجتماع امر و نهی امکان ندارد، نماز در دار غصبی یا باید مأمور به باشد لیس الّا و یا باید منهی عنه باشد لیس الّا لذا امکان دارد او جانب امر را ترجیح دهد و ممکن است جانب نهی را ترجیح دهد[۳۶] لذا باید ثمره هریک از دو مبنا را بیان کرد:
الف: اگر «امتناعی» جانب امر را ترجیح داد معنایش این است که نماز در دار غصبی فقط مأمور به می‌باشد که در این صورت کلام و مبنای او بالاتر از «اجتماعی» هم می‌باشد زیرا به نظر او هم عبادت صحیحا واقع می‌شود و هم معصیتی تحقّق پیدا نمی‌کند. به عقیده او نماز در دار غصبی مانند اتیان صلات در مکان مباح فقط مأمور به است ولی «اجتماعی» می‌گفت درعین‌حال که نماز در دار غصبی، صحیح است امّا معصیتی هم محقّق می‌شود.
ب: اگر «امتناعی» جانب نهی را ترجیح داد و گفت مادّه اجتماع فقط منهی عنه است معنایش این است که اصلا امری تحقّق ندارد که در فرض مذکور ابتداء باید ملاحظه نمود که مادّه اجتماع، واجب تعبّدی هست یا توصّلی.

ممکن است مادّه اجتماع، واجب توصّلی باشد مثل اینکه فردی لباس متنجّس خود

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۶

را با آب غصبی تطهیر کند در این صورت با تطهیر لباس با آب غصبی، «امر» ساقط می‌شود زیرا در غسل ثوب، قصد قربت، معتبر نیست بلکه اگر غرض از امر و مقصود از آن واجب توصّلی و لو در ضمن فرد محرّمی حاصل شده امر مولاـ مطلقا[۳۷] ساقط می‌شود.

به عبارت واضح‌تر آنچه که مثلا در نماز شرط می‌باشد طهارت لباس است خواه تطهیر لباس با آب مباح انجام گیرد یا با آب غصبی گرچه غسل ثوب با آب مغصوب، موجب تصرّف در مال غیر و حرام است امّا چون غرض از امر حاصل می‌شود، امر مولا ساقط می گردد.

اگر مادّه اجتماع ۳۸]، واجب تعبّدی باشد مسئله، دارای چند صورت است:

۱- مکلّفی که مادّه اجتماع را اتیان می‌نماید و نمازش را در دار غصبی می‌خواند، نسبت به حکم ۳۹] و حرمت تصرّف در دار غصبی ملتفت می‌باشد و می‌داند که تصرّف در ملك غیر، حرام است در فرض مذکور، عمل عبادی و نماز او باطل است زیرا فردی که می‌داند عملش محرّم است و هیچ امری نسبت به آن تحقّق ندارد چگونه می‌تواند قصد قربت نماید او می‌داند آن نماز، مبغوض مولا هست و فقط نهی فعلی به آن تعلّق گرفته لذا عملش صلاحیّت مقربیّت ندارد و با عدم صلاحیّت، قصد قربت متمشّی نمی‌شود. پس در صورت اوّل مسلّما آن عمل، باطل است.

۲- مکلّف، التفاتی به حرمت ندارد امّا منشأ عدم التفاتش تقصیر هست- نه قصور- به این نحو که مثلا می‌داند آن زمین، غصبی هست و احتمال می‌دهد که تصرّف در ملك غیر، حرام است و طریقی هم برای استکشاف و سؤال دارد امّا درعین‌حال، مسئله را تحقیق نمی‌کند و نمازش را در ملك غیر می‌خواند یعنی: در حالی که نمی‌داند عملش

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۷

و اما اذا لم یلتفت الیها قصورا و قد قصد القربهٔ باتیانه، فالامر یسقط لقصد التّقرب بما یصلح أن یتقرّب به لاشتماله علی المصلحهٔ مع صدوره حسنا[۴۰] لاجل الجهل بحرمته قصورا، فیحصل به الغرض من الامر، فیسقط به قطعا و ان لم یکن امتثالاـ له بناء علی تبعیّهٔ الاحکام لما هو الاقوی من جهات المصالح و المفاسد واقعا، لا لما هو المؤثّر منها فعلا للحسن أو القبح، لکونهما تابعین لما علم منهما کما حقّق فی محلّه [۱].

مبغوض مولا هست و فکر می‌کند بین اتیان صلات در ملك غیر با سائر صلوات، فرقی وجود ندارد و اتفاقا قصد قربت هم می‌کند، درعین‌حال، عملش باطل است و علّت بطلان نمازش این است که ذات عمل عبادی او صلاحیّت مقربیّت ندارد- منهی عنه است- و اگر تقرّب، حاصل نشود غرض از امر محقّق نمی‌گردد و در نتیجه، امر مولا ساقط نمی‌شود گرچه او نسبت به حرمت، ملتفت نیست امّا فرض مسئله، این است که عدم التفات او از تقصیر خودش ناشی شده و عدم التفات- عن تقصیر- مانع فعلیّت نهی نمی‌شود پس حکم صورت دوّم هم بطلان عمل بود.

[۱]- ۳: مکلّف، غیر ملتفت است امّا منشأ عدم التفات او قصور می‌باشد- نه تقصیر- خواه عدم التفات او نسبت به موضوع ۴۱] باشد خواه اینکه توجّهی به حکم- حرمت- نداشته باشد مثلاـ او نمی‌دانسته که فلان زمین، غصبی هست یا اینکه نسبت به حکم الهی توجّه نداشته و خیال می‌کرده که «الارض للّه» و هرکس هرکجا را تصرّف کند، اشکالی ندارد و در نتیجه، نمازش را در زمین غصبی خوانده، در این صورت باید ببینیم حکم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸

مسئله چیست.

عبادت و نماز او صحیح است زیرا عمل او ناشی از عدم التفات- عن قصور- بوده لذا نهی فعلی به آن تعلق نگرفته و اگر بنا باشد نهی، فعلیّت پیدا کند یا باید توجه و التفات مطرح باشد و یا اینکه اگر مکلّف، غیر ملتفت بوده منشأ عدم التفات او تقصیر باشد لذا می‌گوئیم در فرض مذکور که منشأ عدم التفات، قصور مکلّف است نسبت به آن صلات نهی، فعلیّت پیدا نکرده و فرض ما این است که هم از مکلّف، قصد قربت متمشّی شده و هم آن عمل به لحاظ عدم مبغوضیّت فعلی، صلاحیّت مقربیّت داشته ۴۲] لذا نماز در دار غصبی نقصی ندارد و صحیح است و امر مولا ساقط می‌شود.

یادآوری: صحّت عبادت مذکور، بنابراین است که در عبادات، نیازی به قصد امتثال- اتیان عبادت به داعی و تحریک امر- نباشد[۴۳] بلکه اتیان عمل به‌عنوان محبوبیّت و مقربیّت کافی باشد- گرچه به خاطر ابتلاء به مانع، فاقد امر هم باشد.

سؤال: بنا بر لزوم قصد امتثال و رعایت داعی الامر در صحّت عبادات آیا با اتیان صلات به نحو مذکور، امر «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* هم امتثال می‌شود به عبارت دیگر، عمل مزبور می‌تواند امتثال امر صلات واقع شود یا نه؟

بدیهی است که مسأله امتثال، غیر از سقوط امر می‌باشد. معنای امتثال، این است که انسان، عمل را به داعویّت و تحریک امرش اتیان کند. سؤال فعلی ما این است که آیا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹

کسی که «امتناعی» هست و جانب نهی را ترجیح داده ۴۴]، می‌تواند بگوید با اتیان مادّه اجتماع، امتثال امر مولا محقّق می‌شود؟

قبل از پاسخ مسئله به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: اختلافی مطرح است که آیا احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیّه هستند[۴۵] گرچه مکلّفین به خاطر قصور و عدم اطّلاع، هیچ توجّهی به آن جهات واقعیّه نداشته باشند یا اینکه احکام، تابع آن جهاتی هستند که تأثیر فعلی در حسن و قبح می‌نمایند. هر چیزی که بالفعل در حسن تأثیر کرد سبب تحقّق وجوب می‌شود و هرچه بالفعل در قبح تأثیر نمود، موجب تحقّق حرمت می‌گردد و تأثیر فعلی در حسن و قبح هم تابع علم مکلّف هست اگر انسان، مطلبی را نداند تأثیر فعلی در حسن و قبح ندارد زیرا حسن و قبح با توجّه و التفات، مطرح می‌شود چنانچه کسی عمل قبیحی را بدون توجّه به قبحش انجام داد نمی‌توان او را تقبیح نمود و همچنین در مورد انجام عمل حسن نمی‌توان او را تحسین نمود بلکه باید توجّه داشته باشند.

خلاصه، این مسئله، محلّ کلام است که آیا احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیّه هستند و علم و جهل مکلّف تأثیری در آن ندارد یا اینکه تابع جهاتی است که بالفعل در حسن و قبح تأثیر می‌کند و این مسئله با علم و جهل مکلّف، مرتبط است.

پاسخ سؤال: اگر گفتیم احکام، تابع جهات فعلیّه مؤثّره در حسن و قبح است در فرض مسئله و صورت سوّم- جهل قصوری- اتیان محل اجتماع، هیچ‌گونه قبحی ندارد زیرا ملاک نهی به خاطر عدم توجّه، تأثیری در قبح نمی‌نماید و اگر ملاک نتوانست در قبح تأثیر نماید، تنها ملاک امر باقی می‌ماند- مثل اینکه نماز در دار غصبی فقط واجد ملاک امر باشد- در نتیجه اگر مکلّف، عمل را با مناط امر و قصد قربت اتیان نماید، امتثال امر

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۰

مع أنّه یمکن أن یقال بحصول الامتثال مع ذلک، فانّ العقل لا یری تفاوتا بینه و بین سائر الافراد فی الوفاء بغرض الطّبیعة المأمور بها و ان لم تعمّه بما هی مأمور بها، لکنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضی. و من هنا انقدح أنّه یجزی و لو قیل باعتبار قصد الامتثال فی صحّة العبادة، و عدم کفایة الاتیان بمجرّد المحبوبیّة، کما یکون کذلک فی ضدّ الواجب، حیث لا یکون هناک أمر یقصد أصلا.

و بالجملة: مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا أو حکما یکون الاتیان بالمجمع امتثالا، و بداعی الامر بالطّبیعة لا محالة غایة الامر أنّه لا یکون مما یسعه بما هی مأمور بها لو قیل بتزاحم الجهات فی مقام تأثیرها للاحکام الواقعیّة. و اما لو قیل بعدم التزاحم الا فی مقام فعلیّة الاحکام لکان مما یسعه، و امتثالا لامرها بلا کلام [۱].

«أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* هم می‌شود زیرا عمل عبادی مذکور، واجد مصلحت مؤثّره در حسن هست بدون اینکه مفسده مؤثّره بتواند تأثیری در قبح نماید.

امّا اگر گفتیم احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیّه هست، صلات مذکور درعین‌حال که صحیح است ۴۶] امّا چون ارتباطی به عالم امر و مأمور به ندارد، نمی‌تواند امتثال امر «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* واقع شود زیرا آن نماز، منهی عنه است و مفسده واقعی در نهی تأثیر می کند گرچه فعلا به خاطر عدم التفات مکلّف، گریبان گیر او نیست.

[۱]- مصنّف در عبارت قبل فرمودند: اگر احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعیّه بدانیم- که ارتباطی به علم و جهل مکلّف حتّی در صورت جهل قصوری ندارد- در فرض مسئله ۴۷]، اتیان مادّه اجتماع، باعث صدق امتثال نمی‌شود امّا در عبارت فعلی فرموده‌اند:

اگر احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعی هم بدانیم درعین‌حال که حکم واقعی صلات، حرمت است طریق قصد امتثال، این است که: ما هم قبول داریم که در فرض مسئله، نماز

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۱

در دار غصبی، مأمور به نیست امّا طبیعت صلات که مأمور به است و مکلّف باید نمازش را در مکان مباحی مانند خانه یا مسجد بخواند و امر «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* گریبان گیر او هست منتها آن فرد از صلات که مبتلای به مزاحم اقوا- به نام صلات در دار غصبی- هست به علّت تزاحم از دائره طبیعت مأمور به خارج است و امر متعلّق به طبیعت، شامل آن نمی‌شود و حکم واقعی آن، حرمت است لکن ابتلا و گرفتاری مذکور، اصل مقتضی، مصلحت و مناط را که از بین نمی‌برد منتها مفسده نهی بر مصلحت امر غلبه پیدا کرده لذا می گوئیم: مکلّف صلات در دار غصبی را به داعی امر متعلّق به «طبیعت» اتیان می کند و کسی نمی‌تواند بگوید نماز در دار غصبی از جهت صلاتی نقصی دارد بلکه آن صلات، مانند نماز در خانه و مسجد، وافی به تمام غرض است لذا آن نماز درعین‌حال که مأمور به نیست به داعی امر متعلّق به طبیعت نماز، اتیان می‌شود و در حقیقت، قصد امتثال هم رعایت شده.

خلاصه: برفرض که قصد امتثال در صحّت عبادت، معتبر باشد، می توان صلات در دار غصبی را به نحو مذکور، اتیان و قصد امتثال را رعایت نمود.

تنظیر: در بحث «ضد» مشروحا بیان کردیم ۴۸] که: اگر کسی اوّل ظهر، وارد مسجد و متوجّه تنجّس آن شد اوّل باید آنجا را تطهیر نماید سپس نمازش را بخواند حال اگر او به این تکلیف اهم- واجب مضیّق- اعتنا نکرد و نماز- واجب موسّع و مهم- را اتیان نمود درعین‌حال که نماز به علّت مزاحم اقوا- ازاله- فاقد امر است امّا صحیح می‌باشد و علّتش این است که صلات مذکور از جهت وافی بودن و واجدیّت مصلحت با سائر صلوات تفاوتی ندارد و می‌توان آن را به داعی امر متعلّق به طبیعت صلات انجام داد.

در محلّ بحث هم می گوئیم: چه قصد امتثال، معتبر باشد چه معتبر نباشد و همچنین

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۲

و قد انقدح بذلک الفرق بین ما اذا کان دلیلا [دلیل الحرمهٔ و الوجوب متعارضین و قدّم دلیل الحرمهٔ تخییرا، أو ترجیحا، حیث لا یکون معه مجال للصحهٔ أصلا، و بین ما اذا کانا [کان من باب الاجتماع، و قیل بالامتناع، و تقدیم جانب الحرمهٔ، حیث یقع صحیحا فی غیر مورد من موارد الجهل و النسیان، لموافقته للغرض ۴۹] بل للامر[۵۰]. و من هنا علم أنّ الثّواب علیه من قبیل الثّواب علی الاطاعهٔ، لا الانقیاد و مجرّد اعتقاد الموافقهٔ. و قد ظهر بما ذکرناه وجه حکم الاصحاب بصحّهٔ الصّلاهٔ فی الدّار المغصوبهٔ مع النّسیان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحکم اذا کان عن قصور، مع أنّ الجلّ لو لا الکلّ قائلون بالامتناع، و تقدیم الحرمهٔ، و یحکمون بالبطلان فی غیر موارد العذر، فلتکن من ذلک علی ذکر [۱].

خواه احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیّه باشد خواه تابع جهات مؤثّره فعلیّه در حسن و قبح، عمل عبادی و اتیان مادّه اجتماع، بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی در موارد جهل قصوری، صحیح است.

قوله: «و بالجملهٔ مع الجهل قصورا بالحرمهٔ موضوعا او حکما ...».

عبارت مذکور خلاصه مطالب گذشته است.

فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی

اشاره

[۱]- از بیانات گذشته ۵۱]، فرق باب اجتماع امر و نهی با بحث متعارضین، واضح شد.

توضیح ذلک: فرض کنید دو دلیل با یکدیگر متعارض شدند مثلا یک دلیل، دالّ بر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳

وجوب نماز جمعه- در روز جمعه- هست امّا دلیل دیگر دالّ بر حرمت آن است و شما به علّت تعارض بین آن‌ها بنا بر ترجیح یا تخییر بین متعارضین، روایت دالّ بر حرمت را اختیار کردید و نتیجه‌اش این شد که حکم نماز جمعه، حرمت است حال اگر فردی نسبت به حرمت، جاهل بود و در روز جمعه، نماز جمعه را اتیان نمود اصلا زمینه و ملاکی برای بحث گذشته و صحّت آن عبادت، مطرح نیست زیرا اگر نماز جمعه به خاطر ترجیح دلیل دالّ بر حرمت، حرام شد معنایش این است که ملاک وجوب، محبوبیّت و مقربیّت، نسبت به آن تحقّق ندارد بلکه صلات جمعه، یک عمل محرّم محض هست بدون اینکه کمترین ملاک وجوب را دارا باشد و بدیهی است که معنای تعارض دو دلیل، این است که فقط یک ملاک در آن‌ها هست و فرض مسئله هم این است که شما تخییرا یا ترجیحا دلیل دالّ بر حرمت را انتخاب کردید منتها اگر مکلّف، جاهل قاصر باشد به خاطر اتیان نماز جمعه، عقاب نمی‌شود امّا راهی برای حکم به صحّت آن صلات نداریم زیرا برای صحّت عبادت در درجه اوّل، وجود ملاک امر، ضروری است.

امّا به خلاف بحث اجتماع امر و نهی- که از صغریات باب تزاحم است- و دو ملاک امر در آن محقّق است، گرچه ما امتناعی شویم و جانب نهی را ترجیح دهیم امّا درعین حال در موارد متعدّد[۵۲]، حکم به صحّت می‌شود[۵۳] زیرا حرمت نمی‌تواند تأثیر نماید.

قوله: «و من هنا علم ان الثّواب علیه من قبیل الثّواب علی الاطاعهٔ لا الانقیاد ...»

سؤال: در مواردی که حکم به صحّت عمل نموده و گفتیم مثلا نماز در دار غصبی صحیح است آیا ثوابی هم برآن مترتّب می‌شود یا نه و برفرض ترتّب آیا آن ثواب از باب اطاعت است یا انقیاد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴

اذا عرفت هذه الامور، فالحقّ هو القول بالامتناع، کما ذهب الیه المشهور و تحقیقه علی وجه یتّضح به فساد ما قیل أو یمکن أن یقال من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال یتوقّف علی تمهید مقدّمات [۱].

جواب: اوّلا- برآن عمل، ثواب مترتّب می‌شود و مثل این است که انسان، نمازش را در مکان مباح بخواند و ثانیا ثوابش به‌عنوان اطاعت واقعیّه هست نه به‌عنوان انقیاد. البتّه بدیهی است که انقیاد در برابر تجرّی هست و تجرّی یعنی «تخیّل المعصیهٔ» و انقیاد، یعنی «تخیّل الاطاعهٔ» آن‌هم تخیلی که مخالف با واقع باشد.

قوله: «و قد ظهر بما ذکرناه وجه حکم الاصحاب بصحّهٔ الصّلاهٔ فی الدّار المغصوبهٔ ...»

مشهور بین فقها و اصولیّین، امتناع اجتماع امر و نهی و ترجیح جانب حرمت بر جانب امر است امّا درعین‌حال در رساله‌ها و کتب

فتوائی نوشته‌اند اگر کسی نمازش را در مکان غصبی خوانـد- در صورت نسیان به غصبیّت یا جهل به موضوع یا جهل قصوری نسبت به حکم- عملش صحیح است، علّت حکم به صحّت نماز چیست؟

علّتش همان است که به نحو مشروح بیان کردیم یعنی: صلات مذکور گرچه فاقد «امر» می‌باشد امّا واجد مصلحت و ملاک هست و بر وجه «حسن» اتیان شده.

[۱]- همان‌طور که قبلا بیان کردیم یکی از مسائل مهم و مورد اختلاف، بحث اجتماع امر و نهی در شیء واحد است و تاکنون- قبل از بیان اصل بحث و ذکر ادلّه- اموری را به‌عنوان مقدّمه بیان کرده و ضمنا گفته‌ایم در مسئله، سه قول مطرح است.

الف: اجتماع امر و نهی از نظر عقل و عرف، ممتنع است. ب: عقلا و عرفا اجتماع، جائز است. ج: از نظر عقل، اجتماع، جائز امّا عرفا ممتنع است.

مصنّف رحمه اللّه در عبارت مذکور فرموده‌اند: حق در مسئله، قول به «امتناع» است یعنی:

اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوانین محال است- همان‌طور که در واحد ذو عنوان واحد، محال است- و مشهور از اصولیین هم قائل به امتناع هستند لکن برای اثبات این مطلب و فساد سایر اقوال- ما قیل او یمکن ان یقال- مقدّماتی را ذکر می‌کنیم تا واضح شود

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۵

احداها: أنّه لا ریب فی أنّ الاحکام الخمسة متضادّة فی مقام فعلّیتها، و بلوغها الی مرتبة البعث و الزّجر ضرورة ثبوت المنافاة و المعاندة التّامّة بین البعث نحو واحد فی زمان و الزّجر عنه فی ذلک الزّمان و ان لم یکن بینها [بینهما] مضادة ما لم تبلغ الی تلک المرتبة، لعدم المنافاة و المعاندة بین وجوداتها الانشائیة قبل البلوغ الیها کما لا یخفی. فاستحالة اجتماع الامر و النهی فی واحد لا تکون من باب التکلیف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا یجوز عند من یجوّز التّکلیف بغیر المقدور أیضا [۱].

که قول به امتناع، موافق با تحقیق است.

۱- تضادّ احکام خمسه

[۱]- همان‌طور که بین سواد و بیاض، تضاد هست و امکان اجتماع ندارند، بین احکام خمسه تکلیفیّه هم تضاد هست یعنی: یک شیء نمی‌تواند در آن واحد هم واجب باشد و هم غیر واجب- غیر واجب، اعمّ از حرام، مستحب و ... هست- پس اجتماع حکمین در آن واحد در یک شیء، محال است.

سؤال: باتوجّه به اینکه احکام، دارای چهار[۵۴] مرحله هستند، تضادّ بین آن‌ها مربوط

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۶

به کدام مرتبه است؟

جواب: فعلا مرحله اقتضا و تنجّز، محلّ بحث ما نیست و عمده در باب مراتب حکم، همان دو مرحله متوسّط- انشا و فعلیّت- می‌باشد و تضادّ مذکور هم مربوط به مرحله فعلیّت است یعنی: ممکن است در مرحله انشا و قانون‌گذاری، نسبت به یک شیء دو قانون متضاد جعل شود[۵۵] و نفس جعل قانون، موجب تحقّق تضاد نمی‌شود- گرچه مولای حکیم، مرتکب چنان عملی نمی‌شود البتّه بحث ما هم در مقام حکمت نیست- لکن در مرتبه فعلیّت و پیاده شدن قانون، ممتنع است یعنی: فرضا اکنون که مکلّف، آماده اجرای قانون است آیا مولا او را نسبت به اتیان مأمور به تحریک می‌کند یا اینکه او را از انجام آن زجر می‌نماید؟ بدیهی است که در آن واحد نمی‌توان مکلّف را هم تحریک و هم نهی از انجام آن نمود و آیا می‌توان در آن واحد، فردی را از نقطه‌ای به سمت

راست هدایت نمود و در همان لحظه، او را به جانب چپ؟

همان‌طور که خارجا نزدیک کردن یک فرد به یک نقطه و دور کردن او از همان نقطه در آن واحد، مستحیل است در بعث و زجر هم مسئله، چنین است که نمی‌توان در یک لحظه، مکلّف را نسبت به یک شیء هم بعث و هم زجر نمود.

نتیجه: احکام در مرحله فعلیّت با یکدیگر متضاد هستند.

تذکّر: در مقدّمه ششم از مقدّمات قبلی بحث اجتماع امر و نهی گفتیم: نزاع در این باب، راجع به «تکلیف محال» هست که «محال» صفت «تکلیف» باشد نه مربوط به «تکلیف به محال» که «مکلّف به» محال باشد. بحث ما در محالیّت مکلّف به نیست بلکه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۷

ثانیتها: أنّه لا شبهة فی أنّ متعلّق الاحکام هو فعل المکلّف و ما هو فی الخارج یصدر عنه هو فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه ۵۶]، و هو واضح، و لا ـ ما هو عنوانه ممّا قد انتزع عنه، بحیث لو لا انتزاعه تصوّرا و اختراعه ذهنا لما کان بحذائه شیء خارجا، و یکون خارج المحمول کالملکیّة و الزّوجیّة و الرّقیّة و الحرّیّة و المغصوبیّة الی غیر ذلک من الاعتبارات و الاضافات، ضرورة أنّ البعث لیس نحوه ۵۷]، و الزّجر لا یکون عنه، و انّما یؤخذ فی متعلّق الاحکام آلة للحاظ متعلّقاتها، و الاشارة الیها بمقدار الغرض منها و الحاجة الیها، لا بما هو هو و بنفسه، و علی استقلاله و حیاله ۵۸] [۱].

بحث در این است که آیا نفس آن دو تکلیف، محال است یا نه.

اگر گفتیم در مسأله اجتماع امر و نهی، اجتماع متضادّین تحقّق پیدا می‌کند، نفس آن اجتماع، محال است و نفس تحقّق امر و نهی، استحاله دارد و ارتباطی به مکلّف به پیدا نمی‌کند.

قوله: «فلا یجوز عند من یجوّز التّکلیف بغیر المقدور ایضا».

بعضی از اشاعره، تکلیف به محال را برای مولا تجویز نموده‌اند لکن آن‌ها باید در بحث فعلی، قائل به استحاله شوند زیرا آن مطلب، مربوط به «مکلّف به» می‌باشد و بحث فعلی ما مربوط به نفس تکلیفین هست یعنی: تضادّی که بین نفس وجوب و حرمت- در مرتبه فعلیّت- متحقّق است.

۲- متعلّق تکالیف چیست؟

[۱]- سؤال: متعلّق احکام چیست؟ به عبارت دیگر در باب صوم، صلات، قیام،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۸

قعود و غصب، چه چیز متعلّق تکلیف وجوبی یا تحریمی هست و مکلّف به یا منهیّ عنه کدامست به عبارت واضح‌تر: خواست واقعی مولا به چه چیز متعلّق می‌شود؟

جواب: متعلّق تکلیف، همان واقعیّتی است که در خارج از مکلّف، صادر می‌شود به عبارت دیگر: همان حرکات خارجیّه‌ای است که نامش فرضا «صلات» هست و در باب محرّمات، همان چیزی است که مبغوض مولا، مخالف با خواست او و اراده‌اش به ترک آن تعلّق گرفته. مثلا واقعیّت خارجیّه شرب خمر، مبغوض مولا و متعلّق تکلیف می‌باشد.

خلاصه: مطلوب و مبغوض مولا در باب تکالیف وجوبی و تحریمی، همان واقعیّتی است که در خارج از مکلّف صادر می‌شود.- در باب نواهی، امکان صدور دارد.

تذکّر: از بیان مذکور نتیجه می‌گیریم که: اوّلا ماهیّات «بما هی ماهیّات» و همچنین وجودات ذهنی مدخلیّتی در تعلّق تکلیف وجوبی یا تحریمی ندارد.- البتّه مصنّف به این مسئله اشاره ننموده‌اند.

ثانیا: «اسامی» و «عناوین» هیچ‌گونه دخالتی در تعلّق تکالیف ندارند.

سؤال: مقصود از اسامی و عناوین چیست و فرق بین آن‌ها کدامست؟

جواب: الف: «اسامی» همان عناوین متأصّله هستند که «اعتبار» در آن‌ها مدخلیّتی ندارد. اگر مولا عبد خود را امر به «ضرب» نمود آن اسم، دخالتی در تعلّق تکلیف ندارد بلکه واقع و حقیقت ضرب است که مدخلیّت دارد. یعنی: اسم بما هو اسم، نقشی ندارد حتّی در مثل قتل و ضرب که به اصطلاح ایشان از واقعیّات و امور متأصّل هستند «اسامی» هیچ مدخلیّتی در تعلّق تکالیف ندارند.

ب: «عناوین» همان چیزهائی است که از فعل مکلّف انتزاع می‌شود و اگر انتزاع

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۹

و اعتبار عقلا یا شارع نباشد، ما بحذاء خارجی ندارد. پس در عناوین اعتباری مانند ملکیت ۵۹]، زوجیّت، رقّیت و مغصوبیّت، آن عناوین مدخلیّتی در تعلّق حکم ندارد بنابراین اگر شارع مقدّس فرمود: «لا تغصب» کسی توهّم نکند که عنوان انتزاعی غصب ۶۰]، حرام است بلکه تحقّق واقعی غصب- حرکت و سکون در دار غصبی- محرّم است و عنوان مذکور، جنبه «آلیّت»، «مشیریّت» و فهماندن مبغوضیّت- یا مطلوبیّت- نسبت به آن واقعیّاتی دارد که این عناوین بر آن‌ها منطبق است و نفس عناوین، موضوعیّتی ندارد- نسبت به اسامی و عناوین، بعث و زجر تعلّق نمی‌گیرد.

خلاصه: اسامی و عناوین، متعلّق تکالیف نیست بلکه فعل مکلّف، متعلّق ۶۱] حکم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۶۰

ثالثتها: أنّه لا- یوجب تعدّد الوجه و العنوان تعدّد المعنون، و لا تنثلم به وحدته ۶۲]، فانّ المفاهیم المتعدّدهٔ و العناوین الکثیرهٔ ربما تنطبق علی الواحد، و تصدق علی الفارد الّذی لا- کثرهٔ فیه من جههٔ، بل بسیط من جمیع الجهات لیس فیه حیث غیر حیث و جههٔ مغایرهٔ لجههٔ[۶۳] أصلا کالواجب تبارک و تعالی، فهو علی بساطته و وحدته و أحدیّته ۶۴] تصدق علیه مفاهیم الصّفات الجلالیّهٔ و الجمالیّهٔ له الاسماء الحسنی و الامثال العلیا، لکنّها بأجمعها حاکیهٔ عن ذلک الواحد الفرد الاحد.

عباراتنا شتی و حسنک واحدو کلّ الی ذاک الجمال یشیر[۶۵] [۱].

۳- تعدّد عنوان، باعث تعدّد معنون نمی‌شود

[۱]- سؤال: اگر یک واقعیّت خارجی- مانند زید- داشتیم که دارای دو یا چند عنوان- مانند عالم، ضاحک و جسم- بود آیا این امر سبب می‌شود که دو یا چند واقعیّت

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۶۱

رابعتها: أنّه لا یکاد یکون للموجود بوجود واحد الّا ماهیّهٔ واحدهٔ و حقیقهٔ فاردهٔ لا یقع فی جواب السّؤال عن حقیقته بما هو الّا تلک الماهیّهٔ، فالمفهومان المتصادقان علی ذاک لا یکاد یکون کلّ منهما ماهیّهٔ و حقیقهٔ [و] کانت عینه فی الخارج کما هو شأن الطّبیعی و فرده فیکون الواحد وجودا واحدا ماهیّهٔ و ذاتا لا محالهٔ، فالمجمع و ان تصادق [تصادقا] علیه متعلّقا الامر و النّهی، الّا أنّه کما یکون واحدا وجودا یکون واحدا ماهیّهٔ و ذاتا و لا یتفاوت فیه القول بأصالهٔ الوجود أو أصالهٔ الماهیّهٔ. و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فی المسألهٔ علی القولین فی تلک المسألهٔ کما توهّم فی الفصول [۱].

پیدا کنیم یا اینکه واقعیّت، واحد است امّا عناوینش متعدّد است؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه قرینه و شاهدی اقامه نموده‌اند که تعدّد عنوان، موجب تعدّد واقعیّت نمی‌شود.

بیان ذلک: تمام مفاهیم صفات جلالیّه و جمالیّه، مانند عالم، قادر، خالق و بصیر بر ذات باری‌تعالی صادق است- و بدیهی است که ذات حضرت احدیّت از تمام جهات، واحد و بسیط است- اما کسی توهّم هم نمی‌کند که تعدّد آن عناوین، موجب تعدّد واقعیّت باری‌تعالی شود.

خلاصه: تعدّد عنوان، موجب تعدّد معنون نمی‌شود.

۴- دفع دو توهّم

[۱]- نظر مصنّف در بحث اجتماع امر و نهی، قول به «امتناع» بود. اینک درصدد دفع دو توهّمی هستند که از عبارت صاحب فصول رحمه اللّه استفاده می‌شود.

توهّم اوّل: مسأله اجتماع امر و نهی از جهت جواز و امتناع، مبتنی بر این مسأله فلسفی هست که: ما قائل به اصالت الوجود بشویم یا اصالت الماهیّت، به این ترتیب: اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۶۲

کسی اصالت الوجودی شد و واقعیّت را در سایه وجود قبول کرد در بحث اجتماع امر و نهی باید امتناعی شود زیرا آنچه در خارج تحقّق دارد، وجود واحد است، وجود، تعدّد و تکثّری ندارد و وجود واحد نمی‌تواند هم مأمور به و هم منهیّ عنه واقع شود بنابراین، قائل به اصالت الوجود چاره‌ای غیر از قول به امتناع ندارد.

اگر کسی قائل به اصالت الماهیّت شد و گفت «وجود» یک امر اعتباری هست و اصالت و واقعیّت، مربوط به نفس ماهیّت است در این صورت، آن وجود واحدی را که به نام صلات در دار غصبی ملاحظه می‌کنیم کأنّ دو ماهیّت است که یک ماهیّت آن، صلات و ماهیّت دیگرش غصب است، در حقیقت، دو واقعیّت داریم زیرا اگر ماهیّت، متعدّد شد و اصالت را برای ماهیّت قائل شدیم در واقع، دو حقیقت داریم که یکی از آن‌ها مأمور به و دیگری منهی عنه است و در این صورت نباید قائل به امتناع شد بلکه باید قول به اجتماع را پذیرفت.

خلاصه: نزاع در بحث اجتماع امر و نهی از آثار و متفرعات مسأله اصالت الوجود و اصالت الماهیّت است.

دفع توهّم: در محلّ بحث، مغالطه و خلطی واقع شده زیرا صلات در دار غصبی وجودا و ماهیّتا واحد است و مسأله صلات و غصب، ماهیّت برای این واقعیّت نیست بلکه دو عنوان و دو مفهومی است که بر نماز در دار غصبی منطبق است مثلا- عنوان عالم بر زید منطبق است امّا آیا «عالم» ماهیّت او محسوب می‌شود؟ خیر، ماهیّت زید، همان ماهیّت انسان است و اصولا ماهیّت، آن است که در جواب از سؤال بما هو و ما هی واقع می‌شود و حقیقت صلات در دار غصبی یک سکون و حرکت خاصّی است که یکی از مقولات کذائی برآن منطبق است و عنوان صلات و همچنین عنوان غصب، ماهیّت آن نیست- بلکه مانند عنوان عالم است که بر زید تطبیق می‌کند امّا ماهیّت او محسوب نمی‌شود- و به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۶۳

طور کلّی موجود به وجود واحد نمی‌تواند دو ماهیّت داشته باشد و چگونه ممکن است در یک موجود، دو ماهیّت تحقّق داشته باشد زیرا ماهیّات با یکدیگر مختلف و کأنّ متباین هستند و اگرچه تحت یک جنس قرار گیرند لکن انواعشان باهم متفاوت است و آیا معنا دارد که یک شخص هم از افراد انسان باشد و هم مثلا- نوع بقر به حساب آید؟ بنابراین نمی‌شود دو ماهیّت در یک وجود، اجتماع پیدا کنند پس اگر ما به اصالت الماهیّت هم قائل شویم نباید توهّم شود که در محلّ بحث، دو حقیقت و دو ماهیّت تحقّق دارد و اجتماع امر و نهی مانعی ندارد بلکه یک ماهیّت، مطرح است و آن، نه حقیقت صلات است و نه غصب بلکه نماز و غصب، دو عنوان اعتباری و اضافی هستند مانند عالم، بلکه وضع آن‌ها از عنوان عالم و ضارب هم ضعیف‌تر است زیرا «عالم» و «ضارب»

درعین حال که ماهیّت زید نیست امّا به‌هرحال، واقعیّاتی هستند به خلاف عنوان صلاتیّت و غصبیّت که از امور اعتباری می‌باشند که عقلا یا شارع و عقلا- هر دو- آن‌ها را اعتبار نموده‌اند. فرضا به تصرّف در ملک غیر، بدون رضایت صاحبش عنوان غصب داده و به حرکات، سکنات و اقوال خاصّی، عنوان صلاتیّت داده‌اند- نه اینکه صلات، یک ماهیّت و غصب هم ماهیّت دیگر باشد.

خلاصه: اگر قائل به اصالت الماهیّت هم بشویم ارتباطی به بحث ما پیدا نمی‌کند، حرکت در دار، ماهیّتش واحد است خواه حرکت صلاتی باشد یا حرکت ورزشی و همچنین خواه دار، غصبی باشد یا مباح و عنوان صلاتی، ماهیّت آن حرکت را تغییر نمی‌دهد کما اینکه عنوان غصبی هم ماهیّت آن را عوض نمی‌کند و صلات در دار غصبی همان‌طور که وجودش واحد است، ماهیّت و حقیقتش هم واحد است پس محلّ بحث، هیچ‌گونه ارتباطی به مسأله اصالت الوجود و اصالت الماهیّت ندارد.

إیضاح الكفایهٔ، ج۳، ص: ۶۴

كما ظهر عدم الابتناء علی تعدّد وجود الجنس و الفصل ۶۶] فی الخارج، و عدم تعدّده، ضرورهٔ عدم كون العنوانین المتصادقین علیه من قبیل الجنس و الفصل له، و أنّ مثل الحركهٔ فی دار من أی مقولهٔ كانت لا یكاد یختلف حقیقتها و ماهیّتها و یتخلف ذاتیّاتها[۶۷] وقعت ۶۸] جزءا للصّلاهٔ أو لا، كانت تلك الدّار مغصوبهٔ أولا[۶۹] [۱].

---

[۱]- توهّم دوّم: از ظاهر عبارت فصول، استفاده شده که بحث اجتماع امر و نهی، مبتنی بر این مسئله است: آیا جنس و فصل، وقتی در خارج تحقق پیدا می‌کند، حقیقتش دو وجود است یا یک وجود؟ مثلا هنگامی که حیوان و ناطق در ضمن انسان محقّق می‌شود آیا جنس و فصل، مجموعا یک وجود دارد یا اینکه جنس، دارای یک وجود و فصل، دارای وجود دیگری است یعنی: گرچه شما در خارج، آن را به‌عنوان یک وجود مشاهده می‌کنید لکن حقیقتش دو وجود و دو شیء است.

خلاصه اینکه: «الجنس و الفصل هل یكونان متّحدین فی الوجود ام متعدّدین فی الوجود».

کأنّ صاحب فصول رحمه اللّه فرموده‌اند: اگر کسی جنس و فصل را در وجود، متّحد بداند و

إیضاح الكفایهٔ، ج۳، ص: ۶۵

یک وجود برای آن قائل شود، باید امتناعی شود و بگوید اجتماع امر و نهی امکان ندارد زیرا جنس و فصل خارجا بیش از یک وجود ندارند امّا اگر جنس و فصل، تعدّد وجودی پیدا کرد و در حقیقت، دو وجود بود، در این صورت باید قائل به اجتماع شده و بگوئیم مانعی ندارد که امر و نهی اجتماع نمایند.

دفع توهّم: تعدّد جنس و فصل در خارج یا وحدت آن دو، هیچ ارتباطی به نماز در دار غصبی ندارد- خواه شما صلات را جنس و غصب را فصل بدانید یا بالعکس ۷۰]- زیرا صلات و غصب، ارتباطی به ماهیّت آن وجود، ندارد بلکه صلات و غصب، دو عنوان اعتباری و خارج از ماهیّت است بنابراین چه فصل و جنس، دو وجود باشد چه یک وجود، کمترین ارتباطی به مسئله صلات و غصب ندارد.

شما توهّم نمودید صلات و غصب، عنوان مدخلیّت ذاتی در ماهیّت آن وجود دارد درحالی‌که آن وجود، ماهیّتش نه صلات است و نه غصب «بل هو مصداق- مثلا- من مصادیق مقولهٔ الفعل» البتّه خارجا دو عنوان داریم که عقلا- یا شارع و عقلا- هر دو- اعتبار کرده‌اند و لذاست که می‌گویند نفس صلات از مقولات مختلف، مرکّب است و یک مقوله نیست زیرا در نماز، تکلّم، قیام، قعود، نیّت و امثال آن‌ها هست و هرکدام داخل یک مقوله و دارای یک ماهیّت است و اصولا صلات و غصب، ماهیّت برای آن وجود خارجی نیست.

خلاصه: همان‌طور که بحث اجتماع امر و نهی مبتنی بر مسئله اصالت الوجود و اصالت الماهیّت نیست، ابتنائی هم بر مسئله وحدت یا تعدّد وجودی جنس و فصل ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۶۶
اذا عرفت ما مهدناه عرفت، أنّ المجمع حیث کان واحدا وجودا و ذاتا کان تعلّق الامر و النهی به محالا و لو کان تعلّقهما به بعنوانین، لما عرفت من کون فعل المکلّف بحقیقته و واقعیّته الصّادرهٔ عنه متعلّقا للاحکام لا بعناوینه الطّارئهٔ علیه [۱].

تقریر دلیل امتناع

اشاره

[۱]- نتیجه چهار مقدّمه قبل، این است که ما قائل به «امتناع» شویم زیرا:
در مقدّمه اوّل ثابت کردیم که وجوب و حرمت در مرحله فعلیّت، متضاد هستند.
در مقدّمه دوّم اثبات نمودیم که عناوین- مانند صلات و غصب- متعلّق تکالیف نیستند بلکه واقعیّات صادره از مکلّف- معنونات- متعلّق تکالیف می‌باشند.
در مقدّمه سوّم بیان کردیم که: عناوین درعین‌حال که تکثّر دارند، موجب تعدّد معنون نمی‌شوند بلکه واحد هستند.
در مقدّمه چهارم ثابت نمودیم که بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به بحث اصالت الماهیّت و اصالت الوجود ندارد و همچنین ابتنائی بر مسأله وحدت یا تعدّد وجودی جنس و فصل ندارد و بالاخره نتیجه مقدمات مذکور، این می‌شود که: صلات در دار غصبی بیش از یک حقیقت نیست، نه از نظر وجود تکثّر دارد و نه از جهت ماهیّت و آن حقیقت به نام وجود یا ماهیّت باید هم متعلّق امر باشد و هم متعلّق نهی و اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوانین نمی‌تواند اثری داشته باشد زیرا عناوین در باب تعلّق تکالیف اصالت ندارند بلکه دارای جنبه آلیّت برای آن واقعیّات می‌باشند و چون واقعیّت، واحد است اجتماع امر و نهی با وجود عنوانین مانند اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوان واحد می‌باشد بنابراین نتیجه مقدّمات چهارگانه قبلی، این است که: در مسأله اجتماع امر و نهی چاره‌ای غیر از قول به «امتناع» وجود ندارد.
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۶۷
و أنّ غائلهٔ اجتماع الضّدیّن فیه لا- تکاد ترتفع بکون الاحکام تتعلّق بالطّبائع لا الافراد، فانّ غایهٔ تقریبه أن یقال: أنّ الطّبائع من حیث هی هی و ان کانت لیست الّا هی، و لا یتعلّق بها الاحکام الشّرعیّهٔ کالآثار العادیّهٔ و العقلیّهٔ[۷۱]، الّا أنّها مقیّدهٔ بالوجود بحیث کان القید خارجا و التّقیّد داخلا- صالحهٔ لتعلّق الاحکام بها، و متعلّقا الامر و النّهی علی هذا لا یکونان متّحدین أصلا، لا فی مقام تعلّق البعث و الزّجر، و لا فی مقام عصیان النّهی و اطاعهٔ الامر باتیان المجمع بسوء الاختیار. أمّا فی المقام الاوّل، فلتعدّدهما بما هما متعلّقان لهما و ان کانا متّحدین فیما هو خارج عنهما بما هما کذلک.
و اما فی المقام الثانی، فلسقوط أحدهما بالاطاعهٔ و الآخر بالعصیان بمجرّد الاتیان، ففی أیّ مقام اجتمع الحکمان فی واحد؟ [۱].

ادلّه مجوّزین

اشاره

[۱]- تذکّر: چون دو دلیل اوّل قائلین به جواز- طبق متن کتاب- نسبت به ادلّه بعد مختصر است لذا مصنّف رحمه اللّه عنوان مستقلّی

برای آن دو ذکر نکرده‌اند بلکه در ادامه بیان و دلیل خود- قول به امتناع- آورده‌اند.

دلیل اوّل قائلین به جواز اجتماع

اشاره

شاید بهترین دلیل قائلین به جواز، این باشد که: اگر در بحث تعلّق اوامر به «طبایع» یا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۸

«افراد» احکام را متعلّق به افراد بدانیم، حق با شما- قائلین به امتناع- هست امّا چنانچه احکام را متعلّق به طبایع بدانیم چه اشکالی دارد که قائل به اجتماع شویم.

توضیح ذلک: ما هم قبول داریم که اگر حکم به طبیعت متعلّق شود معنایش این نیست که نفس طبیعت، مأمور به و یا منهی عنه است زیرا در بحث تعلّق اوامر به طبایع یا افراد گفتیم: «الطّبیعة و الماهیّة من حیث هی هی لیست الا هی» و اصلا ماهیّت نمی‌تواند متعلّق حکم شود زیرا نه عنوان «مطلوب» دارد و نه «غیر مطلوب» بنابراین باید مسأله وجود- یعنی ماهیّت، مقیّدة بالوجود- مطرح شود و در باب مقیّدات، مکرّر شنیده‌اند که اگر شیء مقیّد به شیء دیگر شد، تقیّدش مدخلیّت دارد امّا نفس قید دخالتی ندارد فرضا شارع مقدّس که می‌گوید: «صلّ مع الطّهارة» تقیّد صلات به طهارت برای نماز مدخلیّت دارد و نفس طهارت از ماهیّت صلات، خارج است لذا شما می‌گوئید طهارت، شرط نماز است نه جزء آن پس شیء مقیّد به‌طور کلّی، تقیّدش دخالت و جزئیّت عقلیّه دارد امّا نفس قید، خارج از دائره مقیّد است پس نتیجه می‌گیریم: امر به طبیعت صلات مقیّد به وجود- که وجود، خارج و تقیّد به وجود، داخل است- متعلّق می‌شود و همچنین نهی هم به طبیعت غصب مقیّد به وجود- که وجود، خارج و تقیّد به وجود، داخل است- متعلّق می‌گردد.

مستدل: شما- قائلین به امتناع- که می‌گوئید یک شیء هم مأمور به و هم منهی عنه است در کجا و چگونه اجتماع امر و نهی در شیء واحد شده؟ آیا در مرتبه تعلّق حکم- مرحله بعث و زجر- اجتماع، تحقّق پیدا کرده یا در خارج؟

اگر مدّعی هستید که در مقام تعلّق حکم، اجتماع امر و نهی شده پاسخ ما این است که:

صلات و غصب از نظر متعلّق امر و نهی بودن، متعدّد هستند زیرا از جهت تعلّق امر و نهی، مسأله وجود و اتّحاد در خارج، مطرح نیست به عبارت دیگر: «صلّ» از نظر تعلّق حکم، هیچ ارتباطی به «لا تغصب» ندارد و بحث درباره آن، مربوط به کتاب الصّلاة است

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۹

و بحث غصب هم مربوط به کتاب الغصب می‌باشد و هنگامی که شما بحث صلات را می‌خوانید اصلا بحث غصب به ذهنتان خطور نمی‌کند و بالعکس.

خلاصه: در مقام تعلّق حکم- بعث و زجر- هیچ‌گونه اتّحادی بین آن دو نیست.

چنانچه بگوئید یک شیء در خارج هم مأمور به و هم منهی عنه است و اجتماع امر و نهی در شیء واحد تحقّق پیدا کرده، پاسخ ما این است که: آن خارجی را که شما ملاحظه می‌کنید ظرف «سقوط» تکلیف است نه «ثبوت» تکلیف.

بیان ذلک: شما ظرف ثبوت تکلیف را با ظرف سقوط آن خلط نکنید. بحث ما مربوط به مقام تعلّق و ثبوت تکلیف است و «خارج» برای ساقط شدن تکلیف است منتها گاهی تکلیف الهی به وسیله اطاعت از ذمّه انسان ساقط می‌شود و گاهی به مجرّد عصیان امر مولا، فرضا علّت اینکه شما نماز می‌خوانید این است که امر اقیموا الصّلاة ساقط شود و در باب نواهی به این کیفیّت است که ...

خلاصه: اینکه نماز در دار غصبی، همان‌طور که از جهت صلاتیّت عنوان اطاعت دارد و امر را ساقط می‌کند از نظر «لا تغصب» هم

عنوان عصیان دارد و نهی مذکور به سبب عصیان ساقط می‌شود- و نهی «لا تغصب» بعدی یک حکم جدید است- پس در کجا اجتماع امر و نهی در شیء واحد- که به نظر شما مستحیل است- تحقّق پیدا کرده؟

نماز در دار غصبی و عالم خارج، هیچ ربطی به عالم تعلّق تکلیف ندارد بلکه آن عمل از یک طرف به خاطر موافقت، امر صلات را ساقط می کند و از طرفی به علّت مخالفت، نهی را ساقط می‌نماید پس خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ثبوت تکلیف. ظرف ثبوت تکلیف، ظرف طبایع و تعلّق حکم به طبیعت است که ملاحظه نمودید صلات با غصب، هیچ ارتباطی ندارد گرچه هر دو مقیّد به وجود هستند لکن نفس وجود، خارج و تقیّدش داخل است و این تقریبا بهترین دلیل قائلین به جواز اجتماع بود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۷۰

و أنت خبیر بأنّه لا یکاد یجدی بعد ما عرفت من أنّ تعدّد العنوان لا یوجب تعدّد المعنون، لا وجودا و لا ماهیّة، و لا تنثلم به وحدته أصلا، و أنّ المتعلّق للاحکام هو المعنونات لا العنوانات، و أنّها انّما تؤخذ فی المتعلّقات بما هی حاکیات کالعبارات، لا بما هی علی حیالها و استقلالها [۱].

کما ظهر مما حقّقناه: أنّه لا- یکاد یجدی أیضا کون الفرد مقدّمة لوجود الطّبیعیّ المأمور به أو المنهیّ عنه، و أنّه لا ضیر فی کون المقدّمة محرّمة فی صورة عدم الانحصار بسوء[۷۲] الاختیار [۲].

ردّ دلیل اوّل مجوزین

[۱]- ردّ دلیل اوّل: مصنّف رحمه اللّه در مقام ردّ دلیل مذکور تقریبا بعضی از مقدّمات چهارگانه قبلی را تکرار نموده‌اند که: در مقدّمه دوّم ثابت کردیم متعلّق تکالیف، همان واقعیّات صادره از مکلّف است به عبارت دیگر، همان است که خواست مولا به آن تعلّق گرفته- و در باب نواهی، مبغوض او هست- و عناوین گرچه جعلی و اعتباری باشند عنوان آلیّت و مشیریّت دارند و نفس عناوین، نقشی ندارند و همچنین در مقدّمه سوّم اثبات نمودیم که تعدّد عناوین، موجب تعدّد معنونات نمی‌شود یعنی: درعین‌حال که صلات و غصب، دو عنوان است و ارتباطی به یکدیگر ندارند، مع‌ذلک آن عمل خارجی که معنون به‌عنوان صلات و غصب هست دو عمل محسوب نمی‌شود بلکه عمل واحد و دارای ماهیّت واحد است و شیء که وجودش واحد و ماهیّتش هم واحد باشد نمی‌تواند مرکز اجتماع امر و نهی واقع شود.

دلیل دوّم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[۲]- فرد، نسبت به طبیعت، عنوان مقدمیّت دارد، «وجود الفرد مقدّمة لوجود

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۷۱

الطّبیعی- و الکلّی-» یعنی: وجود خارجی مصداق، مقدّمه وجود کلّی مأمور به یا منهی عنه است پس نماز در دار غصبی هم از نظر صلاتی و هم از جهت غصبی جنبه مقدّمیّت دارد و در بحث مقدّمه واجب خواندیم که: اگر ذی‌المقدّمه‌ای دارای مقدّمات مختلف باشد، مثل انقاذ غریقی که هم از طریق دخول در ملک غیر بتواند انجام شود و هم از راه مباح، آیا در آنجا کسی می‌تواند ادّعا کند که آن مقدّمه محرّم به خاطر اینکه مقدّمه واجب است، حرمتش برداشته می‌شود و به جای آن، وجوب مقدّمی پیدا می کند؟

کسی نمی‌تواند چنان ادّعائی نماید زیرا طریق انقاذ، منحصر به مقدّمه محرّم نیست بلکه از طریق مقدّمه مباح می‌تواند انجام گیرد،

حال اگر مکلّفی به سوء اختیار خودش وارد ملک غیر شد و غریقی را نجات داد آیا آن مقدّمه حرمتش برداشته می‌شود؟ خیر، حرمت آن به قوّت خود باقی هست درحالی که نفس مقدّمه هم به‌عنوان مقدمه واجب، وجوب دارد پس در مقدّمه محرّمه غیر منحصره کأنّ اجتماع دو حکم ۷۳] شده.

همین مطلب را در بحث اجتماع امر و نهی هم پیاده نموده و می‌گوئیم: مصداق و فرد، مقدّمه وجود کلّی هست، هر مصداقی که در خارج تحقّق پیدا می‌کند مقدّمه وجود کلّی می‌باشد و اگر جنبه مقدّمی پیدا کرد مانعی ندارد که آن عملی که خارجا به نام صلات در دار غصبی موجود می‌شود به‌عنوان مقدّمه کلّی نماز، اتّصاف به وجوب پیدا کند و به عنوان اینکه دخول در ملک غیر است متّصف به حرمت شود و نتیجتا صلات در دار غصبی هم وجوب مقدّمی دارد و هم حرمت و شما هم چنانچه آن حرمت را «مقدّمی» نام‌گذاری کنید، مانعی ندارد امّا به‌هرحال، اجتماع وجوب و حرمت تحقّق پیدا کرده.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷۲

و ذلک مضافا الی وضوح فساده، و أنّ الفرد هو عین الطّبیعیّ فی الخارج، کیف و المقدّمیّهٔ تقتضی الاثنینیّهٔ بحسب الوجود، و لا تعدّد کما هو واضح أنّه انّما یجدی لو لم یکن المجمع واحدا ماهیّهٔ و قد عرفت بما لا مزید علیه أنّه بحسبها أیضا واحد [۱].

ردّ دلیل دوّم مجوّزین

[۱]- اوّلا: قبول نداریم که فرد و مصداق، مقدّمه وجود کلّی و طبیعی باشد زیرا در منطق ملاحظه کرده‌اید که وجود فرد، عین وجود طبیعی و کلّی هست و چنین نیست که وجود فرد، مقدّمه وجود کلّی باشد و بعلاوه مقدّمیّت، اقتضای اثنینیّت دارد آن‌هم نه اثنینیّت اعتباری بلکه اثنینیّت به حسب وجود، مانند نصب سلّم که مقدّمه «کون علی السّطح» است که آن‌ها دو «وجود» هستند یعنی ذی المقدّمه از مقدّمه، متمایز است لذا کسی نمی‌تواند در باب طبیعی و فرد، ادّعای اثنینیّت نماید.

ثانیا: در مقدّمه چهارم ثابت کردیم که: صلات در دار غصبی وجودا و ماهیّتا واحد است و با این وجود چگونه می‌توان گفت نسبت به آن، اجتماع حکمین شده درحالی که ما اثبات نمودیم بین احکام خمسه، تضاد تحقّق دارد.

خلاصه اینکه: صلات در دار غصبی، دارای دو ماهیّت و دو طبیعت نیست که در ضمن یک وجود تحقّق پیدا کرده باشد. آری اگر ماهیّت آن متعدّد می‌بود امکان داشت کسی بگوید احکام بر ماهیّات متعلّق شده و ...

ثالثا[۷۴]: در بحث مقدّمه واجب و در همین مثال انقاذ غریق بیان کردیم که: مقدّمه محرّمه در صورتی که منحصره نباشد اتّصاف به وجوب مقدّمی، پیدا نمی‌کند، اگر یک مقدّمه از میان مقدّمات، محرّم شد، آن مقدّمه از دائره وجوب مقدّمی خارج است و فقط اسم تحریم برآن ثابت است بدون اینکه اجتماع حکمین تحقّق پیدا کرده باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷۳

ثمّ أنّه قد استدلّ ۷۵] علی الجواز بأمور: منها: أنّه لو لم یجز اجتماع الامر و النّهی لما وقع نظیره، و قد وقع، کما فی العبادات المکروههٔ. کالصّلاهٔ فی مواضع التّهمهٔ و فی الحمّام، و الصّیام فی السّفر، و فی بعض الایّام. بیان الملازمهٔ: أنّه لو لم یکن تعدّد الجههٔ مجدیا فی امکان اجتماعهما لما جاز اجتماع حکمین آخرین فی مورد مع تعدّدها، لعدم اختصاصهما من بین الاحکام بما یوجب الامتناع من التّضاد بداههٔ تضادّها بأسرها.

و التّالی باطل، لوقوع اجتماع الکراههٔ و الایجاب، أو الاستحباب فی مثل الصّلاهٔ فی الحمّام، و الصّیام فی السّفر، و فی العاشوراء و لو فی الحضر، و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحهٔ، أو الاستحباب فی مثل الصّلاهٔ فی المسجد أو الدّار [۱].

دلیل سوّم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[۱]- دلیل سوّم مجوّزین به حسب ظاهر دلیل خوبی است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم: چیزی که مستحیل است حتّی نباید نظیر آن در خارج تحقّق پیدا کند به عبارت دیگر، بهترین دلیل بر جواز و امکان یک شیء، وقوع آن در خارج است یعنی اگر شما ثابت کردید که فلان شیء خارجا تحقّق پیدا کرده دیگر نباید کسی در امکان و استحاله آن بحث کند.

قائلین به جواز می‌گویند: مواردی را در فقه به شما ارائه می‌دهیم که فقها فرموده‌اند در آن موارد، اجتماع دو حکم تکلیفی شده. قبل از ذکر آن موارد متذکّر می‌شویم که شما- مصنّف ۷۶]- در مقدّمه اوّل از مقدّمات چهارگانه اخیر، ثابت کردید که احکام خمسه تکلیفیّه با یکدیگر متضادّند و بدیهی است که تضادّ مذکور، اختصاصی به وجوب و حرمت ندارد بلکه همان‌طور که بین وجوب و حرمت، تضاد هست بین وجوب و کراهت هم تضاد، محقّق است و همچنین بین استحباب و کراهت، مضادّه برقرار است و خلاصه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۷۴

اینکه جهت و علّتی وجود ندارد که تضادّ مذکور را اختصاص به وجوب و حرمت دهد.

خلاصه: وقوع اجتماع حکمین در موارد متعدّد، بهترین دلیل بر جواز اجتماع وجوب و حرمت است. اینک به بیان مواردی می‌پردازیم که در آن‌ها اجتماع حکمین شده.

۱- یکی از عبادات مکروه، خواندن نماز در حمّام است حال اگر مکلّف، نماز فریضه و صبح را در حمّام بخواند در این صورت، اجتماع وجوب و کراهت محقّق شده زیرا از یک طرف، نماز صبح، واجب است و از طرفی خواندن نماز در حمّام، کراهت دارد. و چنانچه کسی نماز مستحبّی را در حمام بخواند در این فرض، بین استحباب و کراهت، اجتماع شده.

۲- خواندن نماز در مواضع تهمت، مکروه است حال اگر فردی نماز واجبش را در موضع تهمت بخواند، اجتماع وجوب و کراهت، محقّق می‌شود و چنانچه نماز مستحبی را در آن مکان بخواند، اجتماع استحباب و کراهت تحقّق پیدا می‌کند.

۳- روزه در بعضی از ازمنه از جمله، روز عاشورا مکروه است حال اگر کسی روز عاشورا روزه مستحبی بگیرد بین کراهت و استحباب، اجتماع رخ داده است.

۴- خواندن نماز در مسجد، مستحبّ است چنانچه کسی نماز واجبش را در مسجد بخواند بین وجوب و استحباب، اجتماع تحقّق پیدا می‌کند و چنانچه مکلّفی نماز مستحب را در مسجد اتیان نماید جمع بین دو استحباب تحقّق پیدا می‌کند- یکی از نظر نفس آن نماز استحبابی و یکی هم از جهت وقوع آن نماز مستحب در مسجد.

نتیجه: در موارد مذکور، بین دو حکم متضاد، اجتماع شده و بین آن‌ها و صلات در دار غصبی از جهت اجتماع حکمین تفاوتی نیست زیرا در مثال اخیر- نماز در دار غصبی- بین وجوب و حرمت اجتماع شده و در سایر موارد مذکور، بین وجوب و بعضی دیگر از احکام خمسه اجتماع شده بود که تفصیلش بیان شد و گفتیم جهتی وجود ندارد که تضادّ بین احکام را اختصاص به وجوب و حرمت دهد و همین مسئله، بهترین دلیل بر جواز

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۷۵

و الجواب عنه: اما اجمالا فبأنّه لا بدّ من التّصرّف و التّأویل فیما وقع فی الشّریعة مما ظاهره الاجتماع بعد قیام الدّلیل علی الامتناع ضرورة أنّ الظّهور لا یصادم البرهان [۱].

مع أنّ قضيّة ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، و لا- يقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين و بوجهين، فهو أيضا لا بدّ من التّفصّى عن اشكال الاجتماع فيها، سيّما اذا لم يكن هناك مندوحة، كما فى العبادات

اجتماع امر و نهی است.

ردّ دلیل سوم مجوّزین

پاسخ اجمالی

[۱]- مصنّف رحمه اللّه ابتداء دو جواب اجمالی و سپس یک پاسخ تفصیلی از استدلال مزبور بیان کرده‌اند که اینک به ترتیب به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

اوّلین پاسخ اجمالی: وقتی ما برهان و دلیل عقلی قطعی بر امتناع اجتماع امر و نهی اقامه نمودیم در نتیجه اگر در شریعت و فقه به مواردی برخورد نمودیم که به حسب ظاهر، اجتماع امر و نهی شده بود، باید آن موارد را توجیه و تأویل نمائیم زیرا ظواهر الفاظ نمی‌تواند با برهان قطعی عقلی مقاومت نماید بلکه آن برهان، قرینه‌ای بر تصرّف در ظواهر می‌شود البتّه لزومی هم ندارد که ما نحوه تصرّف را بدانیم کما اینکه در مورد آیه شریفه جاءَ رَبُّکَ ...[۷۷] همین حرف را می‌زنیم یعنی: ظاهر آیه، مجیء را به خداوند متعال نسبت داده لکن چون برهان عقلی، قائم شده که پروردگار جسم نمی‌باشد و دارای آثار جسم هم نیست لذا «جاءَ رَبُّکَ» را به «جاء امر ربّک» تفسیر می‌کنیم در حالی که این مسئله برخلاف ظاهر است.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۷۶

المكروهة الّتى لا بدل لها، فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه أصلا، كما لا يخفى [۱].

[۱]- دوّمین پاسخ اجمالی: نزاع ما با شما- مجوّزین- در موردی است که مادّه اجتماع، دارای دو عنوان باشد یعنی: باید آن واحد مرکز اجتماع، دو عنوان و دو مفهوم داشته باشد یک مفهوم، متعلّق امر و مفهوم دیگر، متعلّق نهی باشد مانند نماز در دار غصبی. امّا اگر در موردی برآن واحد مورد اجتماع، دو عنوان صدق ننماید بلکه یک عنوان هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، بحث و نزاعی در آنجا نداریم و شما هم با ما موافق هستید و می‌گوئید در موردی که تنها یک عنوان باشد، امر و نهی اجتماع نمی‌کند بنابراین، مسأله مورد نزاع، جائی است که تعدّد عنوان مطرح باشد و الّا با عدم تعدّد عنوان، همه امتناعی هستند و اجتماعی شدن مفهومی ندارد، لذا باتوجّه به نکته مذکور به شما- مجوّزین- چنین پاسخ می‌دهیم:[۷۸]

إيضاح الكفاية ؛ ج‌۳ ؛ ص۷۶

اردی را که علیه ما ارائه نمودید از مواردی نیست که دو عنوان مطرح باشد بلکه یک عنوان داریم که به آن، دو حکم متعلّق شده لذا همان‌طور که ما باید درصدد چاره باشیم شما هم باید در فکر چاره و راه حل برآئید زیرا در موارد مذکور ما و شما- هر دو- قبول داریم که اجتماع امر و نهی، مستحیل است. به‌عنوان مثال اگر صلات، مأمور به و «کون فی الحمّام» مکروه بود شما می‌توانستید بگوئید آن دو عنوان- صلات و کون فی الحمّام- در ضمن نماز در حمّام، محقّق شده و مانند صلات در دار غصبی هست لکن حقیقت امر، چنان نیست زیرا «کون فی الحمّام» کراهت و منقصت ندارد بلکه نفس صلات در حمّام به‌عنوان صلاتی کراهت و منقصت دارد نه به‌عنوان «کون فی الحمّام» که بگوئیم دو عنوان مطرح است و با یکدیگر تصادق نموده‌اند پس امر وجوبی یا استحبابی به‌عنوان صلات و نهی کراهتی هم به همان صلات متعلّق است منتها با قید «کون فی الحمّام» پس هر دو عنوان، صلات

هست منتها احـدهما مطلق و دیگری مقیّـد است و مطلق هم در ضـمن مقیّـد تحقّق دارد و چنین نیست که بین مطلق و مقیّـد، تعاند و تنافی باشد بنابراین: امر به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷۷

مطلق صـلات متعلّق شده- حتّی نماز در حمّام- و نهی کراهتی هم به همان صـلات مقیّد به حمّام تعلق گرفته نه به «کون فی الحمّام» که بگوئیـد نسبت بین صـلات و «کون فی الحمّـام» عموم و خصوص من وجه است پس شـما- مجوّزین- چگونه این مسئله را حل می‌کنید؟

و همچنین در سـائر موارد مـذکور، به‌عنوان مثال، آنچه که مکروه می‌باشـد صـیام روز عاشورا هست و آنچه که امر اسـتحبابی به آن تعلّق گرفته مطلق الصیام حتّی صیام روز عاشورا هست به نحوی که صوم در عاشورا هم امر استحبابی متعلّق به‌عنوان صیام دارد و هم نهی کراهتی متعلّق به‌عنوان صوم پس این از مسأله اجتماع امر و نهی، خارج و از مواردی است که هر دو گروه باید اشکالش را حل نمایند مخصوصا باتوجّه به این نکته که در امثال صـلات در دار غصبی علاوه بر اینکه دو عنوان مطرح است مندوحه هم وجود دارد یعنی مکلّف می‌تواند نمازش را به جای در دار غصبی در مکان مباحی مانند منزل شخصـی یا مسـجد بخواند و اجباری ندارد که در ملک غیر، صـلات خود را اتیان نمایـد امّا به خلاف بعضـی از مواردی که شـما علیه ما ارائه نمودیـد که مکلّف اصـلا راه فرار نداردماننـد صـیام در روز عاشورا، آیا اگر مکلّف، روز عاشورا روزه نگیرد بدلی برای آن تصوّر می‌شود؟ خیر! زیرا روز تاسوعا و یازدهم محرّم خودش از نظر صـیام، حکم اسـتحبابی مستقل دارد بنابراین اگر انسان بخواهد روز عاشورا مرتکب آن عمل مکروه نشود و راه تخلّصـی از نظر صـیام داشـته باشـد، یعنی: روزه‌ای بگیرد که عنوان عاشورا برآن منطبق نباشـد و به جای یوم العاشور هم باشد، کدام روز است که انسان می‌تواند چنان روزه‌ای بگیرد؟

بدیهی است که هر روز خودش از نظر صـیام، حکم مسـتقل دارد نه اینکه برای روز عاشورا بدلیّت داشته باشد و این مسئله عینا مانند کسی است که مجبور به کون در دار غصبی و خواندن نماز خود در آن مکان است.

خلاصه: اشکال مهم‌تر، این است که در بعضی از موارد اصلا راه تخلّص و فرار

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۷۸

و أمّا تفصـیلا، فقد أجیب عنه بوجوه یوجب ذکرها بما فیها من النّقض و الابرام طول الکلام بما لا یسعه المقام، فالاولی الاقتصار علی مـا هو التّحقیق فی حسم مـادّهٔ الاشـکال، فیقال و علی اللّه الاتّکال: انّ العبادات المکروههٔ علی ثلاثـهٔ أقسام: أحـدها: ما تعلّق به النّهی بعنوانه و ذاته، و لا بدل له کصوم یوم العاشوراء، و النّوافل المبتدئهٔ فی بعض الاوقات.

ثانیها: ما تعلّق به النّهی کذلک، و یکون له البدل کالنّهی عن الصّلاهٔ فی الحمام.

ثالثها: ما تعلّق النّهی به لا بـذاته، بل بما هو مجامع معه ۷۹] وجودا، أو ملازم له خارجا، کالصّلاهٔ فی مواضع التّهمهٔ بناء[۸۰] علی کون النّهی عنها لاجل اتّحادها مع الکون فی مواضعها [۱].

وجود ندارد. و بدل برای آن تصوّر نمی‌شود لذا هم شما و هم ما باید برای آن، راه حل ارائه نمائیم.

پاسخ تفصیلی از دلیل سوّم مجوّزین

اشاره

[۱]- نسبت به دلیل سوّم مجوّزین جواب‌هائی داده‌انـد که بیان آن، موجب اطاله سـخن می‌شود لـذا بهتر است از ذکر آن خودداری شود و به بیان آنچه مورد نظر خود ما

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۷۹

هست- به‌عنوان تحقیق در مسئله- بپردازیم.

ابتداء پاسخ تفصیلی را در مورد عبادات مکروهه به این ترتیب بیان می‌کنیم.

عبادات مکروهه بر سه قسم است

عباداتی که متّصف به کراهت و در فقه به‌عنوان عبادات مکروهه عنوان شده‌اند بر سه قسم هستند:

۱- نهی کراهتی- تنزیهی- به‌عنوان عبادت، متعلّق شده یعنی همان شیء که مأمور به به امر وجوبی یا استحبابی است، نهی تنزیهی هم به نفس آن عبادت تعلّق گرفته بدون اینکه عنوان دیگری هم مطرح باشد و هیچ بدلی هم برای آن تصوّر نمی‌شود مانند صیام روز عاشورا که نهی تنزیهی به نفس صوم عاشورا تعلّق گرفته و بدلی هم برای آن وجود ندارد زیرا هر روز، دارای حکم مستقلّ مخصوص به خود هست نه اینکه فرضا صیام روز یازدهم محرّم، جانشین روزه عاشورا باشد و همچنین مانند نوافل مبتدئه ۸۱]- در بعضی از اوقات- مثل نافله بعد از نماز عصر تا غروب شمس که بدلی هم ندارد و مکروه است، فرضا نماز مستحبی بعد از غروب، بدل آن محسوب نمی‌شود زیرا آن نماز خودش حکم استحبابی مستقل دارد.

۲- نهی تنزیهی به نفس عبادت تعلّق گرفته لکن دارای بدل و مندوحه هم هست مانند قرائت نماز در حمام که عنوان صلات در حمّام، مکروه و متعلّق نهی است لکن مکلّف مندوحه دارد و مخیّر است که نمازش را در حمّام یا در خانه و یا مسجد بخواند پس وجه اشتراک صوم عاشورا و خواندن نماز در حمّام، این است که: در هر دو، نهی به‌عنوان

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۸۰

أمّا القسم الاوّل: فالنّهی تنزیها عنه بعد الاجماع علی أنّه یقع صحیحا، و مع ذلک یکون ترکه أرجح، کما یظهر من مداومة الائمّة علیهم السّلام علی التّرک امّا لاجل انطباق عنوان ذی مصلحة علی التّرک فیکون التّرک کالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض و ان کان مصلحة التّرک أکثر، فهما حینئذ یکونان من قبیل المستحبین المتزاحمین، فیحکم بالتّخییر بینهما لو لم یکن أهمّ فی البین، و الّا فیتعیّن الاهمّ و ان کان الآخر یقع صحیحا، حیث انّه کان راجحا و موافقا للغرض، کما هو الحال فی سائر المستحبّات المتزاحمات، بل الواجبات [۱].

عبادت، متعلّق شده و وجه افتراق آن دو، این است که اوّلی بدل ندارد امّا دوّمی دارای بدل هست.

۳- در لسان و ظاهر دلیل، نهی به‌عنوان عبادت تعلّق گرفته امّا در حقیقت، نهی تنزیهی به عبادت متعلّق نشده یعنی: نهی به عنوانی تعلّق گرفته که آن عنوان با عبادت، اتّحاد وجودی پیدا کرده- و چه‌بسا اتّحاد وجودی هم ندارد بلکه ملازمه وجودی مطرح است ۸۲].

مثال: وقتی به روایات مراجعه کنید، می‌بینید نماز در مواضع تهمت، مکروه است امّا در حقیقت، صلات در موضع تهمت، کراهت ندارد بلکه نفس بودن و توقّف انسان در موضع اتّهام، مکروه است- چون ممکن است احتمالات نامشروعی درباره‌اش داده شود- لذا نماز در موضع تهمت چون با «کون» در موضع تهمت متّحد شده کراهت پیدا می‌کند پس در حقیقت، نهی به صلات تعلّق نگرفته بلکه نهی تنزیهی به نفس بودن در موضع تهمت متعلّق شده و کون در موضع تهمت، اتّحاد وجودی با نماز پیدا کرده.

احکام عبادات مکروهه

«حکم قسم اوّل»

[۱]- در قسم اوّل، نهی تنزیهی به نفس عبادت متعلّق بود و هیچ بدلی هم برای آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۸۱

تصوّر نمی‌شد مانند صوم روز عاشورا.

مصنّف رحمه اللّه برای اینکه قسم اوّل را با قواعد تطبیق نماید، دو بلکه سه راه ارائه نمودند که قبل از بیان طریق اوّل به ذکر دو مقدّمه کوتاه می‌پردازیم.

۱- اگر کسی مرتکب آن عمل مکروه شد و روز عاشورا روزه گرفت مسلّما روزه‌اش باطل نیست و به‌عنوان یک عمل عبادی صحیحا واقع می‌شود.

۲- با مراجعه به تاریخ ائمّه علیهم السّلام متوجّه می‌شویم که آن‌ها اصرار عجیبی بر مداومت ترک صیام روز عاشورا داشتند و در تاریخ زندگانی هیچ امامی مشاهده نمی‌شود که روز عاشورا روزه گرفته باشد پس از یک طرف صوم عاشورا صحیح است- معنای صحّت هم این است که امر عبادی دارد- و از طرفی بزرگان دین به خاطر نهی تنزیهی آن، مداومت بر ترک صیام عاشورا داشتند باتوجّه به دو مقدّمه مذکور به دو طریق می‌توان این مسئله را با قواعد منطبق نمود.

الف: صیام روز عاشورا از نظر «فعل» عنوان صیام دارد که به‌عنوان صیام ۸۳] مأمور به به امر استحبابی هست- مانند صوم روز تاسوعا- لذا اگر کسی روز دهم محرّم روزه گرفت عملش صحیح است- و فرضا پنجاه درجه مصلحت را کسب نموده- امّا وقتی «ترک» آن صیام را ملاحظه کنید، متوجّه می‌شوید که یک عنوانی ۸۴] منطبق بر ترک آن روزه هست که آن عنوان هم دارای مصلحت قوی- هشتاد درجه- هست که لازم الرّعایه نیست لکن از مصلحت فعل صیام، ارجح است به نحوی که اگر فعل صیام، محقّق شود آن عنوان

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۸۲

تحقّق پیدا نمی‌کند امّا اگر ترک صیام محقّق شود آن عنوان ۸۵] مشتمل بر هشتاد درجه مصلحت بر ترک صیام تطبیق پیدا می‌کند بنا بر آنچه گفتیم، واضح شد که در محلّ بحث فرضا «فعل» روزه پنجاه درجه مصلحت و «ترک» آن بنا بر انطباق با آن عنوان، هشتاد درجه مصلحت دارد و از قبیل «مستحبّین متزاحمین» هست که هر دو طرف واجد مصلحت هست.

حکم تزاحم دو واجب: بدیهی است مثلا اگر دو نفر در حال غرق شدن باشند و انسان، قدرت بر نجات هر دو را نداشته باشد مسأله تزاحم مطرح می‌شود و چنانچه متزاحمین، متساویین باشند، مکلّف، مخیّر است امّا اگر یکی از آن دو اهمّیّتش بیشتر یا محتمل الأهمّیّة باشد بر فاقد اهمّیّت ترجیح دارد[۸۶] در ما نحن فیه هم «مستحبّین» متزاحمین مطرح است منتها در محلّ بحث، طرفین متزاحمین «فعل» و «ترک» است به نحوی که فعل، دارای پنجاه درجه مصلحت و ترک، هشتاد درجه مصلحت دارد و شما نمی‌توانید بین آن دو مصلحت جمع نمائید به‌طوری که هم «فاعل» و هم «تارک» باشید بلکه باید یک طرف آن را انتخاب نمود و چون ائمه علیهم السّلام مداومت بر ترک صوم روز عاشورا داشتند ما کشف می‌کنیم که رجحان در جانب ترک و رعایت هشتاد درجه مصلحت است.

سؤال: آیا باتوجّه به بیان مذکور باز هم شما می‌توانید بگوئید اجتماع امر و نهی تحقّق پیدا کرده؟

جواب: خیر! بلکه با دو مستحبّ متزاحم مواجه هستید که یکی بر دیگری ارجحیّت دارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۸۳

و أرجحیة التّرک من الفعل لا توجب ۸۷] حزازة و منقصة فیه أصلا، کما یوجبها ما اذا کان فیه مفسدة غالبة علی مصلحته، و لذا لا یقع صحیحا علی الامتناع فانّ الحزازة و المنقصة فیه مانعة عن صلاحیّة التّقرّب به. بخلاف المقام، فانّه علی ما هو علیه من الرّجحان، و موافقة الغرض، کما اذا لم یکن ترکه راجحا بلا حدوث حزازة فیه أصلا [۱].

[۱]- کسی توهّم نکند که اگر در جانب ترک صوم عاشورا فرضا هشتاد درجه مصلحت هست باید مانند مکروهات معمولی باشد. در مکروهات متداول، شیء مکروه یا باید مثلا پنجاه درجه مفسده داشته باشد- بدیهی است که پنجاه درجه مفسده، لازم الرّعایه نیست بلکه باعث کراهت است- و یا باید «فعل» مکروه اگر پنجاه درجه مصلحت دارد نفس «فعل» هشتاد درجه مفسده داشته باشد که مفسده و مصلحت هر دو در ناحیه «فعل» است منتها وقتی مصلحت و مفسده را کسر و انکسار کنیم، مشخّص می‌شود که مفسده سی درجه بر مصلحت غلبه دارد و آن فعل به کراهت متّصف می‌شود و چیزی که فرضا سی درجه مفسده دارد، عبادت و مقرّب نیست امّا به خلاف محلّ بحث و مسأله صوم عاشورا که چنین نیست کراهت اصطلاحی داشته باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۸۴

و اما لاجل ملازمة التّرک لعنوان کذلک من دون انطباقه علیه فیکون کما اذا انطبق علیه من غیر تفاوت الّا فی أنّ الطّلب المتعلّق به حینئذ لیس بحقیقیّ، بل بالعرض و المجاز و انّما یکون فی الحقیقة متعلّقا بما یلازمه من العنوان. بخلاف صورة الانطباق، لتعلّقه به حقیقة، کما فی سائر المکروهات من غیر فرق، الّا أنّ منشأه فیها حزازة و منقصة فی نفس الفعل، و فیه رجحان فی التّرک من دون حزازة فی الفعل أصلا. غایة الامر کون الترک أرجح [۱].

چرا روزه کراهت پیدا کند آیا مگر صوم مفسده دارد؟ خیر! ما فرض کردیم که روزه دارای پنجاه درجه مصلحت هست- لیس الّا- حتّی یک درجه مفسده هم ندارد منتها عنوان دیگری بر ترکش منطبق است که هشتاد درجه مصلحت دارد و مکلّف بین متزاحمین قرار می‌گیرد و بهتر است آن هشتاد درجه مصلحت را رعایت نماید پس نتیجه چنین شد که: در حقیقت، نهی تنزیهی متعلّق به فعل صیام، نهی تنزیهی اصطلاحی نیست بلکه برای رعایت هشتاد درجه مصلحتی است که بر ترک منطبق می‌شود پس ملاک امر و نهی فرق می‌کند یعنی: کأنّ در محلّ بحث، دو امر تحقّق دارد یک امر، متعلّق به صوم است- از جهت اینکه پنجاه درجه مصلحت دارد- و یک امر برآن عنوان منطبق بر ترک، متعلّق است- از نظر اینکه هشتاد درجه مصلحت دارد- و مکلّف در مقام اتیان، بین متزاحمین، مردّد است و چون مصلحت ترک بر فعل صیام رجحان دارد بهتر است آن را رعایت و اختیار نماید.

[۱]- ب: در طریق دوّم، ممکن است بگوئیم مسأله «انطباق» و تطبیق مطرح نیست بلکه چنین است: یک عنوان هشتاد درجه مصلحت که محکوم به حکم استحبابی شده «ملازم» با ترک صوم است- نه اینکه ترک، مصداقش باشد- یعنی: ترک روزه، ملازم با تحقّق آن عنوان است و چنانچه صیام تحقّق پیدا کند آن عنوان محقّق نمی‌شود پس ترک الصّوم، ملازم لذلک العنوان.

منتها اگر ملازمه، مطرح شد نتیجه‌ای هم برآن مترتب می‌شود که آن ثمره در فرض

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۸۵

انطباق تحقّق ندارد.

در فرض انطباق، نهی متعلّق به نفس صوم، یک نهی حقیقی هست ۸۸]. یعنی: الصّوم مکروه حقیقتا زیرا یک طلب استحبابی قوی به ترک صوم متعلّق شده ۸۹] امّا در فرض ملازمه چنین نیست زیرا به ترک صوم، طلبی تعلّق نگرفته بلکه طلب به عنوانی متعلق شده که آن عنوان با ترک صوم، ملازم است و مصنّف رحمه اللّه در بحث «ضد» فرمودند لزومی ندارد که متلازمین اتّحاد در حکم داشته باشند مثلا اگر یک عنوانی مستحب شد، عنوان دیگری که با آن ملازم است، لزومی ندارد مستحب باشد پس در محلّ بحث، ترک صوم با عنوانی ملازم است که آن عنوان هشتاد درجه مصلحت دارد و لذا چرا ترک روزه، مستحب باشد؟ اگر بگوئیم ترک صوم، مستحب است باید به صورت مجاز و مسامحه حکم به استحباب آن نمائیم و الا حقیقتا مستحب نیست و اگر ترک صوم، مستحب نشد پس فعل آن، منهی عنه نیست پس نتیجه‌اش بنا بر ملازمه، این است که: نهی متعلّق به صوم، یک نهی عرضی و

مجازی است امّا بنا بر فرض انطباق، نهی متعلّق به صیام، واقعی و حقیقی است- کما فی سائر المکروهات.

تـذکّر: اشـتباه نشود و کسـی نگویـد که شـما محلّ بحث را با سائر مکروهات متداول- در تمام جهات- مقایسه می‌کنید. نه، این‌طور نیسـت بلکـه بیـن محـلّ بحث و سـائر مکروهـات معمـولی فرق مهمّی بـه ایـن ترتیـب هسـت که: منشأ طلب و ریشه نهی تنزیهی در مکروهـات متـداول، حزازت و منقصت موجود در نفس فعـل هست امّیا در مـا نحن فیه منشأ کراهت، منقصت موجود در نفس فعل نیست بلکه ترک، ارجح از فعل است بدون اینکه منقصتی در فعل باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۸۶

نعم یمکن أن یحمل النّهی فی کلا القسمین علی الارشاد الی التّرک الّذی هو أرجح من الفعل، أو ملازم لما هو الارجح. و أکثر ثوابا لذلک، و علیه یکون النّهی علی نحو الحقیقهٔ، لا بالعرض و المجاز فلا تغفل [۱].

---

[۱]- ج: مصـنّف رحمه اللّه راه «سوّمی» را به این نحو بیـان نموده‌انـد: ما در دو طریق قبل، نهی را مولوی می‌دانستیم البتّه قبول داریم که نهی، کراهـتی هست امّیا نهی آن، مولـوی و معنـایش این است که در اتیـان منهی عنه منقصت هست ماننـد سـائر مکروهـات که کراهت و نهی آن، مولویّت دارد امّیا در طریق و راه سوّم می‌گوئیم: نهی مـذکور، مولوی نیست و اینکه به ما فرموده‌انـد «لا تصم فی یوم العـاشور» معنـایش این نیست که روزه کراهت دارد بلکه آن نهی، ارشـادی ۹۰] و در مقـام راهنمـائی و بیان این مطلب است که اگر مایل هستیـد به هشـتاد درجه مصـلحت نائل شویـد طریقش این است که صوم روز عاشورا را ترک کنیـد امّا هرگز روزه عاشورا کراهت نـدارد، نهی تنزیهی به آن تعلّق نگرفته و نهی مولوی نـدارد بلکه یـک نهی ارشـادی و به‌عنوان وصول به آن چیزی است که مصـلحت بیشتری دارد لـذا مـانعی نـدارد که صوم عـاشورا و امثـال آن را از بـاب عبادات مکروهه که کراهت مولوی دارنـد، خارج بـدانیم و بگـوئیم نهی آن، ارشـادی است و مسأله کراهت، مطرح نیست و اگر نهی، ارشـادی شـد اجتمـاع امر و نهی- به نحـوی که مستـدل به عبـادات مکروهه تمسّـک می‌نمود- تحقّق پیـدا نمی‌کنـد و نهیی مطرح نیست فقط ارشاد، مطرح است و در مقابل هم امر استحبابی نسبت به صیام روز عاشورا به‌عنوان اینکه روزه، دارای پنجاه درجه مصلحت هست، تعلّق گرفته.

تذکّر: اکنون که نهی ارشادی مطرح شد دو احتمال وجود دارد یعنی: ممکن است آن نهی به عنوانی ارشاد کند که «منطبق» بر ترک است و امکان دارد به عنوانی که «ملازم» با

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۸۷

و أمّیا القسم الثّانی: فـالنّهی فیه یمکن أن یکون لاجل ما ذکر فی القسم الاوّل طابق النّعل بالنّعل، کما یمکن أن یکون بسـبب حصول منقصـهٔ فی الطّبیعـهٔ المـأمور بهـا لاجـل تشخّصـها فی هـذا القسم بمشـخّص غیر ملائـم لها، کما فی الصّیلاهٔ فی الحمّام، فانّ تشخّصـها بتشـخّص وقوعها فیه لا یناسب کونها معراجا و ان لم یکن نفس الکون فی الحمّام [فی الصّلاهٔ] بمکروه، و لا حزازهٔ فیه أصلا، بل کان راجحا، کما لا یخفی.

و ربما یحصل لها لاجل تخصّصـها بخصوصـیّهٔ شدیدهٔ الملاءمهٔ معها مزیّهٔ فیها کما فی الصّلاهٔ فی المسجد و الامکنهٔ الشّریفهٔ، و ذلک لانّ الطّبیعهٔ المأمور بها فی حدّ نفسـها اذا کانت مع تشـخّص لا یکون معه شدهٔ الملاءمهٔ، و لا عدم الملاءمهٔ لها مقدار من المصـلحهٔ و المزیّهٔ، کالصّیلاهٔ فی الـدّار مثلا و تزداد تلک المزیـهٔ فیما کان تشخّصـها بماله شـدهٔ الملاءمـهٔ و تنقص فیما اذا لم تکن له ملائمـهٔ، و لذلک ینقص ثوابها تارهٔ و یزید أخری، و یکون النّهی فیه لحدوث نقصان فی مزیتها فیه ارشادا الی ما لا نقصان فیه من سائر الافراد، و یکون أکثر ثوابا منه. و لیکن هذا مراد من قال: انّ الکراههٔ فی العبادهٔ تکون بمعنی أنّها تکون أقل ثوابا [۱].

ترک اسـت، ارشـاد نمایـد پس در مقـام ارشـاد، فرقی بین ملازمه و انطبـاق نیست و اگر فرقی نبـود، نـتیجه‌اش این می‌شـود که نهی

ارشادی چه از باب انطباق باشد چه از باب ملازمه، حقیقی است- نه مجازی و مسامحی- زیرا در مقام ارشاد و راهنمائی فرقی نمی‌کند که به عنوان «منطبق» ارشاد کند یا به‌عنوان «ملازم».

بنابراین در محلّ بحث، فرق نهی مولوی با ارشادی این شد که: نهی مولوی بنا بر انطباق، حقیقی امّا بنا بر ملازمه، مجازی است اما نهی ارشادی در هر دو صورت، حقیقی می‌باشد.

حکم قسم دوّم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد

[۱]- در قسم دوّم از عبادات مکروهه، نهی به نفس عبادت متعلّق بود لکن بدل هم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۸۸

داشت مانند قرائت نماز در حمّام که عنوان صلات در حمّام، مکروه و متعلّق نهی بود امّا مکلّف، مندوحه داشت و می‌توانست نمازش را در منزل یا مسجد بخواند.

مصنّف رحمه اللّه: همان سه جوابی را که در قسم اوّل از عبادات مکروهه بیان کردیم در قسم دوّم هم عینا جریان دارد یعنی: ممکن است از طریق «انطباق» یا «ملازمه» مسئله را با قواعد منطبق نمود که در آن دو صورت، نهی کراهتی، مولوی هست و امکان دارد طریق سومی را پیمود که نهی مذکور «ارشادی» باشد نه مولوی که تفصیل آن را بیان کردیم لکن طریق «چهارمی» هم برای حلّ مسئله وجود دارد که در قسم اوّل از عبادات مکروهه جاری نیست بلکه مربوط به قسم دوّم می‌باشد که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مولای حکیم در مقام امر به صلات، این مطلب را ملاحظه کرده: نماز، دارای صددرجه مصلحت هست که لازم الاستیفاء هم می‌باشد و مکلّف باید آن نماز را خارجا در ظرف «مکان» اتیان نماید امّا او می‌دانسته که امکنه مختلف می‌تواند در آن نماز تأثیر نماید یعنی بعضی از مکان‌ها مانند مسجد، دارای این مزیّت است که می‌تواند مقام نماز را بالا ببرد و از صددرجه مصلحت فرضا به صد و بیست درجه ارتقا دهد و بعضی از امکنه هیچ‌گونه اثری در آن ندارد مانند اتیان صلات در خانه که همان صددرجه مصلحت در آن متحقّق است- نه کمتر و نه زیادتر- و بعضی از مکان‌ها هم که موجب تشخّص طبیعت نماز هست اثرش این است که مصلحت نماز را نقصان و فرضا مصلحت صددرجه را به هشتاد درجه تقلیل می‌دهد مانند اتیان صلات در حمّام که چندان مناسبتی با معراجیّت ندارد و ما از طریق نهی تنزیهی این مطلب را کشف می‌کنیم البتّه چنین نیست که نفس «کون فی الحمّام» مانند بودن در موضع تهمت، منقصت داشته باشد[۹۱] بلکه صلات در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۸۹

و لا یردّ علیه بلزوم اتّصاف العبادة التی تکون أقلّ ثوابا من الاخری بالکراهة، و لزوم اتّصاف ما لا مزیّة فیه و لا منقصة بالاستحباب. لانّه أکثر ثوابا ممّا فیه المنقصة، لما عرفت من أنّ المراد من کونه أقلّ ثوابا انّما هو بقیاسه الی نفس الطّبیعة المتشخّصة بما لا یحدث معه مزیّة لها، و لا منقصة من المشخّصات، و کذا کونه أکثر ثوابا [۱].

حمّام، خصوصیّتش این است که مصلحت صددرجه نماز را به هشتاد درجه تقلیل می‌دهد لذا مولای حکیم، آن تشخّص مکانی را که باعث تقلیل مصلحت نماز می‌شود به‌عنوان «ارشاد» و راهنمائی نسبت به مکلّفین اعلام نموده و یک نهی کراهتی برای تشخیص دادن نماز در مکان مسمّای به حمّام، صادر و فرموده است «لا تصلّ فی الحمّام» که نهی مذکور فقط عنوان «ارشاد» دارد یعنی اگر نماز در حمّام واقع شود آن مصلحت صددرجه به هشتاد درجه مبدّل می‌شود و اقلیّت ثواب پیدا می‌کند و اینکه شما دیده‌اید علما در فقه، مسأله کراهت در عبادت را مطرح کرده‌اند مقصودشان همان «اقلیّت ثواب» است ۹۲].

از آنچه گفتیم، نتیجه گرفته می‌شود که: هر عبادتی از نظر مصلحت، دارای یک حد و میزان متوسّطی است که قلّت یا کثرت مصلحت و ثواب را نسبت به آن می‌سنجند مثلا صلات در خانه، دارای صددرجه مصلحت هست که مقام نماز را نه پائین می‌آورد و نه بالاـ لکن صلات در حمّام، بیست درجه آن را نقصان می‌دهد و اتیان صلات در مسجد، موجب بیست درجه ارتقاء آن نماز می‌شود.

[۱]- اشکال: بعضی به ظاهر لفظ، جمود پیدا کرده و گفته‌اند: اگر معنای کراهت در عبادت، اقلیّت ثواب است مثلا باید گفت روزه به‌طور کلّی و مطلقا مکروه است زیرا ثوابش از نماز کمتر است یعنی: هر دو عبادتی را که با یکدیگر مقایسه می‌نمائیم هرکدامش نسبت به دیگری ثواب کمتری داشت می‌توان گفت آن عبادت، مکروه است

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۹۰

و لاـ یخفی أنّ النّهی فی هذا القسم لاـ یصلح الّا للارشاد، بخلاف القسم الاوّل، فانّه یکون فیه مولویا و ان کان حمله علی الارشاد بمکان من الامکان [۱].

فرضا اگر ثواب روزه از نماز، کمتر است پس بگوئیم روزه یک عمل مکروه است- لانّه اقلّ ثوابا.

بنا بر بیان مذکور و جمود به ظاهر لفظ باید بگوئیم: مثلا نماز در خانه- که لا مزیّهٔ فیه و لا منقصهٔ- مستحبّ است و علّت استحبابش این است که ثواب آن از نماز در حمّام، بیشتر است ۹۳] و همان‌طور که معنای کراهت در عبادت، اقلیّت ثواب است معنای استحباب هم اکثریّت ثواب است.

جواب: کسانی که کراهت در عبادت را به‌معنای اقلیّت ثواب می‌دانند چنان مراد و منظوری ندارند زیرا:

اوّلاـ آن‌ها در مقام مقایسه افراد یک طبیعت با یکدیگر هستند نه عبادات مختلف با یکدیگر یعنی: آن‌ها یک عبادت را از نظر خصوصیّات مکانی و غیر مکانی درنظر می‌گیرند و مقایسه می‌کنند نه اینکه درصدد مقایسه نماز با روزه باشند.

ثانیا: آن‌ها همان میزان متوسّط و معتدل که نه مقام نماز را بالا و نه پائین می‌برد در نظر می‌گیرند و در مقام مقایسه برمی‌آیند.- در آن میزان متوسّط نه عنوان کراهت و اقلیّت ثواب، مطرح است و نه اکثریّت ثواب و استحباب.

[۱]- تذکّر: در قسم اوّل از عبادات مکروهه، سه جواب بیان کرده و از سه طریق، آن را با قواعد تطبیق داده و گفتیم بنا بر دو طریق، نهی آن‌ها «مولوی»[۹۴] و بنا بر طریق سوّم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۹۱

«ارشادی» است امّا «نهی» در قسم دوّم از عبادات مکروهه بنا بر طریق و جواب «چهارم» که فعلاـ درصدد بیان آن هستیم فقط «ارشادی» هست نه مولوی و نمی‌توان نهی در «لاـ تصلّ فی الحمّام» را مولوی دانست زیرا نهی مولوی باید دارای ملاک مربوط به خود باشد و آن ملاک در محلّ بحث وجود ندارد. اگر کسی نمازش را در حمّام خواند مانند کسی نیست که مرتکب یک مکروهی شده باشد بلکه فقط مسأله اقلیّت ثواب، مطرح است و اقلیّت ثواب، موجب نمی‌شود که آن نهی، مولوی باشد.

سؤال: بین نهی ارشادی محلّ بحث با نهی ارشادی در قسم اوّل از عبادات مکروهه- طبق جواب سوّم- چه فرقی هست؟

جواب: نهی مذکور در ما نحن فیه ارشاد به این است که مأمور به را در ضمن تشخّص دار و خانه یا در ضمن تشخّص در مسجد اتیان نمائید، ارشاد به افراد فاقد حزازت و فاقد اقلیّت ثواب است.

امّا نهی ارشادی قسم اوّل ۹۵]: در قسم اوّل، یک عنوان راجحی «منطبق» یا «ملازم» با ترک بود و ارشاد هم ارشاد به تحصیل آن عنوان راجح بود خواه عنوان مذکور، جنبه انطباق داشته باشد یا ملازمه، پس مرشد الیه در آن نهی «ترک الطّبیعهٔ المأمور به» و «ترک الصّلاهٔ فی الحمّام» است امّا مرشد الیه در محلّ بحث اتیان الطّبیعهٔ فی سایر المصادیق مع سایر الخصوصیّات است.

به عبارت دیگر: ما در ارشاد قسم چهارم- محلّ بحث- عنوان راجحی نداریم که منطبق یا ملازم با ترک باشد و اصلا مسأله ترک، مطرح نیست بلکه مقایسه بین افراد و مشخّصات، مطرح است به خلاف ارشاد قبلی که ناظر بر ترک و عنوان راجحی است که منطبق یا ملازم بر ترک می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۹۲

و أمّا القسم الثّالث: فیمکن أن یکون النّهی فیه عن العبادهٔ المتحدهٔ مع ذلک العنوان أو الملازمهٔ له بالعرض و المجاز و کان المنهیّ عنه به حقیقهٔ ذاک العنوان، و یمکن أن یکون علی الحقیقهٔ ارشادا الی غیرها من سائر الافراد مما لا یکون متّحدا معه، أو ملازما له، اذ المفروض التّمکن من استیفاء مزیهٔ العبادهٔ بلا ابتلاء بحزازهٔ ذاک العنوان أصلا. هذا علی القول بجواز الاجتماع [۱].

حکم قسم سوّم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد

[۱]- قسم سوّم، این بود که «نهی» در لسان و ظاهر دلیل به‌عنوان عبادت تعلّق گرفته امّا حقیقتا به عبادت متعلّق نشده بلکه به عنوانی تعلّق گرفته که با عبادت، اتّحاد وجودی یا ملازمه وجودی دارد.

مثال مربوط به صورت اتّحاد: «لا تصلّ فی مواضع التّهمهٔ» در مثل مذکور[۹۶] آنچه که منهی عنه به نهی کراهتی و تنزیهی می‌باشد کون در موضع تهمت است خواه در ضمن صلات باشد یا غیر از آن پس نماز، مأمور به و کون در موضع تهمت، منهی عنه است لکن مکلّف به سوء اختیار خودش در موضع تهمت نماز می‌خواند و مانند صلات در دار غصبی هست منتها با یک فرق، بین آن دو که در مورد صلات در دار غصبی، نفس نماز در لسان دلیل، منهی عنه واقع نشده و نگفته‌اند «لا تصلّ فی الدّار المغصوبهٔ» امّا در محلّ بحث به حسب ظاهر دلیل، نفس عبادت، متعلّق نهی تنزیهی هست و فرموده‌اند «لا تصلّ فی مواضع التّهمهٔ».

مثال مربوط به صورت ملازمه ۹۷]: مثال مورد نظر ما به‌عنوان تقریب به ذهن، مانند همان مسأله ازاله و ترک صلات است که در بحث «ضد» هم خواندیم: ترک احد الضدّین با فعل ضدّ دیگر، ملازم هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۹۳

فرض کنید در لسان دلیلی چنین آمده: در حالتی که مسجد، آلوده به نجاست هست در آنجا نماز نخوانید، بدیهی است که آلودگی مسجد، وظیفه‌ای را به‌عنوان «ازاله نجاست» ایجاد می‌کند امّا چنین نیست که ترک ازاله با صلات، متّحد باشد یعنی مسأله اتّحاد بین وجود و عدم، مطرح نیست بلکه «ملازمه» هست یعنی ترک ازاله، ملازم با صلات می‌باشد.

طریق حلّ مسئله و تطبیق آن با قواعد: قسم سوّم از عبادات مکروهه، شبیه اصل بحث اجتماع امر و نهی است بلکه در صورت «اتّحاد» عین نماز در دار غصبی هست لذا در مقام حلّ اشکال باید ببینیم قائلین به جواز اجتماع چه می‌گویند و همچنین نظر امتناعی‌ها چیست؟

«اجتماعی» می‌گوید صلات، مأمور به و کون در موضع تهمت، منهی عنه به نهی تنزیهی هست از نظر او مسأله نماز در موضع تهمت که بالاتر از صلات در دار غصبی نیست او می‌گوید در محلّ بحث هم اجتماع امر و نهی تنزیهی شده.

سؤال: در مورد نماز در دار غصبی در هیچ دلیلی نهی به عبادت تعلّق نگرفته بلکه یک دلیل می‌گوید: «لا تغصب» و دلیل دیگر فرضا می‌گوید: «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّيْلِ» لکن مکلّف به سوء اختیار خود خارجا بین نماز و غصب جمع نموده امّا در محلّ بحث، دلیل می‌گوید «لا تصلّ فی مواضع التّهمهٔ» یعنی نفس صلات، مورد نهی واقع شده، شما- اجتماعی‌ها- این مسئله را چگونه حل می‌کنید؟

جواب: نهی در «لا تصلّ» را هم می‌توان ارشادی دانست و هم می‌توان مولوی به حساب آورد.

اگر ارشادی باشد مکلّفین را به آن مشخّصات و افرادی که با کون در مواضع تهمت، اتّحاد پیدا نمی‌کند ارشاد می‌نماید یعنی شما را راهنمائی می‌کند که نمازتان را در خانه یا مسجد بخوانید.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۴

و أمّا علی الامتناع، فکذلک ۹۸] فی صورة الملازمة. و أمّا فی صورة الاتّحاد و ترجیح جانب الامر کما هو المفروض حیث انّه صحّة العبادة، فیکون حال النّهی فیه حاله فی القسم الثّانی، فیحمل علی ما حمل علیه فیه طابق النّعل بالنّعل، حیث أنّه بالدّقّة یرجع الیه، اذ علی الامتناع لیس الاتّحاد مع العنوان الآخر الّا من مخصّصاته و مشخّصاته الّتی تختلف الطّبیعة المأمور بها فی المزیة زیادة و نقیصة بحسب اختلافها فی الملاءمة کما عرفت [۱].

اگر نهی مذکور، مولوی باشد شما- قائلین به اجتماع- چگونه مشکل را حل می‌کنید زیرا «نهی» به نفس صلات و امر هم به نفس صلات متعلّق شده و اگر کسی اجتماعی هم بشود ثمری ندارد زیرا اجتماعی نمی‌گوید که اگر امر و نهی به یک عنوان متعلّق شود اشکالی ندارد بلکه به نظر او هم باید دو عنوان مطرح باشد درحالی‌که در محلّ بحث فقط یک عنوان هست- اقم الصّلاة، لا تصلّ فی الحمّام.

در فرض مذکور، اجتماعی می‌گوید: نهی متعلّق به صلات، حقیقی نیست بلکه عرضی و مجازی می‌باشد زیرا حقیقتا نهی به کون در موضع تهمت متعلّق شده و در لسان دلیل بالعرض به نماز نسبت داده شده و صلات و لو به نهی تنزیهی، منهی عنه نیست بلکه مأمور به می‌باشد- لیس الّا.

تذکّر: آنچه را ذکر کردیم در صورت «اتّحاد» بود و بدیهی است که در فرض «ملازمه» طریق مذکور به طریق اولی جریان دارد.

[۱]- حلّ اشکال و تطبیق آن با قواعد در صورت امتناع ۹۹] در فرض «ملازمه»: در فرض مذکور، هیچ‌کس قائل به امتناع نیست زیرا در مسأله اجتماع امر و نهی گفتیم بحث

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۵

مذکور در موردی است که آن دو عنوان خارجا اتّحاد وجودی داشته باشند امّا اگر مسأله ملازمه، مطرح شد از بحث اجتماع امر و نهی خارج و تحت بحث متلازمین واقع می‌شود.

در مورد متلازمین هم ممکن است کسی بگوید: مانعی ندارد که متلازمین در حکم، اختلاف داشته باشند گرچه این مطلب برخلاف مبنای مصنّف رحمه اللّه هست زیرا ایشان سابقا فرمودند: متلازمین لازم نیست اتّحاد در حکم داشته باشند امّا نباید «اختلاف» در حکم داشته باشند و یکی مأمور به و دیگری منهی عنه- و لو به نهی تنزیهی- باشد امّا در بحث فعلی، آن مطلب را نادیده گرفته و فرموده‌اند اگر مسأله ملازمه مطرح شد دیگر ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی ندارد و قائلین به امتناع هم در این صورت نمی‌گویند اجتماع امر و نهی، ممتنع است یعنی: مانعی ندارد یکی از متلازمین، واجب و دیگری مکروه باشد.

حلّ اشکال و تطبیق آن با قواعد در صورت امتناع در فرض «اتّحاد»: در صورت اتّحاد، در مثل کون در موضع تهمت، نسبت به صلات در مواضع اتّهام از اینکه قائلین به امتناع، حکم به صحّت نموده- و فقها هم فرموده‌اند نماز در موضع تهمت، صحیح است- معلوم می‌شود که جانب امر را بر نهی غلبه داده‌اند[۱۰۰] پس صلات در مواضع تهمت مأمور به است- لیس الّا.

سؤال: اگر نماز در موضع تهمت، صحیح شد پس چرا می‌گوئید نهی، مطرح است و آیا اگر کسی نمازش را در موضع تهمت اتیان نمود اصلا «لا تصلّ فی مواضع التّهمة» متوجّه او نیست و نهی مذکور را باید نادیده گرفت؟

جواب: درعین‌حال که ما امتناعی هستیم- و به دلیل صحّت عبادت، جانب امر را

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۶

و قد انقدح بما ذكرناه: أنّه لا مجال أصلا لتفسير الكراهة فى العبادة بأقلية الثّواب فى القسم الاوّل مطلقا[۱۰۱]، و فى هذا القسم على القول بالجواز [۱].

ترجیح می‌دهیم- مع ذلک می‌گوئیم نهی مذکور، ارشادی و مانند «صلّ فی المسجد» و «لا تصلّ فی الحمّام ۱۰۲]» هست یعنی: نهی در «لا تصلّ» ارشاد به آن افراد و مشخصاتی هست که با کون در مواضع تهمت اتّحاد پیدا نمی‌کند مانند اتیان صلات در مسجد یا خانه.

[۱]- سؤال: آیا کسانی که کراهت در عبادت را به‌معنای «اقلیّت ثواب» تفسیر کرده‌اند، آن تفسیر را در تمام اقسام ثلاثه جاری می‌دانند یا نه؟

جواب: از بیانات مفصّل مصنّف رحمه اللّه در تقسیم عبادات مکروهه به سه قسم و ذکر احکام هریک از آن‌ها مشخّص شد که:

۱- تفسیر مزبور اصلا در قسم اوّل از عبادات مکروهه مانند صوم روز عاشورا که دارای بدل و افراد مختلف نیست، جاری نمی‌شود، خواه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم یا اینکه قول به امتناع را بپذیریم.

۲- در قسم سوّم از عبادات مکروهه- مانند اتیان صلات در مواضع تهمت- بنا بر قول به جواز هم تفسیر مذکور جاری نیست زیرا قائلین به جواز می‌گویند امر به عبادت، متعلّق شده و نهی هم به کون در مواضع تهمت تعلّق گرفته و اجتماع امر و نهی، جائز است پس معنا ندارد که کراهت به‌معنای اقلیّت ثواب باشد.

۳- تفسیر مزبور در قسم دوّم از عبادات مکروه و همچنین قسم سوّم، بنا بر قول به امتناع جریان دارد که تفصیل آن بیان شد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۷

كما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فيها و أنّ الامر الاستحبابىّ يكون على نحو الارشاد الى أفضل الافراد مطلقا. على نحو الحقيقة و مولويا اقتضائيّا كذلك، و فعليّا بالعرض و المجاز فيما كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحبّ، أو متّحد[۱۰۳] معه على القول بالجواز [۱].

---

[۱]- تذکّر: سوّمین دلیل قائلین به جواز اجتماع، این بود که مواردی را در فقه به شما ارائه می‌دهیم که فقها فرموده‌اند در آن موارد، اجتماع دو حکم تکلیفی شده ۱۰۴].

مصنّف رحمه اللّه تاکنون پاسخ آن‌ها را در مورد اجتماع کراهت با وجوب و استحباب بیان نموده و ضمن تطبیق آن موارد با قواعد، عبادات مکروهه را به سه قسم تقسیم کرده و معنای اقلیّت ثواب در عبادات را بیان نموده‌اند و ...

اینک درصدد بیان این مطلب هستند که آیا ممکن است وجوب و استحباب، اجتماع نمایند یا نه- و یا دو استحباب با یکدیگر.

بیان ذلک: یکی از موارد نقض قائلین به جواز بر امتناعی‌ها این بود: در بعضی از عبادات، دو حکم وجوبی و استحبابی جمع شده- و یا اینکه دو حکم استحبابی با یکدیگر اجتماع نموده‌اند.

مثال: اگر کسی نماز واجب خود را در مسجد بخواند در این فرض، اجتماع وجوب و استحباب محقّق می‌شود و چنانچه در مسجد، نماز مستحبّی بخواند اجتماع استحبابین تحقّق پیدا می‌کند.

یادآوری: کسانی که کراهت در عبادت را به‌معنای اقلیّت ثواب دانسته‌اند استحباب را هم به‌معنای اکثریّت ثواب می‌دانند اکنون باید ببینیم آیا استحباب به‌معنای مذکور، صحیح است و به‌طور کلّی اجتماع وجوب و استحباب، مانند عبادات مکروهه می‌تواند سه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۸

قسم تصوّر شود یا نه؟

معنای کراهت در قسم دوّم از عبادات مکروهه، اقلیّت ثواب بود در بحث فعلی هم مانعی ندارد که معنای استحباب، اکثریّت ثواب باشد یعنی همان‌طور که صلات در حمّام، اتّصاف به کراهت پیدا می‌کرد نماز در مسجد هم اتّصاف به استحباب پیدا می‌کند و در هر دو همان میزان و معیار متوسّط[۱۰۵] وجود دارد یعنی صلات در حمّام، نسبت به نماز در خانه ثوابش کمتر است و همچنین صلات در مسجد، نسبت به نماز در خانه اکثر ثوابا می‌باشد.

گفتیم قسم سوّم از عبادات بنا بر قول به امتناع، همان حکم قسم دوّم را دارد و آنچه را در قسم دوّم بیان کردیم قائلین به امتناع در قسم سوّم هم جاری می‌دانند.

امّا اگر کسی قائل به اجتماع شد در بحث فعلی چنین می‌گوید: یک امر به عبادت- صلات- متعلّق شده و یک حکم استحبابی به‌عنوان دیگری تعلّق گرفته که آن عنوان یا با نماز، متّحد است یا ملازم لذا استحباب در محلّ بحث، ارتباطی به عبادت ندارد که ما بخواهیم آن را به اکثریّت ثواب تفسیر نمائیم.

جمع‌بندی: اجتماع وجوب و استحباب اگر از قبیل قسم دوّم باشد- مانند اتیان صلات در مسجد- مانعی برای آن وجود ندارد و استحبابش هم به‌معنای اکثریّت ثواب است و حکم قسم سوّم، بنا بر قول به امتناع، همان حکم قسم دوّم است و بنا بر قول به اجتماع، همان بود که اخیرا ذکر کردیم.

سؤال: امر استحبابی مذکور چگونه امری است؟

جواب: امر استحبابی «حقیقتا»[۱۰۶] مکلّفین را به افضل افراد و فردی که مزیّت بیشتر دارد «ارشاد» می‌کند و بدیهی است که در قسم دوّم از عبادات، قول به اجتماع یا امتناع،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۹۹

و لا یخفی أنّه لا یکاد یأتی القسم الاوّل هاهنا، فانّ انطباق عنوان راجح علی الفعل الواجب الّذی لا بدل له انّما یؤکّد ایجابه، لا أنّه یوجب استحبابه أصلا و لو بالعرض و المجاز الّا علی القول بالجواز، و کذا فیما اذا لازم مثل هذا العنوان، فانّه لو لم یؤکّد الایجاب لما یصحّح الاستحباب الّا اقتضائیّا بالعرض و المجاز فتفطّن [۱].

موجب فرق نمی‌شود.

سؤال: آیا امر استحبابی مذکور را نمی‌توان «مولوی» محسوب نمود؟

جواب: ممکن است «حقیقتا» آن را به امر «مولوی اقتضائی»- که به حدّ فعلیّت نرسد- حمل نمود زیرا تضادّ بین احکام در مرحله فعلیّت است امّا در مرحله اقتضا تضادّی بین آن‌ها نیست پس می‌توان مسأله «ارشاد» را نادیده گرفت و گفت صلات در مسجد حقیقتا دارای امر «مولوی استحبابی اقتضائی» است ضمنا بدیهی است که حکم فعلی آن، عبارت از وجوب و «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلى غَسَقِ اللَّيْلِ» است.

سؤال: آیا امر استحبابی مذکور را می‌توان «مولوی فعلی» دانست؟

جواب: بین صورت جواز اجتماع و امتناع ۱۰۷] اجتماع، فرق است: اگر کسی قائل به جواز اجتماع شود و مسأله «اتّحاد» یا «ملازمه» مطرح باشد، مانعی ندارد.

امر استحبابی مولوی فعلی، متعلّق به چیست؟

امر مذکور به آن «عنوان دیگر» متعلّق است پس اگر بخواهید آن را در دائره عبادت بیاورید باید به صورت مجاز و مسامحه باشد- نسبت به صلات، دو حکم فعلی امکان اجتماع ندارد خواه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شوید یا اینکه قول به امتناع را بپذیرید.

[۱]- سؤال: آیا تفسیری را که در قسم اوّل، راجع به «کراهت» در عبادت داشتیم،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۰

نظیر آن را می‌توان راجع به «استحباب» در عبادت قائل شد؟

جواب: در قسم اوّل از عبادات مکروهه، نهی تنزیهی به نفس عبادت متعلّق بود و بـدلی هم برای آن تصوّر نمی‌شـد ماننـد صوم روز عـاشورا. در آنجـا گفـتیم نفس روزه عـاشورا مسـتحب است و صـحیحا هم واقع می‌شـود امّـا عنـوان ۱۰۸] دیگری مطرح اســت که مصلحتش از صوم عاشورا بیشتر است و آن عنوان یا منطبق بر ترک یا ملازم با ترک می‌باشد.

آیا نظیر آن مطلب را می‌توان در مورد استحباب جاری دانست؟

اسـتحباب که به جانب ترک تعلّق نـدارد بلکه مربوط به نفس عمل است یعنی همان‌طور که امر عبادی به نفس فعل، متعلّق شـده آن عنوان اسـتحبابی بـا نفس فعـل، انطبـاق یـا ملازـمه دارد نه بـا ترک زیرا کراهت و حرمت بـا «ترک» ارتباط دارد امّا اسـتحباب، مانند وجوب با نفس «فعل» مرتبط است لذا اگر بنا باشد یک عنوان اسـتحبابی متّحد[۱۰۹]، مطرح باشد باید آن عنوان بر نفس فعل منطبق شود و مسأله ترک در محلّ بحث نمی‌تواند مطرح باشد.

سؤال: اگر یک امر وجوبی به عبادتی متعلّق است و یک عنوان استحبابی هم متّحد با عبادت است در این فرض، عبادت مذکور، چه حکمی می‌تواند داشته باشد؟

جواب: آن عبـادت، یک وجوب مؤکّـد پیـدا می‌کنـد و معنا نـدارد که دو حکم داشـته باشـد[۱۱۰] یعنی: بـه حسب ذات، مصـلحت وجوبی دارد و به جهت انطباق آن عنوان استحبابی بر فعل، این وجوب، تأکّد و شدّت پیدا می‌کند «لا انّه یوجب استحبابه اصلا و لو

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۱

بالعرض و المجاز[۱۱۱] الّا علی القول بالجواز[۱۱۲]».

همان‌طور که ملاحظه کردیـد در فرض «انطباق» مسـئله، بسـیار واضح است زیرا معنای انطباق، این است که: نفس این فعل، مصداق آن عنوان هست و برای آن، فردیّت دارد پس امر عبادی به عبادت متعلّق است و امر اسـتحبابی، متعلّق به‌عنوان منطبق بر عبادت است و نتیجه‌اش این است که: «لیس فی البین الا حکم واحد و هو الوجوب المؤکّد».

در فرض «ملازـمه» مطلب همـان‌طور است که اخیرا بیـان کردیم منتهـا نه به آن وضـوح لکن چـون طرف ملازـمه، نفس فعـل است، عنوان مسـتحبّی با خود فعل، ملازم است- نه اینکه با ترک ملازمه داشـته باشد- لذا ما- مصـنّف- معتقدیم که ملازمه، اقتضا می‌کند که حکم وجوبی تأکّـد پیـدا کنـد- نه اینکه دو حکم مطرح باشد- و اگر ملازمه، اسـتحباب را تأکید ننماید صـلاحیّت هم ندارد که یـک حکم اسـتحبابی مسـتقلّی در برابر وجوب باشـد مگر اینکه بگوئیم یـک حکم اسـتحبابی اقتضـائی یـا حکم اقتضـائی بالعرض و المجاز مطرح است.

قوله: «فتفطّن»: اشاره به چند اشکال در مطلب مذکور است:

۱- مسأله اقتضائی بودن با عرضیّت و مجازیّت، دو مطلب است لذا خود مصنّف هم در عبارت قبل فرمودند: «مولویا اقتضائیا» یا «فعلیا بـالعرض و المجـاز» مسـأله عرض و مجـاز، مربوط به «فعلی» و مسأله اقتضائی در مقابل فعلی است درحالی‌که ایشان بین آن دو جمع نموده و نفرموده‌انـد: «الا اقتضائیا او بالعرض و المجاز» بلکه گفته‌اند: «الّا اقتضائیا بالعرض و المجاز» یعنی بین «اقتضا» و بین «عرض و مجاز» جمع می‌شود درحالی‌که آن‌ها دو طریق هستند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۲

و منهـا: أنّ اهـل العرف یعـدّون من أتی بالمأمور به فی ضـمن الفرد المحرّم مطیعا و عاصـیا من وجهین، فاذا أمر المولی عبـده بخیاطة ثوب و نهاه عن الکون فی مکان خاصّ کما مثّل به الحاجبیّ و العضـدیّ، فلو خاطه فی ذاک المکان عـدّ مطیعا لامر الخیاطة و عاصـیا للنّهی عن الکون فی ذلک المکان [۱].

۲- همان‌طور که ملاحظه نمودید بیان فعلی مصنّف با کلام قبلی ایشان در باب «متلازمین» تا حدّی متفاوت است ایشان سابقا فرمودند: متلازمین نمی‌توانند دو حکم متغایر داشته باشند مثلا یکی از آن‌ها واجب و دیگری حرام باشد امّا مانعی ندارد که احد المتلازمین واجب و دیگری مستحب باشد[۱۱۳]

تذکّر: تاکنون ترتیب بحث ما چنین بود که سه دلیل از ادلّه مجوّزین را همراه با جواب آن‌ها ذکر کرده‌ایم و اینک به بیان دلیل چهارم می‌پردازیم.

دلیل چهارم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[۱]- دلیل چهارم که در کتب اصولی قدیم هم ذکر شده مراجعه به «عرف» است به این نحو که: اگر مولا یک امر و یک نهی صادر نماید لکن عبدش مأمور به را در ضمن فرد محرّم اتیان نماید برآن عبد هم عنوان «مطیع» منطبق است و هم عنوان «عاصی» مثالی را که عضدی و حاجبی برای آن ذکر کرده‌اند این است: فرض کنید مولا عبدش را از کون و بودن در مکان خاصّی مانند خانه زید نهی کند و ضمنا به او امر نماید که لباسش را خیّاطی کند[۱۱۴] حال اگر عبد، لباس مولا را در خانه زید دوخت و خیّاطی را به پایان رساند از نظر امر به خیاطت، عنوان «مطیع» بر او صادق است و از جهت اینکه مولا او را از بودن در خانه زید نهی کرده و عبد مخالفت نموده، عنوان «عاصی» بر او منطبق است

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۳

و فیه: مضافا الی المناقشة فی المثال بأنّه لیس من باب الاجتماع، ضرورة أنّ الکون المنهیّ عنه غیر متّحد مع الخیاطة وجودا أصلا، کما لا یخفی المنع الا عن صدق أحدهما: امّا الاطاعة بمعنی الامتثال فیما غلب جانب الامر، أو العصیان فیما غلب جانب النهی، لما عرفت من البرهان علی الامتناع. نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعنی حصول الغرض و العصیان فی التّوصّلیّات. و أمّا فی العبادات فلا یکاد یحصل الغرض منها الا فیما صدر من المکلّف فعلا غیر محرّم و غیر مبغوض علیه، کما تقدّم [۱].

و عقلا هم می‌گویند هیچ مانعی ندارد و عبد هم مطیع است و هم عاصی پس چرا می‌گوئید اجتماع امر و نهی، جائز نیست، صلات در دار غصبی هم عینا همین حکم را دارد.

ردّ دلیل چهارم مجوّزین

[۱]- اولا: در مثال شما مناقشه می‌کنیم ۱۱۵] یعنی مسأله نهی از کون در مکان با امر به خیاطت با «صلات در دار غصبی» متفاوت و علّتش این است که: «کون» با خیاطت اتّحاد ندارد بلکه با نماز، متّحد است و آن‌ها از چند مقوله هستند:

«کون» از مقوله «أین» است یعنی بودن در مکان امّا خیاطت اگر به‌معنای عمل خیّاط باشد از مقوله «فعل» است- عمل خیّاط از مقوله فعل خیّاط است- و چنانچه خیاطت به معنای اسم مصدری و مخیطیّت لباس باشد این هم از مقوله «کیف» است یعنی خصوصیّت و شکل لباس عوض شده. مقوله فعل و کیف چه ارتباطی به مقوله «این» دارد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۴

امّیا به خلاف غصب و صلات که همان کون غصبی، کون صلاتی هم هست و هر دو کأنّ و لو در بعضی از اجزاء، از یک مقوله

هستند لذا مناقشه در مثال به جهت مذکور است.

ثانیا: قبول نداریم که در محلّ بحث هم اطاعت و هم عصیان تحقّق داشته باشد بلکه به نظر ما اگر جانب امر بر جانب نهی غلبه داده شود فقط اطاعت تحقّق دارد و در صورت عکسش فقط عصیان، محقّق است و بین اطاعت و عصیان جمع نمی‌شود لکن باید به این نکته هم توجّه نمود که: معنای اطاعت چیست؟ اگر معنای اطاعت، حصول غرض مولا و موافقت امر توصّلی باشد- همان معنائی که در توصّلیّات، مطرح است- مانعی ندارد مثل اینکه غرض مولا تطهیر لباس است حال اگر انسان لباسش را با آب غصبی هم تطهیر نماید غرض او حاصل می‌شود.

امّا اطاعتی که مورد بحث ما هست معنایش امتثال و اتیان مأمور به به داعی امر است و اطاعتی که در باب عبادیّات، معتبر است با عصیان جمع نمی‌شود بلکه یا باید اطاعت باشد دون العصیان و یا بالعکس و اینکه شما به عقلا مراجعه می‌کنید و آن‌ها می‌گویند آن عبد هم مطیع است و هم عاصی علّتش این است که عقلاء اطاعت به‌معنای امتثال و اتیان به داعی امر را درک نمی‌کنند بلکه آن‌ها اطاعت را به همان معنائی که در توصّلیّات مطرح است درک می‌نمایند و به آن معنا مانعی ندارد و ما هم قبول داریم امّا اطاعت مهمّی که در باب صلات در دار غصبی مورد بحث است به‌معنای امتثال و داعویّت امر است که با معصیت، قابل اجتماع نیست بلکه یا جانب امر ترجیح داده می‌شود که عصیان تحقّق ندارد یا جانب نهی ترجیح داده می‌شود که اطاعت مفهومی ندارد.

نتیجه: چهار دلیل مربوط به قائلین جواز، بیان و تمام آن‌ها رد شد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۵

بقی الکلام فی حال التّفصیل من بعض الاعلام، و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا. و فیه: أنّه لا سبیل للعرف فی الحکم بالجواز أو الامتناع الا طریق العقل، فلا معنی لهذا التّفصیل الا ما أشرنا الیه من النّظر المسامحیّ الغیر المبتنی [غیر المبنی علی التّدقیق و التّحقیق، و أنت خبیر بعدم العبرة به بعد الاطّلاع علی خلافه بالنّظر الدقیق، و قد عرفت فیما تقدّم أنّ النّزاع لیس فی خصوص مدلول صیغة الامر و النّهی، بل فی الاعمّ فلا مجال لان یتوهم أنّ العرف هو المحکّم فی تعیین المدالیل، و لعلّه کان بین مدلولیهما حسب تعیینه تناف لا یجتمعان فی واحد و لو بعنوانین و ان کان العقل یری جواز اجتماع الوجوب و الحرمة فی واحد بوجهین، فتدبّر [۱].

---

[۱]- در بحث اجتماع امر و نهی، سه قول مطرح بود: ۱- از نظر عقل و عرف، اجتماع امر و نهی، ممتنع است. مصنّف این قول را پذیرفته، به مشهور هم نسبت داده و دلیل محکمی بر آن اقامه نموده‌اند.

۲- عقلا و عرفا اجتماع، جائز است و مصنّف تقریبا چهار دلیل از ادلّه قائلین به جواز را بیان و سپس رد نمودند.

۳- بعضی هم در مسئله، تفصیل قائل شده و گفته‌اند: از نظر عقل، اجتماع جائز است امّا عرفا ممتنع می‌باشد. یعنی از دید و دقّت عقل، نماز در دار غصبی دارای دو جهت و دو عنوان است و گویا متعدّد است لذا مانعی ندارد که شیء و عمل خارجی از نظر عنوان صلاتیت، مأمور به و از جهت عنوان غصبیّت، منهی عنه باشد امّا وقتی به عرف مراجعه کنید او می‌گوید اجتماع امر و نهی، ممتنع است یعنی صلات در دار غصبی گرچه با تجزیه و تحلیل عقلی متعدّد است لکن ما آن را شیء «واحد» می‌بینیم و یک موجود نمی‌شود هم مأمور به و هم منهی عنه باشد پس در حقیقت در مسأله جواز اجتماع و امتناع، بین عقل و عرف، تفصیل هست.

سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۶

جواب ۱۱۶]: اوّلا: اجتماع امر و نهی، یک مسأله عقلیّه است نه لفظیّه و قبلا[۱۱۷] اثبات کردیم که بحث مذکور، مربوط به مدالیل الفاظ نیست و گفتیم گرچه در عناوین بحث، کلمه امر و نهی ذکر شده امّا مقصود از «امر» وجوب است گرچه از غیر طریق دلیل لفظی ثابت شود و منظور از «نهی» هم تحریم است گرچه از غیر طریق دلیل لفظی استفاده شود یعنی مقصود، اجتماع وجوب و

حرمت است خواه از طریق الفاظ و عبارات ثابت شود یا از طریق ادلّه لبّی مانند اجماع پس مسأله اجتماع امر و نهی یک مسأله عقلی است و ارتباطی به مفاهیم و مداليل الفاظ ندارد.

آری «لا- تنقض اليقين بالشّك» روایت است و لـذا اگر عرف، معنا و مطلبی را از آن اسـتفاده کرد آن اسـتفاده عرفی، ملاک و مورد استناد قرار می‌گیرد امّا بحث فعلی که هیچ ارتباطی به عرف ندارد چگونه عرف می‌تواند در آن اعمال نظر نماید.

ثانیا: عرف که حکم می‌کنـد نماز در دار غصبی «واحـد غیر متعدّد» حکم او از چه طریق است و آیا او باتوجّه به عقل، چنان حکمی می‌نماید یا اینکه عقل را نادیده می‌گیرد؟

اگر از طریق عقـل بخواهـد چنان حکمی داشـته باشـد پس همان نظر عقل است و مطلب جدیـدی نیست و چنانچه از غیر طریق عقل بخواهد اعمال نظر نماید شما بگوئید چه طریقی برای عرف هست که چنان نظری را اعمال نماید؟

مگر اینکـه بگوئیـد عرف درعین‌حـال کـه طریقش منحصـر بـه عقـل اسـت امّـا دو نـوع نظر دارد: الـف: نظر دقّی و تحقیقی. ب: نظر مسامحی و غیر دقّی که در این صورت با اغماض و مسامحه به مسائل می‌نگرد و نتیجه آن دو نظر، این است که: از دید عرف،

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۰۷

و ينبغي التّنبيه على أمور: الاوّل: أنّ الاضـطرار الى ارتكاب الحرام و ان كان يوجب ارتفاع حرمته و العقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثّرا له، كما اذا لم يكن بحرام بلا كلام، الا أنّه اذا لم يكن الاضـطرار اليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدّى اليه لا محالة، فانّ الخطاب بالزّجر عنه حينئـذ و ان كان ساقطا الا أنّه حيث يصـدر عنه مبغوضا عليه و عصـيانا لـذلك الخطاب و مستحقّا عليه العقاب لا يصلح لان يتعلّق به الايجاب، و هذا فى الجملة مما لا شبهة فيه و لا ارتياب [۱].

صلات در دار غصبی از نظر دقّی «يكون شـيئان متعـدّدان» و از دیـد مسامحی مجازی غیر دقّی «يكون امرا واحدا» پس اگر به عرف، مراجعه و سؤال کنید فرضا نماز در دار غصبی چگونه است او می‌گوید به نظر دقّی، دو شیء و به نظر مسامحی، شیء واحد است.

سؤال: وقتی عرف دو نظر دارد آیا نظر مسامحی او می‌تواند معتبر و با ارزش باشد؟

بدیهی است که نظر غیر دقّی و مسامحی ارزشی ندارد و نمی‌تواند منشأ حکم به جواز یا امتناع قرار گیرد.

خلاصه: باتوجّه به اینکه اجتماع امر و نهی، یک مسأله عقلیّه است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد و همچنین با عنایت به اینکه عرف، طریقی غیر از عقـل برای اسـتکشاف وضـع صـلات در دار غصـبی نـدارد، نمی‌تـوان بیـن عقـل و عرف تفصـیل داد بلکـه فقـط نظر «مسامحی» و «دقّی» مطرح می‌شود که با وجود نظر تحقیقی، دیگر نظر مسامحی نمی‌تواند معتبر باشد.

تذکّر: اصل بحث اجتماع امر و نهی از نظر اقوال و ادلّه پایان پذیرفت و اینک به بیان «تنبیهات» بحث مذکور می‌پردازیم.

تنبیهات مسئله اجتماع امر و نهی

تنبیه اوّل: ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟

اشاره

[۱]- مصنّف رحمه اللّه ابتدا چند قاعده و سپس بحث اصلی را مطرح نموده‌اند.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۰۸

اگر کسـی نسبت به ارتکـاب عمـل حرامی مضـطر شـد، اضـطرار مـذکور سـبب می‌شود که حرمت فعلیّه آن عمل محرّم رفع شود و

همچنین آن شخص به علّت ارتکاب آن عمل استحقاق عقاب نداشته باشد. لازم به تذکّر است که اگر آن فعل محرّم، دارای ملاک وجوب باشد[۱۱۸] وقتی حرمت فعلیّه به خاطر اضطرار رفع شد، آن ملاک در وجوب تأثیر می‌نماید و آن عمل محرّم، چهره واجب به خود می گیرد.

مثال: یکی از محرّمات و مفطرات روزه ماه رمضان، ارتماس و سر زیر آب بردن است حال اگر فردی نسبت به آن محرّم اضطرار پیدا کرد- فرضا بدون اختیارش او را به داخل استخری افکندند- بدون تردید ارتماس مذکور، حرام نیست و او استحقاق عقاب هم ندارد در این صورت اگر آن فرد مضطر، ضمن ارتماس، نیّت غسل جنابت هم نماید یک عمل واجب تحقّق پیدا می کند بدون اینکه منقصتی داشته باشد یا شیء موجب بطلان آن شود.

یادآوری: آنچه را ذکر کردیم در صورتی است که اضطرار به «سوء اختیار» مکلّف نباشد امّا اگر او به سوء اختیار خودش چنان اضطراری پیدا کرد تمام احکام مذکور، جاری نیست.

مثال: مکلّفی در روز ماه رمضان- در حالی که روزه است- یقین دارد اگر در فلان اجتماع شرکت کند بدون اختیارش او را به داخل استخر می‌افکنند و اضطرار به ارتماس پیدا می کند امّا درعین‌حال با اختیار خود، وارد آن جمع شد و در نتیجه او را به داخل آب افکندند، حکم اضطرار در فرض مذکور، این است که:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۰۹

و انّما الاشکال فیما اذا کان ما اضطرّ الیه بسوء اختیاره ممّا ینحصر به التّخلّص عن محذور الحرام، کالخروج عن الدّار المغصوبة فیما اذا توسّطها بالاختیار فی کونه منهیّا عنه أو مأمورا به مع جریان حکم المعصیة علیه، أو بدونه، فیه أقوال، هذا علی الامتناع. و أمّا علی القول بالجواز، فعن أبی هاشم ۱۱۹]: أنّه مأمور به و

اوّلا: اضطرار[۱۲۰] به سوء اختیار، تکلیف و حرمت فعلی را رفع می کند و مولا در چنان وضعی نمی‌تواند یک حرمت فعلی متوجّه عبد نماید.

ثانیا: چون مکلّف، خودش زمینه اضطرار را فراهم نموده، به خاطر نهی قبلی- که فعلا هم ساقط شده- مستحقّ عقاب است.

ثالثا: گرچه اکنون حرمت فعلی مطرح نیست امّا چون ملاک و اثر حرمت- استحقاق عقوبت- در فرض مذکور تحقّق دارد لذا اگر ملاک وجوب هم موجود باشد اثری ندارد بنابراین اگر آن مکلّف، ضمن ارتماس، نیّت غسل جنابت نماید اثری ندارد چون ملاک حرمت و مبغوضیّت در آن هست و شیء که مبغوض هست، نمی تواند ملاک وجوب در آن اثر نماید.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۰

منهی عنه، و اختاره الفاضل القمیّ ناسبا له الی أکثر المتأخّرین، و ظاهر الفقهاء [۱].

خلاصه: در اضطرار به حرام ناشی از سوء اختیار، بعد از تحقّق اضطرار، حرمت فعلی وجود ندارد[۱۲۱] امّا ملاک حرمت، مبغوضیّت و استحقاق عقوبت به قوّت خود باقی هست.

حکم اضطرار به سوء اختیار

[۱]- آنچه را اکنون ذکر کردیم، کأنّ مقدّمه بیان این مسئله است: به سوء اختیار، اضطرار به عمل حرامی پیدا شده لکن آن فعل محرّم مضطر الیه به سوء اختیار، عنوان جدیدی دارد که: راه تخلّص از حرام دیگر «منحصر» به ارتکاب این فعل محرّم است.

مثال: فردی اختیارا و باتوجّه به اینکه صاحب فلان خانه، راضی نیست وارد آن می‌شود پس «دخول» بلا اشکال حرام است و مکلّف، اختیارا مرتکب آن عمل حرام شده یعنی اضطراری نسبت به آن نداشته امّا خروج او از دار غصبی، این عناوین را پیدا کرده:

اوّلا- خروجش یک عمل حرامی است که فعلا «اضطرار»[۱۲۲] به ارتکاب آن دارد پس همین که وارد خانه شد از نظر «خروج» مضطر الیه هست و اضطرارش هم «به سوء اختیار» می‌باشد.

ثانیا راه تخلّص از آن خانه غصبی منحصرا عبارت از «خروج» است یعنی اگر از

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۱

آنجا خارج نشود از حرام تخلّص پیدا نمی‌کند پس راه تخلّص از حرام منحصرا عبارت از خروج است که خروج هم یک عمل محرّم مضطر الیه به سوء اختیار می‌باشد.

سؤال: حکم آن خروج محرّم مضطر الیه به سوء اختیار که منحصرا راه تخلّص از حرام هم می‌باشد، چیست؟

جواب: پنج قول در مسئله مطرح هست:

۱- فعلا «خروج» منهی عنه هست.- لیس الا- زیرا اضطرار مکلّف به سوء اختیار بوده و ...

۲- «خروج»، مأمور به هست منتها مکلّف، نسبت به آن استحقاق عقوبت هم دارد یعنی هم باید خارج شود و هم در برابر آن استحقاق عقاب دارد.

۳- «خروج» فقط مأمور به هست امّا مکلّف، نسبت به آن استحقاق عقاب ندارد زیرا راه تخلّص از حرام، منحصر به خروج است. سه قول مذکور، مربوط به قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی می‌باشد.

۴- قائلین به جواز اجتماع، همان حکم صلات در دار غصبی را در محلّ بحث جاری می‌دانند یعنی: «خروج» به‌عنوان تصرّف در دار غصبی، منهی عنه و حرام است و به‌عنوان مقدّمه منحصره تخلّص از حرام، مأمور به و واجب می‌باشد- این قول از ابو هاشم [۱۲۳] نقل شده و مختار محقّق قمی هم می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۲

و الحقّ أنّه منهیّ عنه بالنّهی السّابق السّاقط بحدوث الاضطرار الیه، و عصیان له بسوء الاختیار، و لا یکاد یکون مأمورا به، کما اذا لم یکن هناک توقّف علیه، أو بلا- انحصار به، و ذلک ضرورة أنّه حیث کان قادرا علی ترک الحرام رأسا لا یکون عقلا معذورا فی مخالفته فیما اضطرّ الی ارتکابه بسوء اختیاره، و یکون معاقبا علیه، کما اذا کان ذلک بلا توقّف علیه، أو مع عدم الانحصار به، و لا یکاد یجدی توقّف انحصار التّخلص عن الحرام به لکونه بسوء الاختیار [۱].

مختار و دلیل مصنّف

[۱]- ۵: مختار مصنف رحمه اللّه: مدّعای ایشان از دو جزء مرکّب است:

الف: «خروج» منهی عنه است امّا نه به نهی فعلی، اکنون که او وارد خانه و نسبت به خروج، مضطر شده، نهی قبلی ساقط گشته و اثر سقوط نهی، این است که مولا- نمی‌تواند نسبت به او یک خطاب زجری داشته باشد امّا اثر، نتیجه و ملاک نهی قبلی [۱۲۴] که مبغوضیّت و استحقاق عقوبت است به قوّت خود باقی می‌باشد.

ب: «خروج» درعین‌حال که اکنون مقدّمه منحصره [۱۲۵] واجبی به نام تخلّص از حرام

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۱۳

هست مع ذلک واجب و مأمور به نیست.- شبیه فرضی که اصلا مقدّمیّتی مطرح نبوده یعنی تخلّص از حرام، توقّف برآن خروج نداشته و یا اگر توقّف داشته، مقدّمه منحصره نبوده.

قوله: «و ذلک ضرورهٔ انّه حیث کان قادرا علی ترک الحرام رأسا لا یکون عقلا معذورا ...».

مصنّف درصدد اثبات مدّعای خود هستند: امّا اینکه گفتیم «خروج» به نهی سابق، منهی عنه است و ملاک نهی قبلی که مبغوضیّت و استحقاق عقوبت باشد به قوّت خود باقی هست: مکلّف، قبل از ورود به خانه، قدرت داشت که هیچ‌گونه تصرّفی در آن ننماید امّا فعلاـ به سوء اختیار، خود را مضطرّ به خروج نموده لذا می‌گوئیم اضطرار به سوء اختیار نمی‌تواند حقیقت نهی را تغییر دهد و استحقاق عقوبت را رفع نماید. ضمنا مصنّف در چند سطر بعد هم دلیلی بر این مطلب اقامه نموده که: اگر بنا باشد اضطرار به سوء اختیار- مانند اضطرارهای معمولی- تکلیف الهی را تغییر دهد و ملاک نهی را از بین ببرد لازمه‌اش این است که اختیار محرّمات از جهت حرام بودن و حرام نبودن به دست مکلّفین باشد: مثلاـ کسی بگوید شرب خمر، حرام نیست و اختیارش با من است، اکنون خود را به کسالتی مبتلا می‌کنم که علاج منحصرش شرب خمر باشد. چنانچه شرب خمر، علاج منحصر یک کسالتی شد که مکلّف با توجّه و التفات، خود را به آن مبتلا نموده تا در نتیجه از خمر استفاده کند پس اختیار حرمت شرب خمر به دست مکلّف است و ارتباطی به شارع مقدّس ندارد و همچنین آن مکلّف می‌تواند خود را مبتلای به آن کسالت نکند تا شرب خمر برایش حرام باشد پس اختیار حلّیّت و حرمت به دست شخص مکلّف است.

مسأله «خروج» به این نحو است که: اگر مکلّف، وارد خانه غصبی نشود، خروج برایش حرام است امّا اگر وارد خانه شد خروج برای او حلال است یعنی ورود و عدم ورود در اختیار مکلّف است پس حلّیّت و حرمت خروج هم به اختیار او می‌باشد. «اذا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۱۴

ان قلت: کیف لا یجدیه و مقدّمهٔ الواجب واجبهٔ؟ [۱].

قلت: انّما تجب المقدّمهٔ لو لم تکن محرّمهٔ، و لذا لا یترشّح الوجوب من الواجب الا علی ما هو المباح من المقدّمات دون المحرّمهٔ مع اشتراکهما فی المقدّمیّهٔ. و اطلاق الوجوب بحیث ربما یترشّح منه الوجوب علیها مع انحصار المقدّمهٔ بها انّما هو فیما اذا کان الواجب أهمّ من ترک المقدّمهٔ المحرّمهٔ، و المفروض هاهنا و ان کان ذلک الا أنه کان بسوء الاختیار، و معه لا یتغیّر عمّا هو علیه من الحرمهٔ و المبغوضیّهٔ، و الا لکانت الحرمهٔ معلّقهٔ علی ارادهٔ المکلّف و اختیاره لغیره، و عدم حرمته مع اختیاره له، و هو کما تری.

مع أنّه خلاف الفرض، و أنّ الاضطرار یکون بسوء الاختیار [۲].

لم یدخل فی الدّار اختیارا یکون الخروج حراما و امّا اذا دخل اختیارا یکون الخروج حلالا» پس باتوجّه به اینکه اختیار ورود و عدم ورود به دست مکلّف است باید حلّیّت و حرمت هم در اختیار او باشد و طبق این معنا نباید کلمه سوء اختیار را هم استعمال نمود زیرا اگر وارد خانه شود، خروج، حلال است امّا اگر وارد نشود حرام می‌باشد پس سوء اختیار، مفهومی ندارد.

از استدلال مذکور نتیجه می‌گیریم که اضطرار به سوء اختیار نمی‌تواند حقیقت، عواقب و آثار تکلیف را تغییر دهد بلکه همان مبغوضیّت و استحقاق عقوبت به قوّت خود باقی هست.

[۱]- اشکال: شما فرمودید «مقدّمهٔ الواجب واجبهٔ» در محلّ بحث «خروج» مقدّمه است آن‌هم مقدّمه منحصره تخلّص از حرام پس چون مقدّمه واجب، وجوب دارد باید بگوئیم «خروج» مأمور به هم هست.

[۲]- جواب: یک قاعده کلّی که در بحث مقدّمه واجب بیان کردیم این بود که: اگر واجبی دارای دو مقدّمه که احدهما حلال و دیگری حرام باشد در این صورت فقط مقدّمه مباح، اتّصاف به وجوب پیدا می‌کند و مقدّمه حرام بر حرمت خود باقی می‌ماند.

مثال: اگر بتوان برای انقاذ غریق هم از طریق مباح اقدام نمود و هم از راه حرام و عبور

إيضاح الكفاية، ج‌٣، ص: ١١٥

از ملك غير، در اين صورت فقط مقدّمه مباح، متّصف به وجوب مى‌شود و مقدّمه حرام بر حرمت خود باقى مى‌ماند.

سؤال: اگر واجبى داراى يک مقدّمه محرّمه منحصره باشد تكليف چيست؟

جواب: حكم آن در بحث مقدّمه واجب بيان شد كه: بايد بين حرمت مقدّمه و وجوب ذى المقدّمه مقايسه نمود هركدامشان كه از نظر شارع، اهمّيّت بيشترى داشت همان را بايد اخذ نمود مثلا اگر مقدّمه منحصره انقاذ غريق، عبور از ملك غير شد در اين صورت مى‌دانيم از نظر شارع، اهمّيّت حفظ نفس محترم، بيشتر است و اهمّيّت ذى المقدّمه سبب مى‌شود كه مقدّمه حرمتى نداشته باشد و متّصف به وجوب شود.

امّا در محلّ بحث: «بدوا» چنين به نظر مى‌رسد كه «تخلّص» از حرام، متوقّف بر خروج است و خروج، يک امر محرّم و مقدّمه منحصره هست و تخلّص از حرام هم يک امر واجب و اهمّيّتش به مراتب بيشتر از خروج است زيرا اگر مكلّف از دار غصبى خارج نشود لازمه‌اش اين است كه ساعت‌ها يا روزها در آنجا باقى بماند و آن خانه را تصرّف نمايد امّا خروج از دار غصبى فرضا سه دقيقه طول مى‌كشد لذا مى‌گوئيم اهمّيّت تخلّص، بيشتر از خروج است.

به حسب ظاهر، حكم فرض مذكور، همان است كه بيان شد لكن چون در محلّ بحث «اضطرار به سوء اختيار» تحقّق دارد[١٢۶]، آن مقدّمه- يعنى خروج- درعين‌حال كه انحصارى هست و اهمّيّت ذى‌المقدّمه آن‌هم بيشتر است مع ذلك مبغوضيّت و حرمت آن به قوت خود باقى هست و نمى‌تواند به وجوب مقدّمى متّصف شود و عقلا آن مكلّف در مخالفت با تكليف، معذور نيست.

إيضاح الكفاية، ج‌٣، ص: ١١۶

ان قلت: انّ التّصرف فى أرض الغير بدون اذنه بالدّخول و البقاء حرام بلا اشكال و لا كلام، و أمّا التّصرف بالخروج الذى يترتّب عليه رفع الظّلم و يتوقّف عليه التّخلص عن التّصرّف الحرام، فهو ليس بحرام فى حال من الحالات، بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقّف عليه النّجاة من الهلاك فى الاتّصاف بالوجوب فى جميع الاوقات. و منه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التّصرّف فى أرض الغير مثلا حراما قبل الدّخول، و أنّه يتمكن من ترك الجميع حتّى الخروج، و ذلك لانّه لو لم يدخل لما كان متمكّنا من

قوله: «... و الا[١٢٧] لكان الحرمة معلّقة على ارادة المكلّف و اختياره لغيره و عدم حرمته مع ١٢٨] اختياره له ... بسوء الاختيار»[١٢٩].

اگر اضطرار به سوء اختيار هم بتواند حرمت را رفع نمايد پس اختيار حرمت به دست مكلّف است يعنى: اگر او وارد خانه نشود خروج براى او حرام است امّا اگر داخل خانه شد خروج برايش حلال است پس چون ورود و عدم ورود در اختيار مكلّف است پس حلّيّت و حرمت خروج هم به دست اوست. «و هو كما ترى».

إيضاح الكفاية، ج‌٣، ص: ١١٧

الخروج و تركه و ترك الخروج بترك الدّخول رأسا ليس فى الحقيقة الا ترك الدّخول، فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه فى المهلكة التى يعالجها به مثلا لم يصدق عليه الا أنه لم يقع فى المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها الا على نحو السّالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

و بالجملة: لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقا للتّخلّص عن الحرام أو سببا له الا مطلوبا، و يستحيل أن يتّصف بغير المحبوبيّة، و يحكم عليه بغير المطلوبيّة [١].

نقد و بررسى كلام شيخ اعظم

[۱]- تـذکّر: شـیخ اعظم رحمه اللّه بنـا بر آنچه که در تقریرات درس اصولشان ذکر شـده- برخلاف مصـنّف رحمه اللّه- فرموده‌انـد: «خروج» از دار غصـبی نه تنهـا منهی عنه نیست بلکه فقـط مـأمور به و عنـوان حسن برآن منطبق است که مصـنّف، دلیـل ایشـان را به صورت اشکال- ان قلت- بیان نموده‌اند:

اشـکال: قبـل از اینکه انسـان، وارد خانه غصبی شود از نظر اینکه «دخول» در ملک غیر، یک امر اختیاری و مشـتمل بر مفسـده کامله می‌باشد، مسلّما «حرام» است، «بقاء» در آنجا هم چون تصرّف در ملک غیر و مشتمل بر مفسده هست بدون تردید «حرام» می‌باشد.

سؤال: قبـل از ورود مکلّف به خـانه غصـبی «خروج» از دار غصبی چه حکمی دارد و چه عنوانی برآن منطبق است که آن را محکوم به حرمت کند؟

جواب: «خروج» مقـدّمه تخلّص از حرام و بلکه بالاتر، اصـلا مصداق تخلّص از حرام است و چیزی که موجب تخلّص از حرام است، مفسده و ملاک نهی در آن وجود ندارد بلکه محبوب و مورد علاقه شارع مقدّس می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۱۸

بعلاوه کسـی نبایـد بگویـد: اگر آن فرد، وارد خانه غصبی نشـده بود، مسأله تخلّص از آنجا مطرح نمی‌شـد امّا فعلا که وارد نشـده، چیزی که در اختیـار او می‌باشـد دخول در خانه هست امّا مسأله خروج، امری است که متفرّع بر دخول می‌باشـد و تا وقتی وارد خانه نشده خروج از دار تحقّق پیدا نمی‌کند. فعلا که مکلّف کنار درب خانه ایسـتاده می‌توان گفت او متمکّن از دخول است امّا نمی‌توان گفت او متمکّن از خروج است، چون هنوز وارد خـانه نشـده تـا نوبت به خروج برسـد خلاـصه اینکه اگر او داخـل خانه غصبی شـد مسـأله خروج از دار، مقـدور او واقع می‌شـود و هنگـامی که متمکّن از خروج شـد عنـوانی غیر از مسـأله تخلّص از حرام و محبوبیّت شرعی بر خروج، منطبق نیست.

خلاصه: قبل از ورود به خانه، عنوان «خروج» مطرح نیست تا او تکلیفی داشـته باشد «لان الخروج متفرع علی الدخول» و بعد از آنکه وارد خـانه غصبی شـد بر خروج هیـچ عنوانی غیر از «حسن» منطبق نیست لـذا چرا مـا «خروج» را منهی عنه بـدانیم و بگوئیم مأمور به نیست؟

آری شما می‌توانید یک قضیّه سالبه به انتفاء موضوع ۱۳۰] به این صورت تشکیل دهید:

ابتداء نسـبت به کسـی که هنوز وارد خانه نشده می‌توان گفت: «هذا الشّـخص لم یدخل فی الدّار»، «هذا الشّـخص غیر مبتل بالخروج من الـدّار» حتّی او مبتلای به خروج از خانه نیست لکن عدم ابتلای او نسـبت به خروج با عدم ابتلای او به ورود، متفاوت است. عدم ابتلاـئش به ورود به خـاطر این است که آن امر مقـدور را انجـام نـداده و عـدم ابتلاـی او به خروج به این جهت است که هنوز ورود محقّق نشده تا به دنبالش خروج تحقّق پیدا کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۱۹

مرحوم شیخ مثالی را دارند: اگر شـرب خمر، علاج منحصـر یک کسالت مهلکه باشد ابتداء می‌توان گفت شـرب خمر، حلال است زیرا حفـظ نفس و نجـات از هلاـکت برآن، متوقّف است امّـا چنـانچه کسـی اصـلا گرفتـار آن کسـالت نشـده باشـد تـا اینکه علاـج منحصـرش شـرب خمر باشد چگونه درباره او می‌توان تعبیر نمود؟ آیا باید گفت: «هذا الشّـخص لم یشـرب الخمر» لابد او مبتلای به کسالت مهلکه‌ای که علاجش شرب خمر بوده، نشده.

خلاـصه اینکه نمی‌توان گفت هـذا الشّـخص لم یشـرب الخمر و اگر چنـان تعبیری نمائیم به نحو قضـیّه سالبه به انتفاء موضوع هسـت یعنی موضوعی برای شرب خمر محقّق نشده که به دنبالش شرب خمر تحقّق پیدا کند.

مسأله «خروج» عینا همان عنوان را دارد- از نظر تفرّعش بر دخول- نسـبت به کسـی که هنوز وارد خانه نشده نمی‌توان تعبیر نمود که

«هذا الشّخص متمکّن من الخروج» یا «هذا الشّخص غیر متصرّف بالخروج»، تعبیر مذکور، صحیح نیست مگر به نحو قضیّه سالبه به انتفاء موضوع بلکه باید گفت «هذا الشّخص لم یدخل فی الدّار حتّی یکون متمکّنا من الخروج».

خلاصه نظر شیخ اعظم رحمه اللّه: اصلا قبول نداریم که خروج در هیچ حالی- نه قبل از ورود و نه بعد از ورود- حرام باشد. قبل از ورود در خانه غصبی عنوان ابتلاء به خروج، مثل همان قضیّه سالبه به انتفاء موضوع هست و بعد از ورود، غیر از عنوان حسن هیچ عنوانی برآن منطبق نیست لذا می گوئیم خروج از دار غصبی مأمور به هست- لیس الّا.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۰

قلت: هذا غایة[۱۳۱] ما یمکن أن یقال فی تقریب الاستدلال علی کون ما انحصر به التّخلّص مأمورا به، و هو موافق لما أفاده شیخنا العلّامة أعلی اللّه مقامه علی ما فی تقریرات بعض الاجلّة. لکنه لا یخفی أنّ ما به التّخلص عن فعل الحرام أو ترک الواجب انّما یکون حسنا عقلا و مطلوبا شرعا بالفعل و ان کان قبیحا ذاتا اذا لم یتمکّن المکلّف من التّخلّص بدونه، و لم یقع بسوء اختیاره امّا فی الاقتحام فی ترک الواجب أو فعل الحرام، و امّا فی الاقدام بما [علی ما] هو قبیح و حرام لو لا [أن به التّخلّص بلا کلام کما هو المفروض فی المقام، ضرورة تمکّنه منه قبل اقتحامه فیه بسوء اختیاره [۱].

---

[۱]- جواب: بحث ما در دلیل شیخ اعظم بود. ایشان فرمودند: در ما نحن فیه «خروج» از دار غصبی- طریق منحصر تخلّص از حرام- متّصف به حرمت نیست بلکه مأمور به می‌باشد.

مصنّف رحمه اللّه قبل از بیان پاسخ مرحوم شیخ، همان قاعده کلّیه قبلی را تکرار نموده‌اند که: اگر اضطرار به سوء اختیار نباشد[۱۳۲]، می‌تواند حکم را تغییر دهد و آثار نهی و استحقاق عقوبت را رفع نماید، مانند خروج از دار غصبی که گرچه ذاتا قبیح است امّا مطلوبیّت شرعی و حسن عقلی دارد لکن اضطرار به سوء اختیار نمی‌تواند آثار نهی را بردارد خواه آن اضطرار مستقیما مربوط به «فعل حرام ۱۳۳] یا ترک واجب ۱۳۴]» باشد و یا اینکه شبیه محلّ

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۱

و بالجملة[۱۳۵]: کان قبل ذلک متمکّنا من التّصرّف خروجا کما یتمکّن منه ۱۳۶] دخولا- غایة الامر یتمکّن منه بلا واسطة، و منه ۱۳۷] بالواسطة[۱۳۸]. و مجرّد عدم التّمکّن منه الا- بواسطة لا- یخرجه عن کونه مقدورا، کما هو الحال فی البقاء، فکما یکون ترکه مطلوبا فی جمیع الاوقات، فکذلک الخروج، مع انّه مثله فی الفرعیّة علی الدّخول، فکما لا تکون الفرعیّة مانعة عن مطلوبیّته قبله و بعده، کذلک لم تکن مانعة عن مطلوبیّته و ان کان العقل یحکم بلزومه ارشادا الی اختیار أقلّ المحذورین و أخفّ القبیحین. و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا و تخلّصا عن المهلکة، و أنّه انّما یکون مطلوبا علی کلّ حال لو لم یکن الاضطرار الیه بسوء الاختیار، و الا فهو علی ما هو علیه من الحرمة و ان کان العقل یلزمه ارشادا الی ما هو أهمّ و أولی بالرّعایة من ترکه، لکون الغرض فیه أعظم [۱].

بحث باشد مانند خروج از دار غصبی که برای تخلّص از حرام، مقدمیّت دارد و طریق منحصر آن می‌باشد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه کأنّ در مجموع، سه جواب از استدلال شیخ اعظم داده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۲

الف: جواب نقضی: علت اینکه شیخ اعظم فرموده‌اند خروج از دار غصبی در هیچ حالی مبغوضیّت ندارد، این است که: «خروج» متفرّع بر «دخول» است و تا وقتی کسی وارد خانه غصبی نشود، موضوعی برای خروج تحقّق پیدا نمی‌کند پس فردی که در کنار درب خانه غصبی ایستاده، مفهومی ندارد که خروج، نسبت به او منهی عنه باشد.

مصنّف رحمه اللّه: بیان مذکور، منتقض به نفس «بقا» در دار غصبی هست. آیا کسی که در کنار درب خانه غصبی ایستاده و هنوز

وارد نشده، فقط از نظر «ورود» دارای حکم است یا هم از نظر «ورود» و هم از نظر «بقا» حکم دارد؟

مرحوم شیخ، تصریح نمودند که مسلّما هم ورود و هم بقاء در دار غصبی حرام است.

سؤال: کسی که هنوز وارد خانه غصبی نشده همان‌طور که خروجش متفرّع بر دخول است بقاء او هم متفرّع بر دخول می‌باشد «ما الفرق بین البقاء و الخروج من هذه الجهة» فردی که فعلا خارج از خانه غصبی هست به نظر شیخ اعظم، چیزی که برای او مقدور هست و می‌تواند تکلیف به آن تعلّق گیرد، «دخول» در خانه غصبی است پس چرا شما بقا را بلا اشکال حرام می‌دانستید درحالی‌که بین «بقا» و «خروج» از این جهت، هیچ فرقی نیست؟

آری از نظر دیگر، بین آن دو، تفاوت است، وقتی مکلّف، وارد خانه غصبی شد با دو محذور، مواجه است یکی اینکه آنجا باقی بماند و دیگر اینکه از آنجا خارج شود و در دوران بین محذورین، عقل حکم می‌کند که هرکدامش محذور کمتری دارد باید انتخاب شود و ما در مقام مقایسه می‌بینیم محذور «خروج» کمتر است زیرا فرضا مستلزم پنج دقیقه تصرّف در ملك غیر است امّا بقا، مستلزم ساعت‌ها یا روزها تصرّف در خانه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۳

غصبی هست لذا عقل ۱۳۹] «ارشادا» حکم به لزوم خروج از دار غصبی می‌نماید، نه به‌عنوان اینکه خروج، مأمور به و محبوب مولا هست بلکه به این جهت که محذور و مفسده‌اش از بقا کمتر است.

قوله: «و من هنا ظهر حال شرب الخمر ...».

در این مثال مربوط به شیخ اعظم هم مسئله به همان کیفیّت است: فردی به سوء اختیار، خود را مبتلای به کسالت مهلکه‌ای نموده که علاج منحصره آن، شرب خمر است، قبل از اینکه او خود را به آن کسالت مبتلا کند، مسلّما شرب خمر برای او حرام بود و زمینه‌ای برای لزوم شرب خمر نداشت امّا اکنون که خود را به آن بیماری مبتلا نموده در برابر دو محذور قرار گرفته: یا شرب خمر ننماید و هلاکت تحقّق پیدا کند یا اینکه شرب خمر نماید و فعل حرام محقّق شود، در این صورت هم عقل «ارشادا» حکم به لزوم شرب خمر می‌نماید زیرا در فرض مسئله اگر شرب خمر نشود، نفس محترمی هلاك می‌شود و اهمّیّت حفظ نفس، بیش از شرب خمر است پس در این صورت هم باید «اقلّ محذورا» را اخذ نمود و بدیهی است که حکم عقل به لزوم شرب خمر به‌معنای مطلوبیّت و محبوبیّت آن نیست.

خلاصه جواب نقضی: بین «بقا» در دار غصبی و «خروج» از نظر تفرّع بر دخول، فرقی مطرح نیست پس چرا شما فرمودید «خروج» مأمور به و محبوب مولا هست امّا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۴

فمن ۱۴۰] ترك الاقتحام فیما یؤدّی الی هلاك النّفس أو شرب الخمر لئلا یقع فی أشدّ المحذورین منهما فیصدق ۱۴۱] أنّه ترکهما و لو بترکه ما لو فعله لأدّی لا محالة الی أحدهما، کسائر الافعال التّولیدیّة[۱۴۲]، حیث یکون العمد الیها بالعمد الی أسبابها، و اختیار ترکها بعدم العمد الی الاسباب، و هذا یکفی فی استحقاق العقاب علی الشّرب للعلاج و ان کان لازما عقلا للفرار عمّا هو أکثر عقوبة [۱].

«بقا» مسلّما حرام است؟

[۱]- ب: اینکه شما می‌گوئید آن مکلّف، قبل از دخول تمکّن از خروج ندارد- به علت اینکه زمینه خروج را فراهم ننموده- کلام باطلی هست زیرا در باب تمکّن و قدرت بر فعل واجب یا حرام، لازم نیست قدرت مکلّف، بدون واسطه باشد گرچه انسان با واسطه، قدرت داشته باشد، کفایت می‌کند مانند تمام افعال تولیدیّه مثلا اگر مولائی عبدش را امر به احراق نماید او نمی‌تواند

اشکال کند که: «النّار محرقهٔ» و چون احراق، مربوط به آتش است و من مستقیما در آن مدخلیّت ندارم پس احراق برای من «مقدور» نیست،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۲۵

آری احراق برای عبد به «واسطه» نار، مقدور است یا اگر مولا به عبدش گفت: «کن علی السّطح» او نمی‌تواند بگوید «کون علی السّطح» برای من مقدور نیست زیرا با واسطه ۱۴۳] و نصب سلّم می‌تواند بر بام صعود نماید. کما اینکه گاهی شیء بدون واسطه «مقدور» انسان هست مثلا اگر فردی به عبدش بگوید: «قم» قیام، بدون واسطه برای عبد، مقدور است.

در محلّ بحث هم چنین است: چرا می‌گوئید «خروج» برای کسی که هنوز وارد خانه غصبی نشده، مقدور نیست؟ علّت عدم قدرت او بر خروج، این است که تا ورود محقّق نشود، خروج تحقّق پیدا نمی‌کند امّا اصل ورود که برای او مقدور است پس باتوجّه به خروج متفرّع بر ورود مقدور، می‌گوئیم خروج، مورد تمکّن مکلّف هست.

خلاصه: نباید محلّ بحث را با داستان قضیّه سالبه به انتفاع موضوع مقایسه کنید. قضیّه مذکور، مربوط به جائی است که اصلا زیدی نیست تا قیامی داشته باشد، موضوعی تحقّق ندارد تا نوبت به تحقّق محمول برسد امّا مسأله خروج از دار غصبی مانند مسأله زید و قائم- موضوع و محمول- نیست تا اینکه بگوئید موضوع وجود ندارد تا محمول تحقّق داشته باشد بلکه مسأله «واسطه» مطرح است یعنی: اگر دخول، واسطه نشود، خروج تحقّق پیدا نمی‌کند امّا چون دخول- واسطه- مقدور است لا محاله ذی الواسطه و خروج هم مقدوریّت پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۲۶

و لو سلّم ۱۴۴] عدم الصّدق الا بنحو السّالبهٔ المنتفیهٔ بانتفاء الموضوع فهو غیر ضائر بعد تمکّنه من التّرک و لو علی نحو هذه السّالبهٔ، و من الفعل بواسطهٔ تمکّنه ممّا هو من قبیل الموضوع فی هذه السالبهٔ، فیوقع ۱۴۵] نفسه بالاختیار فی المهلکهٔ، أو یدخل الدار، فیعالج بشرب الخمر، و یتخلّص بالخروج، أو یختار ترک الدّخول و الوقوع فیهما[۱۴۶] لئلّا یحتاج الی التّخلّص و العلاج [۱].

---

[۱]- ج: از شما پذیرفتیم که در محلّ بحث، نسبت به کسی که هنوز وارد خانه غصبی نشده می‌توان به این نحو، قضیّه سالبه تشکیل داد و گفت: آن مکلّف اصلا وارد خانه غصبی نشده تا نوبت به خروج برسد و اگر گفتیم «هو غیر خارج» قضیّه مذکور، سالبه منتفی به انتفاء موضوع هست لکن سؤال ما این است که:

آیا از نظر آنچه که در تکلیف اعتبار دارد- که عبارت از قدرت باشد- نقصی تصوّر می‌شود و آیا در مسأله خروج و دخول- از جهت قدرت معتبر در تکلیف و توجّه نهی- فرقی مطرح است؟

اگر بگوئید قضیّه «دخول»، سالبه منتفی به انتفاء محمول امّا «خروج»، سالبه منتفی به انتفاء موضوع می‌باشد، پاسخ ما این است که سالبه به انتفاء محمول یا موضوع از نظر آنچه که در تکلیف و توجّه نهی، معتبر است فرقی ندارند. «له ان لا یدخل و ان لا یخرج» منتها «ان لا یدخل» به نحو قضیّه سالبه به انتفاء محمول است و «ان لا یخرج» به نحو سالبه به انتفاء موضوع می‌باشد لکن در هر دو صورت، مکلّف، مختار و متمکّن است و

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۲۷

فان قلت: کیف یقع مثل الخروج و الشّرب ممنوعا عنه شرعا و معاقبا علیه عقلا مع بقاء ما یتوقّف علیه علی وجوبه، و وضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدّمهٔ المنحصرهٔ و لو کان بسوء الاختیار، و العقل قد استقلّ بأنّ الممنوع شرعا کالممتنع عادهٔ أو عقلا [۱].

همین مقدوریّت و اختیار در باب تکالیف کفایت می‌کند.

خلاصه: نفرمائید قضیّه سالبه به انتفاء موضوع ارزش ندارد و در محلّ بحث، تکلیفی مطرح نیست بلکه با وجود همان قضیّه سالبه به انتفاء موضوع، تکلیف و نهی متوجّه به خروج به قوّت خود باقی هست.

[۱]- تذکّر: قبل از بیان اشکال به توضیح دو قاعده کلّی می‌پردازیم:

الف: اگر واجبی دارای مقدّمه منحصره باشد و امتناع عقلی یا عادی پیدا کند در این صورت، وجوب ذی المقدّمه ساقط می‌شود و مولا نمی‌تواند نسبت به آن «امر» داشته باشد.

مثال: فرضا مقدّمه منحصره «کون علی السّطح» نصب سلّم است و طریق دیگری برای صعود بر بام نیست حال اگر نصب سلّم، امتناع عقلی یا عادی پیدا کرد[۱۴۷]، اثرش این است که ذی المقدّمه نمی‌تواند وجوب داشته باشد.

ب: «الممنوع شرعا کالممتنع عقلا او عادتا»، فرضا اگر شارع مقدّس، نصب سلّم را تحریم نمود و آن مقدّمه، ممنوعیّت شرعیّه پیدا کرد، اثرش این است که نصب سلّم کأنّ امتناع- عقلی یا عادی- پیدا کرده و چنانچه ممنوع شرعی مانند ممتنع عقلی یا عادی شد نتیجه‌اش این می‌شود که: اگر مقدّمه ممنوعیّت داشته باشد ذی المقدّمه نمی‌تواند بر وجوبش باقی باشد، بین وجوب ذی المقدّمه و حرمت شرعی مقدّمه جمع نمی‌شود یعنی:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۸

قلت أوّلا: انّما کان الممنوع کالممتنع اذا لم یحکم العقل بلزومه ارشادا الی ما هو أقلّ المحذورین، و قد عرفت لزومه بحکمه، فانّه مع لزوم الاتیان بالمقدّمة عقلا- لا بأس فی بقاء ذی المقدّمة علی وجوبه، فانّه حینئذ لیس من التّکلیف بالممتنع کما اذا کانت المقدّمة ممتنعة [۱].

حرمت، مقدّمه را مانند ممتنع می‌کند و امتناع مقدّمه، وجوب را از ذی المقدّمه ساقط می‌نماید.

اشکال: شما در محلّ بحث یا باید بگوئید ذی المقدّمه- تخلّص از حرام- وجوب ندارد که اگر این مطلب را قبول کردید ما هم از شما می‌پذیریم که خروج از دار غصبی حرام است یعنی اگر وجوب ذی المقدّمه و تخلّص از حرام از بین برود ما هم قبول می‌کنیم خروج که مقدّمه تخلّص از حرام است حکمش حرمت می‌باشد یا باید حرمت و ممنوعیّت مقدّمه را رفع نمائید[۱۴۸] تا در نتیجه، ممنوع نباشد که حکم ممتنع برآن جاری شود.

امّا شما- مصنّف- فرمودید هم خروج، حرام و استحقاق عقوبت در برابر آن هست و هم تخلّص از حرام، واجب است، هم ذی المقدّمه را بر وجوب باقی می‌دانید و هم مقدّمه منحصره را حرام می‌دانید، کأنّ چیزی که ممتنع است چگونه ذی‌المقدّمه آن می‌تواند واجب باشد.

[۱]- جواب: اوّلا: کلّیّت قاعده «الممنوع شرعا کالممتنع عقلا» را قبول نداریم زیرا ممنوع شرعی در صورتی حکم ممتنع را دارد که آن ممنوع از نظر عقل، لازم الاتیان نباشد به خلاف ما نحن فیه که عقل «ارشادا» حکم می‌کند آن ممنوع شرعی- خروج از دار غصبی- را ایجاد و اتیان نمائید[۱۴۹] و درعین‌حال در برابر ارتکاب خروج، معاقب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۲۹

و ثانیا: لو سلّم، فالسّاقط انّما هو الخطاب فعلا بالبعث و الایجاب لا لزوم اتیانه عقلا، خروجا عن عهدة ما تنجز علیه سابقا، ضرورة أنّه لو لم یأت به لوقع فی المحذور الاشدّ، و نقض الغرض الاهمّ، حیث أنّه الآن کما کان علیه من الملاک و المحبوبیّة بلا حدوث قصور أو طروء فتور فیه أصلا، و انّما کان سقوط الخطاب لاجل المانع، و إلزام العقل به لذلک ارشادا کاف لا حاجة معه الی بقاء الخطاب بالبعث الیه و الایجاب له فعلا، فتدبّر جیّدا [۱].

هستید یعنی: «یلزم علیک الخروج لانه اقلّ المحذورین» زیرا وقتی «خروج» را با «بقا» مقایسه کنیم، می‌بینیم اگر خروج تحقق پیدا نکند، گرفتار بقا می‌شویم که محذورش بیشتر است لذا برای اینکه دچار محذور بیشتر نشویم، عقل نسبت به خروج، ما را الزام می‌کند و درعین‌حال می‌گوید استحقاق عقاب در برابر آن دارید زیرا به سوء اختیار خود وارد خانه غصبی شده‌اید.

خلاصه: کلّیّت قاعده دوّم را قبول نداریم یعنی در محلّ بحث، ممنوع شرعی حکم ممتنعی عقلی را ندارد.

[۱]- ثانیا: از شما می‌پذیریم که ممنوع شرعی مطلقا- حتّی در محل بحث که عقل، مکلّف را الزام می‌کند آن ممنوع شرعی را اتیان کنید[۱۵۰]- حکم ممتنع عقلی را داشته باشد امّا اینکه شما گفتید اگر ممنوع شرعی مانند ممتنع عقلی باشد، وجوب ذی المقدّمه ساقط می‌شود، پاسخ ما این است که مانعی ندارد لکن سقوط وجوب بر دو قسم است

الف: گاهی وجوب ساقط می‌شود، آثار و ملاک آن‌هم از بین می‌رود.

ب: گاهی به خاطر یک مانع فقط خطاب وجوبی ساقط می‌شود و مولا نمی‌تواند بعث فعلی نسبت به آن واجب نماید امّا ملاک، آثار و محبوبیّت آن به قوّت خود باقی هست [۱۵۱]

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۰

و قد ظهر مما حقّقناه فساد القول بکونه مأمورا به مع اجراء حکم المعصیهٔ علیه نظرا الی النّهی السّابق، مع ما فیه من لزوم اتّصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمهٔ. و لا یرتفع غائلته باختلاف زمان التّحریم و الایجاب قبل الدّخول و بعده کما فی الفصول مع اتّحاد زمان الفعل المتعلّق لهما، و انّما المفید اختلاف زمانه و لو مع اتّحاد زمانهما، و هذا أوضح من أن یخفی، کیف و لازمه وقوع الخروج بعد الدّخول عصیانا للنّهی السابق و اطاعهٔ للامر اللاحق فعلا و مبغوضا و محبوبا کذلک بعنوان واحد، و هذا مما لا یرضی به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع [۱].

و در محلّ بحث ما- در باب وجوب ذی المقدّمه- قبول داریم «الممنوع شرعا کالممتنع عقلا» لذا وجوب هم از ذی المقدّمه ساقط می‌شود امّا ملاک و آثار آن به قوّت خود باقی هست و برای وصول به ملاک وجوب ذی المقدّمه، عقل، ما را نسبت به مقدّمه و «خروج» الزام و ارشاد می‌کند تا اینکه «محذور» تقلیل پیدا کند پس مانعی ندارد که ما ملتزم به سقوط وجوب ذی المقدّمه شویم لکن سقوط آن به نحوی نیست که در ذهن شما می‌باشد و ...

خلاصه: خروج نمی‌تواند مأمور به باشد و عنوان مقدّمیّت، اثری در آن نمی‌گذارد بلکه به نهی سابق، منهی عنه است.

نقد و بررسی سائر اقوال در مسئله

[۱]- یکی از اقوال، این بود که «خروج» منهی عنه به نهی سابق است امّا درعین حال فعلا- مأمور به هم می‌باشد یعنی انجام و اتیان خروج هم عنوان مأمور به دارد و هم عصیان نهی سابق است و در برابرش استحقاق عقاب پیدا می‌شود.

مصنّف رحمه اللّه: دو اشکال به قول مذکور، وارد است.

الف: از بیانات مفصّل گذشته ما، ظاهر شد که «خروج» به هیچ وجه، مأمور به نیست و اینکه شنیده‌اید مقدّمه واجب، وجوب دارد در موردی است که آن مقدّمه، محرّم نباشد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۱

امّا اگر مقدّمه‌ای محرّم شد به هیچ وجه، امر به آن توجّه پیدا نمی‌کند.

ب: اینکه می‌گوئید «خروج» هم مأمور به و هم منهی عنه به نهی سابق هست، سؤال ما این است که مگر خروج «فعل واحد» و دارای

«عنوان واحد» نیست؟

آری! آیا فعل واحد که دارای عنوان واحد باشد چگونه می‌تواند هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، کسانی هم که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند وجود «عناوین» را مجوّز اجتماع می‌دانند امّا اگر فعل واحد، دارای عنوان واحد باشد آن‌ها هم قائل به جواز نمی‌شوند.

اشکال: قائلین به قول مذکور نمی‌گویند «خروج» الآن هم مأمور به هست و هم منهی عنه است بلکه نظرشان این است که: الآن مأمور به هست و سابقا منهی عنه بوده و اکنون نهی فعلی متوجّه خروج نیست و خروج در آن واحد دو حکم ندارد، «مکلّف» قبل از آنکه وارد خانه غصبی شود خروج برایش منهی عنه بود امّا اکنون که وارد خانه شده، خروج برای او مأمور به هست و دو حکم در یک «زمان» جمع نشده.

جواب: آنچه که در اجتماع وجوب و حرمت، مؤثّر است و اجتماع را تصحیح می‌نماید این است که متعلّق‌ها متفاوت باشد یعنی: واجب، یک شیء و حرام، شیء دیگر باشد مثلا اکرام زید در روز جمعه، واجب و در روز شنبه، حرام باشد یعنی:

«الواجب غیر الحرام، الواجب اکرام زید یوم الجمعهٔ، الحرام اکرام زید یوم السّبت» امّا اگر مسئله برعکس شد و متعلّق‌ها متّحد شدند، اثری ندارد.

سؤال: آیا مولا در روز چهارشنبه می‌تواند به عبدش بگوید: «یجب اکرام زید یوم الجمعهٔ» و روز پنجشنبه هم بگوید: «یحرم اکرام زید یوم الجمعهٔ»؟

چنین مسأله‌ای امکان‌پذیر نیست گرچه زمان ایجاب و تحریم متعدّد است امّا متعلّق ۱۵۲]،

ایضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۲

کما لا یجدی فی رفع هذه الغائلهٔ کون النّهی مطلقا و علی کلّ حال، و کون الامر مشروطا بالدّخول، ضرورهٔ منافاهٔ حرمهٔ شیء کذلک مع وجوبه فی بعض الاحوال [۱].

متحد است. چگونه می‌شود اکرام زید در روز جمعه هم واجب و هم حرام باشد، آن فعل، واحد و دارای عنوان واحد هست.

در محلّ بحث هم «خروج» دو فعل نیست و دو عنوان ندارد بلکه «فعل واحد و له عنوان واحد» و شما می‌گوئید خروج قبل از دخول، حرام و بعد از دخول، واجب است.

چگونه ممکن است نفس خروج، قبل از دخول، حرام و همان خروج، بعد از دخول، واجب باشد؟ گرچه زمان دو حکم، متغایر است ۱۵۳] امّا واجب و حرام، یک شیء و مانند اکرام زید در روز جمعه است که مولا روز چهارشنبه به عبدش گفته: اکرام زید در روز جمعه، واجب است و در روز پنجشنبه گفته اکرام او حرام است.

خلاصه: اختلاف و تعدّد «زمان» ایجاب و تحریم، فائده‌ای ندارد بلکه اختلاف متعلّق‌ها می‌تواند مسأله اجتماع را حل نماید[۱۵۴] یعنی: واجب، یک شیء و حرام، شیء دیگر باشد امّا اگر واجب و حرام، یک شیء شد گرچه زمان ایجاب و تحریم متعدّد باشد، اثری ندارد.

[۱]- بعضی از طریق اطلاق نهی و اشتراط امر، مسئله را به این نحو خواسته‌اند حل کنند که: «خروج» بدون قید و شرط و در تمام احوال، حرام است امّا برای «امر» آن، یک شرط قائل شده و گفته‌اند: خروج از دار غصبی مأمور به هست لکن مشروط به دخول می‌باشد پس بعد از آنکه دخول، محقّق شد، خروج، مأمور به می‌شود یعنی: امرش

ایضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۳

و أمّا القول بکونه مأمورا به و منهیّا عنه، ففیه مضافا الی ما عرفت: من امتناع الاجتماع فیما اذا کان بعنوانین فضلا عمّا اذا کان بعنوان

واحد کما فی المقام، حیث کان الخروج بعنوانه سببا للتّخلّص و کان بغیر اذن المالک، و لیس التّخلّص الا منتزعا عن ترک الحرام المسبّب ۱۵۵] عن الخروج لا عنوانا له [۱].

مشروط به دخول است امّا نهیش اطلاق دارد.

مصنّف رحمه اللّه: معنای اطلاق و اشتراط، این است که در موردی که شرط امر نیست، امر تحقّق ندارد، تا وقتی دخول، محقّق نشده خروج هم مأمور به نیست امّا سؤال ما این است که: آیا آن جائی که شرط امر تحقّق دارد نهی هم هست یا نه؟

آری! نهی اطلاق دارد و خروج مطلقا- حتّی بعد از دخول- منهی عنه است پس در موردی که دخول- شرط امر- تحقّق پیدا کند، اجتماع وجوب و حرمت، محقّق می‌شود یعنی: «شرط الامر محقق فالامر محقّق» نهی هم که در محلّ بحث تحقّق دارد زیرا مشروط نبود پس هنگامی که دخول تحقّق پیدا کرد یک شیء هم مأمور به و هم منهی عنه است بنابراین، مسأله اطلاق و اشتراط هم نمی‌تواند مشکل را حل نماید.

[۱]- قول ۱۵۶] دیگر در مسئله، این بود که: حکم «خروج» از دار غصبی مانند حکم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۳۴

صلات در خانه غصبی هست یعنی: «خروج» به لحاظ تصرّف در ملک غیر به نهی فعلی- نه نهی سابق- منهی عنه و حرام است امّا درعین‌حال، مأمور به هست زیرا تخلّص از حرام، یکی از واجبات مهم می‌باشد و خروج، نسبت به تخلّص، مقدّمیّت و سببیّت دارد پس: «لاجل السّببیّة یکون مأمورا به بالامر الفعلی».

نتیجه: مانعی ندارد که در محلّ بحث، هم امر و هم نهی تحقّق داشته باشد: «امر به اعتبار اینکه خروج، سبب تخلّص از حرام است و نهی هم به‌عنوان اینکه تصرّف در دار غصبی حرام و منهی عنه است و فرقی بین خروج از دار غصبی و اتیان صلات در ملک غیر، وجود ندارد.

مصنّف رحمه اللّه: اوّلا در بیان مختار خود، اثبات کردیم که اجتماع امر و نهی در شیء واحد «ذی عنوانین» ممتنع است.

ثانیا در محلّ بحث، دو عنوان نداریم زیرا نفس خروج «بعنوانه ۱۵۷]» هم سبب تخلّص از حرام و هم منهی عنه است، مانند صلات در دار غصبی نیست که وقتی بخواهید حرمت را بیان کنید از عنوان صلات صرف‌نظر نمائید و فرضا بگوئید «هذا تصرّف فی الدّار الغصبی» و هنگامی که بخواهید عنوان مأمور به را ترتیب دهید توجّهی به مسأله غصب ننمائید و بگوئید «هذه صلاة» یعنی نماز در دار غصبی، دارای دو چهره مستقلّ صلاتیّت و غصبیّت هست امّا خروج از دار مغصوب را نمی‌توان برایش دو عنوان تصوّر نمود بلکه نفس خروج- بعنوانه- هم مقدّمه تخلّص از حرام است و هم تصرّف در دار غصبی می‌باشد.

سؤال: آیا می‌توان برای نفس عنوان «تخلّص» عنوانی مانند «صلات» در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۳۵

أنّ ۱۵۸] الاجتماع هاهنا لو سلّم أنّه لا یکون بمحال، لتعدّد العنوان، و کونه مجدیا فی رفع غائلة التّضاد- کان محالا لاجل کونه طلب المحال حیث لا مندوحة هنا و ذلک ۱۵۹] لضرورة عدم صحّة تعلّق الطّلب و البعث حقیقة بفعل واجب أو ممتنع أو ترک کذلک و لو کان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختیار [۱].

نظر بگیریم؟

جواب: عنوان تخلّص، واقعیّت ندارد، یک فعل وجودی مستقل و اصیل نیست بلکه امری هست که از «ترک الحرام» انتزاع می‌شود و ترک حرام هم مسبّب از خروج است پس خروج «بعینه» سبب ترک حرام و بعینه تصرّف در ملک غیر هست بدون اینکه دو عنوان

مطرح باشد.

[۱]- ثالثا: برفرض که با شما مماشات و قبول نمائیم در محلّ بحث، تعدّد عنوان وجود دارد و در رفع مشکله تضاد، مفید است، اشکال دیگری داریم که: بعضی در مسأله اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه را معتبر دانسته و گفته‌اند: محلّ نزاع در موردی است که مکلّف هم بتواند نمازش را در دار غصبی بخواند و هم بتواند آن را در مکان مباح

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۶

و ما قیل: «انّ الامتناع أو الایجاب بالاختیار لا ینافی الاختیار» انّما هو فی قبال استدلال الاشاعرهٔ للقول بأنّ الافعال غیر اختیاریّهٔ بقضیّهٔ أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد [۱].

اتیان نماید. ما به آن‌ها اعتراض نموده و گفتیم: قید مذکور، مدخلیّتی در ما نحن فیه ندارد زیرا در باب اجتماع امر و نهی، راجع به محالیّت نفس تکلیف و «تکلیف محال» بحث می‌کنیم نه درباره تکلیف به محال- که مکلّف به محال باشد- در موردی که مندوحه نباشد ما هم قبول داریم که عنوان تکلیف به محال تحقّق دارد امّا مسئله مذکور در بحث اجتماع امر و نهی مدخلیّت ندارد.

اکنون از آن مطلب استفاده نموده و می‌گوئیم: شما «خروج» را نسبت به کسی که وارد خانه غصبی شده هم می‌گوئید حرام است و هم واجب، چگونه درباره آن مکلّف که راه تخلّصش هم منحصر به خروج است و مندوحه ندارد، می‌توان گفت: «اخرج» و «لا تخرج»[۱۶۰]؟ بدیهی است که مسأله تکلیف به محال از ممتنعات [۱۶۱] است، گرچه او هم به سوء اختیار خود، وارد خانه غصبی شده امّا این مطلب، مجوّزی برای تکلیف به محال نیست.

[۱]- اشکال: اگر کسی با اراده خود از خودش سلب اختیار نماید، این مسئله، منافات با مختار بودن ندارد در محلّ بحث هم مکلّف با اختیار خود، وارد خانه غصبی شده و «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»، اگر اساس و ریشه امتناع، اختیار خود انسان باشد، این امر با مختار بودن منافات ندارد[۱۶۲] پس چرا می‌گوئید در محلّ بحث، مندوحه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۷

تحقّق ندارد تکلیف به محال محقّق شده؟

جواب: مسأله «الامتناع او الایجاب بالاختیار لا ینافی الاختیار» اصلا ارتباطی به بحث فعلی ندارد بلکه در پاسخ به اشاعره به آن استدلال شده که:

اشاعره گفته‌اند انسان در اعمال خودش اختیار ندارد بلکه مضطر است و به قاعده «الشّیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم ینعدم» استدلال کرده‌اند، هر شیء تا ضرورت وجود پیدا نکند موجود نمی‌شود و هر شیء معدومی تا امتناع وجود پیدا نکند معدوم نمی‌شود لذا تمام افعال وجودی، اضطراری هست و در کلّیّه افعال عدمی، اضطرار و امتناع تحقّق دارد.

برای ابطال استدلال اشاعره گفته‌اند باید ببینیم معنای «الشیء ما لم یجب لم یوجد» چیست.

بدیهی است که «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار»، فرضا شما که اکنون اراده می‌نمائید و به دنبال آن، مراد شما ضرورت وجود پیدا می‌کند، اساس و ریشه آن ضرورت، اختیار و اراده شما هست، اختیار، اراده و انتخاب شما وجوب وجود را محقّق نمود و اگر اراده، باعث وجوب وجود شود منافاتی با ارادی بودن ندارد بلکه مقوّی و مؤکّد ارادی بودن هست. و همچنین در موردی که انسان اراده نمی‌کند و شیء موجود نمی‌شود، در اثر عدم اراده شما، امتناع وجود محقّق شده، اگر اراده می‌نمودید، وجود پیدا می‌کرد و امتناعی که ناشی از عدم اراده باشد ارادی بودن عدم را ثابت می‌کند نه امتناع آن را.

خلاصه: قضیّه مذکور، مربوط به جواب استدلال اشاعره هست و ارتباطی به بحث خروج از دار غصبی ندارد.

نتیجه: این قول هم در مورد خروج از دار غصبی به نظر مصنّف، باطل بود و حق، همان قول خودشان است که بیان کردیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۸

فانقدح بذلک فساد الاستدلال لهذا القول بأنّ الامر بالتّخلّص و النّهی عن الغصب دلیلان یجب اعمالهما، و لا موجب للتّقیید عقلا لعدم استحالهٔ کون الخروج واجبا و حراما باعتبارین مختلفین، اذ منشأ الاستحالهٔ اما لزوم اجتماع الضدّین، و هو غیر لازم مع تعدّد الجههٔ، و امّا لزوم التّکلیف بما لا یطاق، و هو لیس بمحال اذا کان مسبّبا عن سوء الاختیار، و ذلک لما عرفت من ثبوت الموجب للتّقیید عقلا و لو کانا بعنوانین، و أنّ اجتماع الضّدّین لازم و لو مع تعدّد الجههٔ مع عدم تعدّدها هاهنا. و التّکلیف بما لا یطاق محال علی کل حال، نعم لو کان بسوء الاختیار لا یسقط العقاب بسقوط التّکلیف بالتحریم أو الایجاب [۱].

---

[۱]- تذکّر: مصنّف رحمه اللّه جواب قول مذکور[۱۶۳] را قبل از استدلالش بیان نموده و اینک به ذکر استدلال قائلین آن پرداخته‌اند که: «امر» به تخلّص از حرام و «نهی» از غصب، دو دلیلی هستند که باید به هر دو عمل نمود[۱۶۴] و موجبی برای تقیید امر یا نهی نداریم زیرا عقلا محال نیست که «خروج» از دار غصبی به یک اعتبار، حرام و به‌عنوان دیگر واجب باشد.

اگر بگوئید اجتماع ضدّین در فعل واحد، موجب استحاله هست پاسخ ما این است که خروج از دار غصبی دارای دو عنوان هست نه یک عنوان.

چنانچه بگوئید جهت و موجب استحاله، تکلیف بما لا یطاق است و چگونه می‌شود «خروج» هم فعلش مطلوب و هم ترک آن مطلوب باشد- درحالی‌که مکلّف، قدرت بر امتثال آن دو خطاب ندارد- پاسخ ما این است که تکلیف بما لا یطاق اگر به سوء اختیار مکلّف باشد، مضرّ نیست زیرا «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار».

قوله: «و ذلک لما عرفت من ثبوت الموجب للتّقیید ...».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۳۹

ثمّ لا یخفی أنّه لا اشکال فی صحّهٔ الصّلاهٔ مطلقا فی الدّار المغصوبهٔ علی القول بالاجتماع. و أمّا علی القول بالامتناع، فکذلک مع الاضطرار الی الغصب لا بسوء الاختیار أو معه [الی الغصب مطلقا أو بسوء الاختیار] و لکنّها وقعت فی حال الخروج علی القول بکونه مأمورا به بدون اجراء حکم المعصیهٔ علیه، أو مع غلبهٔ ملاک الامر علی النّهی مع ضیق الوقت [۱].

از بیانات گذشته مصنّف، پاسخ استدلال مذکور واضح شد که:

اوّلا: مقیّد عقلی برای امر یا نهی تحقّق دارد زیرا عقل، اجتماع ضدّین را- و لو با تعدّد عنوان- محال می‌داند پس لابد یا امر و یا نهی هرکدامش که اهم باشد به حکم عقل، مقیّد دیگری می‌شود پس خروج یا مأمور به هست و یا فقط منهی عنه و حرام می‌باشد بعلاوه، مشروحا بیان کردیم که در محلّ بحث، «خروج» تعدّد عنوان ندارد بلکه با عنوان واحد هم مأمور به شده و هم منهی عنه و ...

ثانیا تکلیف بما لا یطاق در تمام حالات، قبیح و محال است- گرچه به سوء اختیار مکلّف باشد- سوء اختیار مکلّف که عمل ممتنع را تجویز نمی‌کند

البتّه قبلا به نحو مشروح بیان کردیم که سوء اختیار مکلّف، استحقاق عقاب را رفع نمی‌کند.

ثمره مسأله خروج از دار غصبی

[۱]- مصنّف رحمه اللّه ثمره‌ای برای مسأله اجتماع امر و نهی از نظر صحّت و عدم صحّت صلات در دار غصبی بیان کرده‌اند که هم با اصل بحث، متناسب و هم مربوط به مسأله خروج از دار غصبی هست.

ثمره مسئله، بنا بر قول به جواز: اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۰

«جواز» شد و گفت نماز در دار غصبی هم مأمور به و مقرّب ۱۶۵] و هم منهی عنه و مبغوض مولا- هست در این صورت، صلات مذکور، صحیح است و نقصی در آن تصوّر نمی‌شود منتها جهت غصبیّت هم همراه آن هست که لطمه‌ای به صحّت نماز وارد نمی‌کند.

خلاصه: از نظر قائلین به جواز، نماز در دار غصبی مطلقا- چه در حال اضطرار و چه در حال اختیار- صحیح است.

ثمره مسئله بنا بر قول به امتناع: اگر کسی قائل به «امتناع» شد و گفت امکان ندارد صلات در دار غصبی هم مأمور به و هم منهی عنه باشد در این فرض، مسئله، دارای سه صورت است که در تمام آن صور، حکم به صحّت صلات شده.:

۱- اگر فردی بدون سوء اختیار، اضطرار به غصب پیدا کرد فرضا بدون اختیارش او را در مکان غصبی محبوس نمودند در این صورت چنانچه در آنجا نماز بخواند، نمازش محکوم به صحّت است زیرا اضطرار به غصب، موجب رفع حرمت می‌شود و تصرّف در آنجا نسبت به آن محبوس، حرام نیست.

۲- اگر کسی به سوء اختیار خود، اضطرار به غصب پیدا کرد، فرضا بدون الزام و اجبار- به اختیار خود- وارد خانه غصبی شد لکن نماز خود را به خاطر ضیق وقت در حال خروج از آنجا اتیان نمود، حکم به صحّت صلات او می‌شود[۱۶۶].

تذکّر: حکم به صحّت، مشروط به این است که نظر ما درباره حکم خروج از دار غصبی این باشد که: «خروج» به خاطر اینکه طریق منحصر تخلّص از حرام است «مأمور به» می‌باشد و اصلا حکم معصیت و استحقاق عقاب در برابر آن جریان پیدا نمی‌کند.

۳- همان‌طور که قبلا بیان کردیم به نظر قائلین به امتناع، امر و نهی نمی‌توانند اجتماع نمایند بلکه یا باید امر تحقّق داشته باشد یا نهی حال اگر «امتناعی» جانب امر را بر جانب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۱

اما الصّلاة فیها فی سعة الوقت فالصحة و عدمها مبنیان علی عدم اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن الضّدّ و اقتضائه، فانّ الصّلاة فی الدّار المغصوبة و ان کانت مصلحتها غالبة علی ما فیها من المفسدة، الا أنّه لا شبهة فی أن الصّلاة فی غیرها تضادّها بناء علی أنه لا یبقی مجال مع احداهما للاخری مع کونها أهمّ منها، لخلوّها من المنقصة النّاشئة من قبل اتّحادها مع الغصب [۱].

نهی غلبه داد و گفت صلات در دار غصبی فقط مأمور به هست در این صورت هم حکم به صحّت صلات در دار غصبی می‌شود.

تذکّر: حکم به صحّت در صورتی است که مکلّف در ضیق وقت، نمازش را در آنجا اتیان نماید زیرا در توسعه وقت مجبور نیست در مکان غصبی نماز بخواند.

[۱]- سؤال: بنا بر قول به امتناع و غلبه جانب امر بر نهی آیا اتیان صلات در دار غصبی در «توسعه وقت» صحیح است یا نه؟

جواب: پاسخ سؤال مبتنی بر این مسئله هست که «الامر بالشّیء هل یقتضی النّهی عن ضدّه أو لا»؟

توضیح ذلک: اگر یک واجب اهم به نام ازاله نجاست از مسجد و یک واجب مهم به نام اتیان صلات ظهر داشته باشیم ۱۶۷] در این صورت آیا امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات هست یا نه؟

اگر کسی امر به ازاله را مقتضی نهی از ضد بداند، اتیان صلات در صورت عدم اشتغال به تطهیر مسجد، محکوم به بطلان است.

سؤال: بحث فعلی چه ارتباطی به ازاله و صلات- اهم و مهم- دارد؟

جواب: ارتباطشان به این نحو است که صلات در دار غصبی بنا بر امتناع و تغلیب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۲

جانب امر گرچه مأمور به و من حیث هو صحیح است امّا بدون تردید در آن نماز، ملاک و مفسده نهی تحقّق دارد پس نماز در دار غصبی درعین‌حال که مأمور به هست مشتمل بر مفسده نهی می‌باشد، اکنون اگر شما آن نماز را با اتیان صلات در مکان مباح مقایسه نمائید، متوجّه می‌شوید که نماز در غیر دار غصبی مأمور به هست و اصلا مفسده و ملاک نهی در آن نیست پس یکی از آن دو صلات، مشتمل بر ملاک نهی و دیگری فاقد ملاک نهی است و نسبت بین آن دو مانند نسبت بین «ازاله و صلات» هست یعنی مکلّف نمی‌تواند دو مرتبه یک نماز را بخواند و تکرارش مفهومی ندارد یا باید یک نماز به عنوان «ظهر» در دار غصبی بخواند و تکرارش بی‌مورد است و یا یک نماز در غیر دار غصبی بخواند و تکرار آن مفهومی ندارد پس همان‌طور که ازاله و صلات با یکدیگر متضاد هستند، صلات در دار غصبی با صلات در غیر دار غصبی متضاد می‌باشد و جمع بین آن دو، معنا ندارد- حتما مکلّف باید یک نماز ظهر بخواند- وقتی آن دو، متضاد شدند، سؤال ما این است که:

کدام یک از آن‌ها «اهم» هست؟

بدیهی است صلات در غیر دار غصبی که فاقد مفسده هست «اهم» امّا نمازی که در خانه مغصوب اتیان می‌شود به لحاظ واجدیّت مفسده و ملاک نهی، غیر اهم می‌باشد پس ما با دو متضادّی مواجه هستیم که احدهما اهم و دیگری مهم است و عینا مانند مسأله ازاله و صلات می‌باشند.

نتیجه: اگر امر به شیء، مقتضی نهی از ضد باشد و فساد نماز را اقتضا کند در محلّ بحث هم ممکن است کسی بگوید: امر به صلات در غیر دار غصبی- امر به اهم- مقتضی نهی از صلات در دار غصبی هست و چنانچه نهیی به یک عبادت متعلّق شود مقتضایش فساد است.

امّا اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد نداند همان‌طور که در مسأله ازاله و صلات، حکم به صحّت نماز می‌نمود در محلّ بحث هم می‌گوید اتیان صلات در دار غصبی در وقت موسّع، صحیح است.

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۱۴۳

لکنّه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزید علیه، فالصّلاة فی الغصب اختیارا فی سعة الوقت صحیحة و ان لم تکن مأمورا بها[۱۶۸] [۱].

خلاصه: بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب امر، اتیان صلات در مکان غصبی در ضیق وقت، بدون اشکال، صحیح است امّا صحّت نماز در توسعه وقت، مبتنی بر مسأله «ضد» می‌باشد که شرح آن بیان شد.

[۱]- در بحث «ضد» بیان کردیم که به نظر ما امر به شیء، مقتضی نهی از ضد نیست بنابراین، صلات در دار مغصوبه در توسعه وقت، صحیح است گرچه مأمور به نمی‌باشد.

سؤال: در فرض مسئله، شما که ملاک امر را بر نهی ترجیح دادید پس چرا هم می‌گوئید نماز، صحیح است و هم مأمور به نیست؟

جواب: در بحث ضد هم بیان کردیم که: امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نیست امّا آیا نماز با وجود امر به ازاله، مأمور به هست؟

خیر! با وجود امر به اهم، امری برای

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۱۴۴

الامر الثّانی: قد مرّ فی بعض المقدّمات أنّه لا تعارض بین مثل خطاب «صلّ» و خطاب «لا تغصب» علی الامتناع تعارض الدّلیلین بما هما دلیلان حاکیان کی یقدّم الاقوی منهما دلالة أو سندا، بل انّما هو من باب تزاحم المؤثّرین و المقتضیین، فیقدّم الغالب منهما و ان کان الدّلیل علی مقتضی الآخر أقوی من دلیل مقتضاه. هذا فیما اذا أحرز الغالب منهما، و الا کان بین الخطابین تعارض، فیقدّم الاقوی منهما دلالة أو سندا، و بطریق الإنّ یحرز به أنّ مدلوله أقوی مقتضیا. هذا لو کان کلّ من الخطابین متکفّلا لحکم فعلیّ، و الا فلا بدّ من الاخذ بالمتکفّل لذلک منهما لو کان، و الا فلا محیص عن الانتهاء الی ما تقتضیه الاصول العملیّة [۱].

مهم باقی نمی‌ماند[۱۶۹] در محلّ بحث هم نماز در دار غصبی مأمور به نیست زیرا امر به اهم- نماز در غیر دار غصبی- وجود دارد و این امر اگر اقتضای نهی از صلات را ننماید لااقل امر را از نماز در دار غصبی برمی‌دارد زیرا در آن واحد نمی‌توان گفت هم مهم و هم اهم، دارای امر هستند.

تنبیه دوّم

اشاره

[۱]- تذکّر: مصنّف رحمه اللّه قسمت زیادی از مطالب این امر را طیّ مباحث قبل بیان کرده‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۵

قبلا فرق بین باب تعارض ۱۷۰] و تزاحم ۱۷۱] و حکم هریک از آن دو را بیان کرده و گفته‌ایم در متعارضین به مرجّحات دلالی و روائی و در متزاحمین به اقوی الملاکین رجوع می‌نمائیم- گرچه دلالتش نسبت به دیگری ضعیف باشد- بدیهی است که مسأله اجتماع امر و نهی از قبیل باب تزاحم می‌باشد و مقتضی در «متزاحمین»[۱۷۲] تحقّق دارد پس واضح است که خطاب «صلّ» و «لا تغصب»- بنا بر قول به امتناع ۱۷۳]- از باب متعارضین نیستند تا به مرجّحات مراجعه کنیم بلکه باب تزاحم، مطرح است و هریک از آن دو که در نظر شارع مقدّس «اهم» باشد، اخذ می‌شود گرچه دلالت «مهم» اقوی و اظهر باشد زیرا در «متزاحمین» ملاک و مقتضی هست لذا باید اقوی المقتضیین و اهم را اخذ نمود.

سؤال: اگر «اهم» را تشخیص ندادیم وظیفه چیست؟

جواب: باید به طریق «ان»[۱۷۴] به مرجّحات دلالی و سندی رجوع نمود یعنی می‌گوئیم: دلیلی که سند یا دلالتش قوی‌تر باشد، مقتضی آن‌هم اقوی هست پس آن را

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۶

ثمّ لا یخفی أنّ ترجیح أحد الدّلیلین و تخصیص الآخر به فی المسألة لا یوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا کما هو قضیّة التّقیید و التّخصیص فی غیرها مما لا یحرز فیه المقتضی لکلا الحکمین، بل قضیّته لیس الا خروجه فیما کان الحکم الذی هو مفاد الآخر فعلیّا، و ذلک لثبوت المقتضی فی کلّ واحد من الحکمین فیها، فاذا لم یکن المقتضی لحرمة الغصب مؤثّرا لها لاضطرار أو جهل أو نسیان کان المقتضی لصحة الصّلاة مؤثّرا لها فعلا، کما اذا لم یکن دلیل الحرمة أقوی ۱۷۵]، أو لم یکن

مقدّم می‌کنیم.

تذکّر: رجوع به مرجّحات دلالی و سندی در متزاحمین و اعمال قواعد باب تعارض در صورتی است که هر دو خطاب، متکفّل حکم فعلی باشند امّا اگر احدهما اقتضائی و دیگری فعلی بود در این صورت، فعلی را بر اقتضائی مقدّم می‌داریم ۱۷۶] و چنانچه هر دو اقتضائی باشند، تعارض و تساقط می‌نمایند و به اصول عملیّه رجوع می‌نمائیم:

جمع‌بندی: ۱- اگر هر دو خطاب، متکفّل حکم فعلی باشند چنانچه «اهم» برای ما مشخص است همان را اخذ می‌کنیم.

۲- چنانچه اهم معلوم نباشد برای تعیین آن به مرجّحات دلالی و سندی مراجعه می‌کنیم در غیر این صورت در فرض مسئله، حکم به تخییر می‌نمائیم.

۳- اگر هر دو خطاب، متکفّل حکم اقتضائی هستند، تعارض و تساقط می‌نمایند و به اصول عملیّه تمسّک می‌کنیم.

۴- در صورتی که احدهما اقتضائی و دیگری فعلی هست، حکم فعلی را بر اقتضائی

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۷

واحد من الدّلیلین دالا علی الفعلیّة أصلا [۱].

مقدّم می‌داریم و بدیهی است دو خطاب که احدهما فعلی و دیگری اقتضائی باشد، با یکدیگر منافات ندارد.

[۱]- سؤال: فرق بین تخصیص و ترجیح در محلّ بحث [۱۷۷] با تخصیص و ترجیح در سائر موارد[۱۷۸] چیست؟

جواب: در تعارض دو دلیل اگر یکی را مخصّص دیگری قرار دادیم، مثلا- گفتیم «لا- تکرم زیدا» مخصّص «اکرم العلماء» هست، معنایش این است که در آن فرد خارج شده- زید- اصلا ملاک و مقتضی وجوب اکرام تحقّق ندارد به خلاف تخصیص و تقدیم احد الدّلیلین در باب تزاحم که معنایش این نیست ملاک و مناط در دلیل دیگر وجود ندارد. مثلا در مورد خطاب صلّ و لا تغصب اگر لا تغصب را بر «صلّ» مقدّم داشتیم، نتیجه‌اش این است که اتیان صلات عمدا در خانه غصبی، حرام و باطل است امّا درعین حال مصلحت و مقتضی صلات در آن تحقّق دارد و ثمره‌اش این است که اگر احیانا حرمت غالبه- به خاطر مانعی مانند اضطرار[۱۷۹] به غصب یا جهل و نسیان- نتوانست فعلیّت پیدا کند ملاک امر، مقتضی ثبوت امر و صحّت صلات در دار غصبی هست.

جمع‌بندی: خطاب «صلّ» و «لا تغصب» از باب اجتماع امر و نهی و متزاحمین است و تخصیص در باب تزاحم، ترجیح و تقدیم احد الدّلیلین بر دیگری هست درحالی‌که مقتضی حکم در هر دو وجود دارد و لازمه‌اش این است که: اگر «اهم» با مانعی، مواجه شود و فعلیّت پیدا نکند، مناط و مقتضی غیر اهم تأثیر می‌نماید و مثلا حکم به صحّت صلات می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۸

فانقدح بذلک فساد الاشکال فی صحّة الصّلاة فی صورة الجهل أو النّسیان و نحوهما فیما اذا قدّم خطاب «لا تغصب» کما هو الحال فیما اذا کان الخطابان من أوّل الامر متعارضین، و لم یکونا من باب الاجتماع أصلا، و ذلک لثبوت المقتضی فی هذا الباب کما اذا لم یقع بینهما تعارض، و لم یکونا متکفّلین للحکم الفعلیّ فیکون وزان التّخصیص فی مورد الاجتماع وزان التّخصیص العقلیّ النّاشئ من جهة تقدیم أحد المقتضیین و تأثیره فعلا المختصّ بما اذا لم یمنع عن تأثیره مانع المقتضی لصحّة مورد الاجتماع مع الامر، أو بدونه فیما کان هناک مانع عن تأثیر المقتضی للنّهی له أو عن فعلیته کما مرّ تفصیله [۱].

---

[۱]- به‌عنوان مثال فرض کنید خطاب «صلّ و لا تغصب» از باب متعارضین هستند- نه متزاحمین- و شما قواعد باب تعارض را درباره آن‌ها اجرا کرده و در نتیجه، خطاب «لا تغصب» را بر «صلّ» مقدم داشته‌اید، در این صورت آیا می‌توان حکم به صحّت صلات در آن خانه غصبی نمود؟ خیر!

اشکال: با توجه به نکته مذکور- در مورد متعارضین- پس چرا در محلّ بحث، خطاب لا تغصب و نهی را بر امر غلبه می‌دهید و درعین‌حال می‌گوئید، اتیان صلات در دار غصبی در صورت جهل، نسیان و امثال آن دو[۱۸۰]، صحیح است؟ چگونه می‌توان هم جانب نهی را بر امر غلبه داد و هم گفت آن صلات، صحیح است؟ به عبارت دیگر: بین تقدیم خطاب لا- تغصب به‌عنوان احد المتعارضین و بین تغلیب آن در محلّ بحث، هیچ تفاوتی نیست.

جواب: مانعی ندارد که جانب نهی بر امر غلبه پیدا کند و مقتضی بطلان آن صلات باشد اما این مسئله، ابدی و همیشگی نمی‌باشد بلکه تا وقتی هست که حرمت به «فعلیّت»

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۴۹

خود باقی باشد. ولی چنانچه به علّت نسیان یا جهل، حرمت غصب، فعلیّت خود را از دست داد مانعی از صحّت صلات وجود ندارد. به عبارت دیگر، محلّ بحث با باب تعارض فرق دارد زیرا: در متعارضین فقط یک ملاک موجود است و ما ملاکین را احراز نکرده‌ایم به خلاف محلّ بحث که وجود دو ملاک برای ما محرز است و مانند آن موردی است که اصلا تعارض مطرح نباشد. آیا اگر از ابتدا دو دلیل، بیانگر دو حکم اقتضائی بود، کسی می‌توانست بین آن‌ها معارضه القا کند؟ خیر! زیرا حکم اقتضائی به منزله بیان ملاک و مناط است پس همان‌طور که اگر دو دلیل فقط بیانگر ملاک بودند، تعارضی بین آن‌ها محقّق نمی‌شد در محلّ بحث هم چنین است که: دو ملاک وجود دارد، ملاک غالب تا زمانی که شرائط تأثیرش باشد، مؤثّر است امّا هنگامی که شرائط تأثیر آن- به خاطر نسیان و امثال آن- منتفی شد، ملاک مغلوب، مؤثّر واقع می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم آن صلات، محکوم به صحّت است.

تذکّر: نحوه تخصیص در محلّ بحث- صلات در دار غصبی- مانند تخصیصات عقلیّه است- «النّاشئ من جهة تقدیم احد المقتضیین و تأثیره فعلا المختصّ بما اذا لم یمنع عن تأثیره مانع ...».

به ذکر مثالی در سائر موارد در باب متزاحمین می‌پردازیم: اگر دو مسلمان، در حال غرق شدن باشند امّا یکی از آن دو غریق از دیگری اهم باشد در این صورت، عقل حکم می‌کند در حدّ امکان باید به انقاذ غریق اهم پرداخت. امّا آیا اگر انقاذ اهم برای شما ممکن نبود باید از حفظ نفس غریق غیر اهم، رفع ید نمود؟ اصلا کسی چنان توهّمی نمی‌کند بلکه عقل حکم می‌کند در باب متزاحمین، رعایت «اهم» دارای ترجیح است و اگر امکان رعایت و انقاذ اهم منتفی شد ملاک مهم، تأثیر و برای انسان اثبات تکلیف می‌نماید.

در محلّ بحث هم اگر «اهم» و فرضا «لا تغصب» را مقدّم داشتیم، تقدیم مذکور، تا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۵۰

زمانی است که مانعی برای فعلیّت آن نباشد امّا چنانچه نسیان یا امثال آن، مانع فعلیّت و تأثیر مقتضی اقوا شد، مقتضی غیر اقوا اقتضا می‌کند که صلات در دار غصبی صحیح باشد.

قوله: «... مع الامر او بدونه ۱۸۱] فیما کان هناک مانع عن تأثیر المقتضی للنّهی له ۱۸۲] او عن فعلیّته ۱۸۳] کما مرّ تفصیله».[۱۸۴]

إیضاح الکفایة ؛ ج‏۳ ؛ ص۱۵۰

ال: در فرض مسئله که حکم به صحّت صلات در دار غصبی می‌شود آیا آن صلات، دارای «امر» هم هست یا فقط صحیح می‌باشد؟ جواب: قبلا هم بیان کردیم که ما مقیّد به وجود «امر» نیستیم زیرا اگر عبادتی واجد ملاک شد گرچه امر فعلی هم به آن تعلّق نگیرد، صحیح است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۵۱

و کیف کان ۱۸۵]، فلا بدّ فی ترجیح أحد الحکمین من مرجح، و قد ذکروا لترجیح النّهی وجوها:

منها: أنه أقوی دلالة، لاستلزامه انتفاء جمیع الافراد، بخلاف الامر. و قد أورد علیه بأنّ ذلک فیه من جهة اطلاق متعلّقه بقرینة الحکمة، کدلالة الامر علی الاجتزاء بأیّ فرد کان. و قد أورد علیه بأنّه لو کان العموم المستفاد من النهی بالاطلاق بمقدّمات الحکمة و غیر مستند إلی دلالته علیه بالالتزام لکان استعمال مثل «لا تغصب» فی بعض أفراد الغصب حقیقة، و هذا واضح الفساد، فتکون دلالته علی العموم من جهة أن وقوع الطّبیعة فی حیز النّفی أو النّهی یقتضی عقلا سریان الحکم الی جمیع الافراد، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها الا بالانتهاء عن الجمیع أو انتفائه [۱].

وجوه ترجیح نهی بر امر

اشاره

[۱]- کسی که در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به «امتناع» هست، می‌گوید: باید یکی از دو حکم، ثابت باشد.
سؤال: در فرض مذکور آیا باید جانب نهی را بر امر ترجیح داد یا بالعکس؟
جواب: قائلین به امتناع، وجوهی اقامه نموده‌اند مبنی بر اینکه دائما جانب نهی بر امر، مقدّم است که اینک به بیان آن وجوه می‌پردازیم.

۱- اقوائیّت دلالت نهی، نسبت به امر

فرق واضحی بین امر و نهی هست که: دلالت نهی از جهت شمول بر افراد، قوی‌تر از امر است مثلا- وقتی می‌گوئیم «لا- تغصب» دلالت آن، نسبت به تمام موارد غصب، بسیار قوی است یعنی: نباید ماهیّت غصب در هیچ زمانی تحقّق پیدا کند امّا خطاب «صلّ» چنین نیست و دلالت ندارد که باید تمام افراد ماهیّت صلات را در خارج اتیان نمود بلکه
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۵۲
اگر یک وجود و یک فرد از آن صلات را اتیان نمائید کفایت می‌کند پس دلالت نهی، اقوا از دلالت امر است لذا در دوران امر، بین اقوا و غیر اقوا، باید اقوا را مقدّم داشت.
قوله: «و قد اورد علیه بانّ ذلک فیه من جهة اطلاق متعلّقه ... کدلالة الامر ...».
تذکّر: بر دلیل مذکور، ایرادی شده که: هم در خطاب «لا تغصب» و هم در «صلّ» تا اطلاق و مقدّمات حکمت جریان پیدا نکند، نمی‌توان چنان استفاده‌ای کرد. آیا در مورد خطاب لا تغصب اگر مقدّمات حکمت در متعلّق- ماهیّت غصب- جریان پیدا نکند شما از چه طریقی متوجّه می‌شوید که نباید در هیچ زمان و در هیچ خصوصیّتی غصب تحقّق پیدا کند؟
بدیهی است که به وسیله جریان مقدّمات حکمت، چنان حکمی می‌کنید. در مورد خطاب «صلّ» هم مسئله به همان کیفیّت است یعنی: شما از طریق اطلاق و مقدّمات حکمت می‌گوئید خطاب مذکور، شامل صلات در خانه غصبی، مسجد و امثال آن می‌شود و قیدی همراه آن نیست و مولا نفرموده: «اقم الصّلاة فی غیر الدّار المغصوبة».
پس همان‌طور که مقدّمات حکمت در خطاب «لا- تغصب» جاری می‌شود در «صلّ» هم جریان دارد منتها گاهی نتیجه مقدّمات حکمت، اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی هست.
مثلا وقتی مولا می‌گوید: «اعتق رقبة» معنای اطلاقش این نیست که جمیع افراد رقبه را باید آزاد کنید بلکه منظور، این است که شما هر فردی از افراد رقبه، اعمّ از مؤمن، کافر، رومی و هندی را آزاد کنید کفایت می‌کند و بدیهی است که اطلاقش بدلی می‌باشد امّا اطلاق «لا تغصب» شمولی هست و اطلاق شمولی نسبت به اطلاق بدلی ترجیحی ندارد زیرا هر دو از طریق مقدّمات حکمت، ثابت می‌شود.
إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۵۳
نتیجه: نباید گفت دلالت نهی از امر، اقوا هست.
قوله: «و قد اورد علیه بانّه لو کان العموم المستفاد من النّهی ...»
بر ایراد اخیر، اشکال شده یعنی از مستدل دفاع نموده‌اند که: در باب نفی و نهی، مانند خطاب «لا رجل فی الدّار» و «لا تغصب»

نیازی به اطلاق و اجرای مقدّمات حکمت نیست، اگر مولا گفت نباید طبیعت غصب تحقّق پیدا کند «عقل» حکم می‌کند که عدم و انتفاء طبیعت به این محقّق می‌شود که هیچ‌یک از افراد غصب نباید موجود شود و این یک مسأله عقلی هست و ارتباطی به اطلاق و مقدّمات حکمت ندارد پس دلالت خطاب «لا تغصب» بر شمول و جریان آن نسبت به تمام افراد، یک دلالت التزامی عقلی هست.

شاهد: اگر بگوئیم در خطاب «لا- تغصب» هم مقدّمات حکمت جاری می‌شود، لازمه‌اش این است که چنانچه مولا همراه خطاب مذکور، قیدی بیاورد و عنایت به بعضی از مصادیق غصب داشته باشد، فرضا بگوید در ماه رمضان غصب ننمائید[۱۸۶]، نباید استعمال مذکور مجازی باشد- مثل اینکه کسی بگوید «اعتق رقبهٔ» و مرادش رقبه مؤمنه باشد[۱۸۷] زیرا تقیید، مستلزم مجازیّت نیست بلکه معنای تقیید از بین بردن مقدّمات حکمت است- بلکه باید آن استعمال به صورت حقیقت باشد درحالی‌که مسلّما چنین نیست لذا از این مطلب کشف می‌کنیم که دلالت «لا تغصب» متکی به مقدّمات حکمت و اطلاق نیست و نمی‌توان آن را با «صلّ» و امر مقایسه نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۵۴

قلت: دلالتهما[۱۸۸] علی العموم و الاستیعاب ظاهرا مما لا ینکر، لکنّه من الواضح أنّ العموم المستفاد منهما کذلک انّما هو بحسب ما یراد من متعلّقهما، فیختلف سعهٔ و ضیقا، فلا یکاد یدلّ علی استیعاب جمیع الافراد الا اذا أرید منه الطّبیعهٔ مطلقهٔ و بلا قید، و لا یکاد یستظهر ذلک مع عدم دلالته علیه بالخصوص الا بالاطلاق و قرینهٔ الحکمهٔ بحیث لو لم یکن هناک قرینتها بأن یکون الاطلاق فی غیر مقام البیان لم یکد یستفاد استیعاب أفراد الطّبیعهٔ، و ذلک لا ینافی دلالتهما علی استیعاب أفراد ما یراد من المتعلّق، اذ الفرض عدم الدلالهٔ علی أنّه المقید أو المطلق [۱]

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: تردیدی نیست که اگر نهیی به ماهیّتی متعلّق شد، طبق همان حکم عقل نباید هیچ‌یک از مصادیق آن موجود شود لکن سؤال ما این است که متعلّق نهی کدام است و نهی به چه متعلّق شده، قاعده عقلیّه برای ما متعلّق نهی، ترتیب نمی‌دهد پس ابتدا باید متعلّق نهی مشخّص شود سپس قاعده مذکور را اجرا نمود و گفت: «الطّبیعهٔ تنعدم بانعدام جمیع الافراد».

اشکال: متعلّق نهی را از چه طریقی می‌توان ثابت نمود؟ وقتی مولا می‌گوید «لا تغصب» شما از چه راهی متوجّه می‌شوید که متعلّق نهی، نفس ماهیّت غصب، بدون هیچ قید و شرط است ۱۸۹] و آیا برای استکشاف اطلاق متعلّق نهی، راهی غیر از استفاده از مقدّمات حکمت دارید؟ به عبارت دیگر: در غیر این صورت از چه طریقی می‌توان کشف نمود که از یک ماهیّت مهمله و غیر مطلقه، تمام افرادش اراده شده و نباید هیچ‌یک از مصادیق آن خارجا تحقّق پیدا کند پس کأنّ این دو مطلب با یکدیگر خلط شده

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۵۵

اللهم ۱۹۰] الا- أن یقال ۱۹۱]: انّ فی دلالتهما علی الاستیعاب کفایهٔ و دلالهٔ علی انّ المراد من المتعلّق هو المطلق، کما ربما یدّعی ذلک فی مثل «کلّ رجل»، و أنّ مثل لفظهٔ «کلّ» تدل علی استیعاب جمیع أفراد الرّجل من غیر حاجهٔ الی ملاحظهٔ اطلاق مدخوله و قرینهٔ الحکمهٔ، بل یکفی ارادهٔ ما هو معناه من الطّبیعهٔ المهملهٔ و لا بشرط فی دلالته علی الاستیعاب، و ان کان لا یلزم مجاز أصلا لو أرید منه خاصّ بالقرینهٔ، لا فیه، لدلالته علی استیعاب أفراد ما یراد من المدخول، و لا فیه اذا کان بنحو تعدّد الدّال و المدلول، لعدم استعماله الا فیما وضع له، و الخصوصیّهٔ مستفادهٔ من دالّ آخر، فتدبّر [۱].

زیرا ما به قاعده عقلیّه نیاز داریم امّا در درجه اوّل باید متعلّق نهی برای ما مشخّص شود و برای استکشاف آن، طریقی غیر از اطلاق و مقدّمات حکمت وجود ندارد، اوّل باید گفت: مولا در مقام بیان بوده فرضا کلمه غصب را استعمال نموده و آن را مقیّد به اتّحاد با صلات و عدم اتّحاد با صلات نکرده پس نفس ماهیّت مطلقه، متعلّق نهی است آن‌وقت، قاعده عقلی، جاری می‌شود که: اگر ماهیّت

مطلق، متعلّق نهی واقع شد تمام افراد و مصادیقش باید در خارج، منعدم شود.

[۱]- مگر اینکه گفته شود نفس نهی و نفی و وقوع طبیعت غصب در حیّز آن‌ها در دلالت بر عموم و استیعاب کفایت می کند و نیازی به مقدّمات حکمت نیست زیرا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۵۶

مقدّمات حکمت هم یکی از قرائن اراده اطلاق است و نفس وقوع طبیعت در حیّز نفی و نهی در قرینیّت بر اطلاق کفایت می کند پس دلالت نهی و نفی، نیاز به مقدّمات حکمت ندارد.

تنظیر: در دلالت لفظ کل و امثال ۱۹۲] آن بر عموم- مانند کلّ رجل- نیازی به جریان مقدّمات حکمت در متعلّق آن‌ها نیست و نفس آن الفاظ دلالت دارند که از متعلّق، عموم و اطلاق اراده شده ۱۹۳].

سؤال: اگر به کمک قرینه‌ای معلوم شد که مقصود از «کلّ رجل»، «کلّ رجل عالم» هست، در این صورت «مجاز» تحقّق پیدا کرده یا نه؟

جواب: استعمال مذکور، مستلزم تحقّق مجاز در لفظ «کل» یا «رجل» نمی‌باشد زیرا: «کل» برای «عموم ما یراد من المتعلّق» وضع شده و در ما نحن فیه کلمه «کل» استعمال شده و از آن، عموم ما یراد من المتعلّق، اراده شده زیرا لفظ مذکور، دلالت بر استیعاب افراد رجل عالم دارد.

امّا در لفظ «رجل»: اگر خصوصیّت عالمیّت از لفظ مذکور اراده شود، استعمال مطلق در مقیّد- به قید خصوصیّت- مجاز است امّا در محلّ بحث از «رجل» نفس طبیعت رجل اراده شده و برای خصوصیّت عالمیّت، دال و قرینه دیگری اقامه شده.

قوله: «فتدبر[۱۹۴]».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۵۷

و منها: أنّ دفع المفسدهٔ أولی من جلب المنفعهٔ. و قد أورد علیه فی القوانین بأنّه مطلقا ممنوع، لانّ فی ترک الواجب أیضا مفسدهٔ اذا تعیّن. و لا یخفی ما فیه، فانّ الواجب و لو کان معیّنا لیس الا لاجل أنّ فی فعله مصلحهٔ یلزم استیفاؤها من دون أن یکون فی ترکه مفسدهٔ، کما أنّ الحرام لیس الا لاجل المفسدهٔ فی فعله بلا مصلحهٔ فی ترکه [۱].

۲- اولویّت دفع مفسده از جلب منفعت

[۱]- دوّمین وجه ترجیح جانب نهی بر امر- در بحث اجتماع امر و نهی- بنا بر قول به امتناع، این است که: دائما دفع مفسده از جلب منفعت اولی می‌باشد یعنی: همیشه در «واجب» منفعت و در «محرّم» مفسده تحقّق دارد و در مورد «اجتماع» که امر، دائر بین این است که انسان، منفعت واجب را کسب کند یا مفسده محرّم را از خود دفع نماید، گفته‌اند دفع مفسده، نسبت به جلب منفعت اولویّت دارد و عقلا هم می گویند اگر انسان، کاری انجام دهد که گرفتار مفسده نشود، بهتر از این است که مرتکب عملی شود تا منفعتی را جلب کند.

محقّق قمی رحمه اللّه به استدلال مذکور اعتراض نموده‌اند که: قبول نداریم همیشه و دائما دفع مفسده از جلب منفعت اولی باشد به عبارت دیگر، استدلال مزبور در صورتی صحیح است که در فعل و انجام «واجب» منفعت باشد و در ترک آن، مفسده نباشد امّا بعضی از واجبات، چنین نیستند مثلا اگر واجبی، تعیینی شد[۱۹۵]- مانند نماز ظهر که ما موظّف به اتیان آن هستیم- نه تنها در فعل آن مصلحت هست بلکه در ترکش هم مفسده تحقّق دارد و این‌طور نیست که فقط در فعل واجب، منفعت باشد.

اکنون شما نماز را با غصب ملاحظه کنید، در «فعل» غصب، مفسده هست، در «فعل» صلات منفعت و در «ترک» آن‌هم مفسده

تحقّق دارد لذا می گوئیم حرمت ترک، چه

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۵۸

ترجیحی بر وجوب صلات دارد، در صلات، تنها جلب منفعت نیست بلکه در اتیان واجب هم جلب منفعت هست و هم ترک مفسده‌ای که بر ترک واجب، مترتّب است.

مصنّف رحمه اللّه: اشکال محقّق قمی رحمه اللّه وارد نیست زیرا: واجب- اعمّ از تعیینی و تخییری- در فعلش مصلحت لازم الاستیفاء هست امّا در ترک آن مفسده‌ای وجود ندارد فرضا کسی که نماز نخوانده، صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء از او فوت شده نه اینکه در ترک آن‌هم مفسده باشد، مانند همان مفسده‌ای که در شرب خمر هست و شاهدش هم این است که: اگر ترک صلات- مانند شرب خمر- مفسده داشته باشد، لازمه‌اش این است که همیشه در «واجب» دو حکم، ثابت باشد، فعل آن دارای وجوب و ترکش هم حرام باشد و چنانچه کسی یک واجب را ترک کرد با دو تکلیف مخالفت نموده هم واجب را رعایت نکرده و هم مرتکب حرام شده درحالی‌که چنین نیست زیرا واجب، یعنی عملی که مشتمل بر مصلحت لازم الاستیفاء هست و اصلا مفسده در آن، مطرح نیست.

در باب محرّمات هم مسئله به نحو مذکور است یعنی: «حرام» آن است که مشتمل بر مفسده لازم الترک است امّا در ترک حرام، مصلحت لازم الاستیفاء وجود ندارد.

شرب خمر، دارای صددرجه مفسده هست و مکلّف باید از آن اجتناب کند امّا در ترک شرب خمر، صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء نیست و اگر چنان باشد باید گفت در شرب خمر، دو حکم موجود است، فعل آن حرام و ترکش واجب است و چنانچه کسی شرب خمر نماید با دو حکم الهی مخالفت نموده درحالی‌که چنین نیست یعنی: اگر کسی مرتکب شرب خمر شود فقط با یک حکم الهی مخالفت نموده.

معنا ندارد کسی بگوید: واجب، آن است که فعلش دارای وجوب و ترکش حرام است کأنّ این مطلب، تشریع و اسناد غیر حکم الهی به خداوند متعال است.

خلاصه: در باب محرّمات، مسأله وجوب و در باب واجبات، حرمت، مطرح نیست و گویا محقّق قمی رحمه اللّه توهّم نموده‌اند که در ترک واجبات تعیینیّه، مفسده هست لذا توضیح دادیم

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۵۹

و لكن يرد عليه: أنّ الاولويّة مطلقا ممنوعة، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات خصوصا مثل الصّلاة و ما يتلو تلوها. و لو سلّم، فهو أجنبيّ ۱۹۶] عن المقام، فانّه فيما اذا دار الامر بين الواجب و الحرام [۱].

که در واجبات اصلا «مفسده» و در باب محرّمات هم «مصلحت» مطرح نیست.

[۱]- اینکه گفته‌اند جانب نهی بر امر تقدّم دارد به خاطر اینکه دفع مفسده از جلب منفعت اولی هست از وجوه متعدّدی، مردود است.

الف: مستدل می گوید همیشه محرّمات بر واجبات تقدّم دارد، سؤال ما این است که:

اگر امر، دائر شد که انسان مهم‌ترین واجبات را انجام دهد یا مرتکب کوچک‌ترین محرّمات شود در این فرض هم می گوئید مهم‌ترین واجب را باید ترک کرد[۱۹۷]؟ مثلا- اگر امر، دائر شد که مکلّفی نماز- که از نظر شارع، اهمّیّت فوق‌العاده‌ای دارد- را ترک کند یا اینکه مرتکب یک گناه صغیره شود، شما می گوئید دفع مفسده، نسبت به جلب منفعت، اولی هست و باید آن گناه صغیره را رعایت و ترک کرد؟

آیا در مقایسه محرّمات با واجبات به استناد قاعده مذکور، کوچک‌ترین محرّمات را بر مهم‌ترین واجبات باید ترجیح داد؟ بدیهی است که هیچ مسلمان و متشرّعی راضی نمی‌شود نماز را بر یک معصیت صغیره ترجیح دهد.

ب: بعد از تسلیم، نسبت به کبرویّت قاعده مذکور، صغرویّت آن را در محلّ بحث

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۶۰

و لو سلّم، فانّما یجدی فیما لو حصل القطع. و لو سلّم أنّه یجدی و لو لم یحصل، فانّما یجری فیما لا یکون هناک مجال لاصالة البراءة أو الاشتغال، کما فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمة التّعیینیین، لا فیما یجری، کما فی محلّ الاجتماع، لاصالة البراءة عن حرمته، فیحکم بصحّته و لو قیل بقاعدة الاشتغال فی الشّک فی الاجزاء و الشّرائط، فانّه لا مانع عقلا الا فعلیّة الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا و نقلا [۱].

نمی‌پذیریم یعنی: قاعده مزبور در موردی اجرا می‌شود که: با یک واجب مسلّم و یک حرام قطعی مواجه باشیم امّا خارجا نتوانیم هر دو را رعایت کنیم، یا باید واجب را رعایت نمود و مرتکب حرام شد یا اینکه حرام را ترک و در نتیجه، واجب را رعایت و اتیان نمود. در فرض مذکور، شما می‌توانید، بگوئید: دفع مفسده از جلب منفعت، اولی هست امّا در محلّ بحث، چنین مسأله‌ای مطرح نیست و نمی‌توان قاعده مزبور را اجرا نمود زیرا: ما از ابتدا متحیّر هستیم که حکم، الهی صلات در دار غصبی آیا حرمت است یا وجوب، «امتناعی» می‌گوید: از نظر عقل نباید دو حکم، مطرح باشد و نمی‌دانیم آن حکم الهی در مورد صلات در دار غصبی آیا وجوب است یا حرمت لذا می‌گوئیم این مسئله، به من و شما- مکلّفین- ارتباط ندارد بلکه مربوط به شارع مقدّس می‌باشد.

[۱]- ج: اگر قبول کنیم که قاعده مذکور، مربوط به محلّ بحث هست، اشکال ما این است که: آن قاعده، در صورتی مفید و کارساز است که برای انسان، قطع حاصل شود. و ظاهرا مقصود ایشان این است که آیا اولویّت دفع مفسده نسبت به جلب منفعت، قطعیّه هست و شما نسبت به آن، قاطع هستید یا اینکه غیر قطعیّه هست؟

اگر اولویّت مذکور، قطعیّه باشد، کارساز است امّا اگر غیر قطعیّه شد فائده‌ای ندارد بلکه ابتدا باید دلیلی بر حجّیّت و اعتبار آن اقامه نمود.

د: اگر باز هم مماشات کنیم و بگوئیم حق با شماست لکن باید بدانید قاعده مذکور در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۶۱

مواردی کارساز است که: امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد و هیچ مجالی برای اصل برائت یا اشتغال نباشد امّا اگر در موردی اصل برائت یا اشتغال توانست جریان پیدا کند نمی‌توان به قاعده مذکور تمسّک نمود.

سؤال: در چه موردی اصل برائت یا اشتغال می‌تواند جاری شود و در چه موردی نمی‌تواند جریان پیدا کند؟

جواب: اگر امر، دائر بین وجوب تعیینی و حرام تعیینی باشد نمی‌توان به «اصل» تمسّک نمود مثلا شما نمی‌دانید اکرام زید در روز جمعه، واجب است یا حرام در این صورت می‌توان قاعده مذکور را اجرا نمود امّا مجالی برای تمسّک به «اصل» وجود ندارد.

امّا در محلّ بحث: «حرام» تعیینی هست یعنی جمیع افراد غصب، محکوم به حرمت است امّا «وجوب» آنکه تعیینی نیست و مکلّف، ملزم نیست در خانه غصبی نماز بخواند بلکه می‌تواند در مکان مباح، اتیان صلات نماید پس «واجب» از نظر عدم تعیّن، دارای بدل هست امّا وجوب از اصل واجب برطرف نمی‌شود[۱۹۸] و نهایتا می‌توانید بگوئید: نماز در دار غصبی، فاقد امر است امّا امر مربوط به اصل نماز- اقیموا الصّلاة- به قوّت خود باقی و گریبان‌گیر مکلّف است منتها شما شک دارید که اگر صلات را در خانه غصبی اتیان نمائید، باطل است یا نه و علّت تردید در بطلان نماز، این است که: احتمال می‌دهید نماز در خانه مغصوب، حرام باشد و حرمت بر امر تقدّم داشته باشد، در این صورت، پاسخ ما این است که: شما یقین ندارید که «نهی» مقدّم باشد و صرف یک احتمال،

مطرح است لذا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۲

نسبت به حرمت، اصل برائت جاری می‌کنید و چنانچه اصالت البرائت جاری شد، نتیجه‌اش این است که: صلات در دار غصبی دچار مانع و مبغوضیّت موجب بطلان نیست پس نماز در خانه مغصوب، صحیح است.

قوله: «... و لو قیل بقاعدهٔ الاشتغال ۱۹۹] فی الشک فی الاجزاء و الشرائط[۲۰۰] ...».

در فرض مسئله، نماز در خانه غصبی، صحیح است گرچه گفته شود در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی باید قاعده اشتغال را جاری نمود زیرا: در آنجا ریشه و اصل مانعیّت برای ما معلوم نیست امّا در محلّ بحث، علّت مانعیّت، حرمت است. اگر صلات در دار غصبی، حرام باشد، مانعیّت دارد در غیر این صورت مانعیّت ندارد و در نفس حرمت، اصل برائت جاری می‌شود.

خلاصه: تاکنون در محلّ بحث، قائل به اجراء برائت شده‌ایم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۳

نعم لو قیل ۲۰۱] بأنّ المفسدهٔ الواقعیهٔ الغالبهٔ مؤثّرهٔ فی المبغوضیهٔ و لو لم تکن [الغلبهٔ] بمحرزهٔ، فاصالهٔ البراءهٔ غیر جاریهٔ [غیر مجدیهٔ] بل کانت أصالهٔ الاشتغال بالواجب لو کان عبادهٔ محکّمهٔ و لو قیل بأصالهٔ البراءهٔ فی الاجزاء و الشّرائط، لعدم تأتّی قصد القربهٔ مع الشّک فی المبغوضیّهٔ، فتأمّل [۱].

---

[۱]- ممکن است کسی بگوید در محلّ بحث، اصالت الاشتغال جاری می‌شود نه اصل برائت زیرا برائت در موردی جریان پیدا می‌کند که هم در «حرمت» و هم در «ملاک حرمت» شک داشته باشیم به خلاف محلّ بحث که ملاک حرمت برای ما مسلّم است منتها نمی‌دانیم ملاک حرمت بر ملاک امر غلبه پیدا کرده است یا نه، در این صورت می‌گوئیم اگر علم به اصل ملاک حرمت داشته باشید، همان علم، تکلیف را- در هر مرتبه‌ای که باشد- بر شما منجّز می‌کند مثلا اگر اجمالا بدانید فلان شیء، حرام است اما مرتبه حرمت را ندانید که آیا از مراتب ضعیف، متوسّط و یا قوی هست، همان علم به اصل حرمت، کافی هست که تکلیف را بر شما منجّز کند زیرا اصل و اساس آن برای شما مسلّم و معلوم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۴

و منها: الاستقراء، فانّه یقتضی ترجیح جانب الحرمهٔ علی جانب الوجوب کحرمهٔ الصّلاهٔ فی أیّام الاستظهار، و عدم جواز الوضوء من الإناءین المشتبهین [۱].

در محلّ بحث هم ممکن است بگوئیم: اصل مفسده صلات در خانه مغصوب از نظر شما مسلّم است منتها مرتبه و اندازه مفسده را از نظر غلبه بر ملاک امر و عدم غلبه نمی‌دانید، لذا می‌گوئیم در این صورت، لازم نیست مرتبه آن را بدانید اگر آن مفسده به حسب واقع بر ملاک امر غلبه داشته باشد- گرچه مرتبه آن را ندانید- چون اصل مفسده، مسلّم است، همان عنوان غالبش گریبان‌گیر شما- مکلّف- هست و عنوان غالبش این است که نماز را باطل می‌کند، اگر مفسده بر ملاک امر، غالب شد مقتضی بطلان عبادت است لذا شما تردید می‌کنید که آیا عبادت شما در این فرض، صحیح است یا نه یعنی:

عملی را به‌عنوان عبادت اتیان می‌نمائید و اصل ملاک مبغوضیّت در آن برای شما مسلّم است اما نمی‌دانید مبغوضیّت آن در چه رتبه‌ای است، چنین وضعی اقتضا می‌نماید که انسان نتواند به آن صلات در خانه مغصوب، قصد قربت نماید و اگر نتوانستیم قصد قربت کنیم نتیجتا بنا بر اصل اشتغال، آن نماز، محکوم به بطلان است- گرچه در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت شوید.

قوله: «فتأمّل»: مصنّف رحمه اللّه وجهی برای آن بیان نمودند که ما آن را در پاورقی کتاب ذکر نمودیم.

۳– استقرا

[۱]- سوّمین وجهی که برای ترجیح جانب نهی بر امر- در بحث اجتماع امر و نهی- بنا بر قول به امتناع ذکر شده، «استقرا» می‌باشد. گفته‌اند در فقه در مواردی که امر، دائر بین وجوب و حرمت- مردّد بین حکمین- بوده شارع مقدّس، جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته لذا ما به لحاظ آن موارد استکشاف می‌کنیم که این مسئله کلّیّت دارد و هرکجا امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، حرمت بر وجوب، مقدّم است که اینک به ذکر آن موارد می‌پردازیم:

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۶۵

۱- زنی که در ایّام استظهار[۲۰۲] بسر می‌برد، اتیان صلات در آن ایّام بر او حرام است.

فرض مذکور از مواردی است که جانب حرمت بر وجوب غلبه داده شده زیرا آن خونی که رؤیت شده اگر دم حیض باشد «تحرم الصّلاة معه» و اگر خون غیر حیض باشد «تجب الصّلاة معه» پس امر، دائر بین وجوب و حرمت نماز است و آن زن به خاطر عدم تشخیص دم نمی‌داند که آیا نماز بر او واجب است یا حرام، گفته‌اند جانب حرمت بر وجوب ترجیح دارد و حکم کرده‌اند که نماز در ایّام استظهار، حرام است.

۲- اگر مکلّفی دو ظرف آب و علم اجمالی داشته باشد که آب یکی از آن دو ظرف، طاهر و دیگری متنجّس است در این صورت ابتداء امر، دائر بین وجوب و حرمت است یعنی: «ان کان الماء طاهرا یجب الوضوء به و ان کان الماء نجسا یحرم التّوضؤ به».

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: طبق روایات ۲۰۳] و فتاوا مکلّف نمی‌تواند با آب هیچ‌یک از آن دو ظرف وضو بگیرد بلکه باید آن دو را کنار بگذارد و به جای وضو، تیمّم نماید.

آیا فرض مذکور از مواردی نیست که امر، دائر بین وجوب و حرمت است و شارع مقدّس، جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته؟ اگر جانب وجوب تقدّم پیدا می‌کرد، وظیفه مکلّف نمی‌بایست به تیمّم انتقال پیدا کند بلکه باید او وضو می‌گرفت و حرمت برداشته می‌شد.

هیچ وجهی برای صرف‌نظر کردن از آب آن دو ظرف نیست غیر از اینکه جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته‌اند.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۶۶

و فيه: أنّه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع.

و لو سلّم، فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار. و لو سلّم، فليس حرمة الصّلاة فى تلك الايّام، و لا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام، لانّ حرمة الصّلاة فيها انّما تكون لقاعدة الامكان و الاستصحاب المثبتين لكون الدّم حيضا، فيحكم بجميع أحكامه و منها حرمة الصّلاة عليها، لا لاجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدّعى. هذا لو قيل بحرمتها الذاتيّة فى أيّام الحيض، و الا فهو خارج عن محلّ الكلام. و من هنا انقدح أنّه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فانّ حرمة الوضوء من الماء النّجس ليس الا تشريعيّا، و لا تشريع فيما لو توضّأ منهما احتياطا، فلا حرمة فى البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما و لو كذلك بل اراقتهما كما فى النّصّ ليس الا من باب التّعبّد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحكم الاستصحاب، للقطع بحصول النّجاسة حال ملاقاة المتوضّئ من الاناء الثّانية، امّا بملاقاتها، أو بملاقاة الاولى، و عدم استعمال مطهر بعده و لو طهر بالثّانية مواضع الملاقاة بالاولى نعم لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرّد ملاقاتها بلا حاجة الى التّعدّد أو انفصال الغسالة لا يعلم تفصيلا بنجاستها و ان علم بنجاستها حين ملاقاة الاولى أو الثّانية اجمالا، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطّهارة محكّمة [۱].

نتیجه: با توجه به موارد مذکور، یک قاعده کلّی کشف می‌کنیم: در هر موردی که امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، جانب حرمت بر وجوب، مقدّم است پس در محلّ بحث- صلات در دار غصبی- ما که قائل به امتناع هستیم و می‌گوئیم نباید اجتماع حکم وجوبی و تحریمی شود بلکه باید یک حکم، ثابت باشد، آن حکم را از طریق استقرا استکشاف می‌کنیم که عبارت از حرمت است پس نماز در خانه غصبی، منهیّ عنه و محرّم است.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: اشکالاتی بر استدلال مذکور، وارد است که اینک به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۷

الف: آیا استقراء مذکور، قطعی هست یا ظنّی و آیا شما در اثر تتبع دو مورد، قاطع می‌شوید که هرکجا امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، حرمت بر وجوب، مقدّم است؟

اگر نسبت به آن، قاطع می‌شوید[۲۰۴]، مانعی ندارد زیرا قطع حجّیّت دارد امّا اگر نسبت به آن ظن پیدا می‌کنید، دلیلی بر حجّیّت استقراء ظنّی نداریم- مظنّه، نیاز به دلیل بر حجّیّت دارد و اصل اوّلی در ظنون، عدم حجّیّت است.

ب: برفرض که استقراء ظنّی هم حجّت باشد آیا با ملاحظه دو موردی که شما ارائه نمودید، استقرا تحقّق پیدا می‌کند؟

در باب استقرا باید اکثر افراد و مصادیق را ملاحظه کرد بعدا ادّعای استقرا نمود نه این که دو مورد را ملاحظه و سپس ادّعای استقرا نمود.

ج: اشکال مهم در محلّ بحث، این است که آن دو موردی را که شما برای اثبات استقرا ارائه نمودید اصلا ارتباطی به بحث فعلی ندارد زیرا در ما نحن فیه- صلات در دار غصبی- دو خصوصیّت، معتبر است لذا باید ببینیم باتوجّه به آن دو ویژگی در موردی جانب حرمت بر وجوب غلبه پیدا کرده است یا نه؟

خصوصیّت اوّل: آن حرمتی که ما درباره آن بحث می‌کنیم- و در مقابل وجوب قرار دارد- باید «ذاتی» باشد یعنی: مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت شود، آن حرام، مبغوض مولا می‌باشد و مفسده کامل در آن تحقّق دارد مانند تصرّف در خانه مغصوب که حرمتش ذاتی و مانند شرب خمر است.

خصوصیّت دوّم: در محلّ بحث فقط امر، دائر بین وجوب و حرمت است بدون این که «اصل» یا «اماره‌ای» باعث تعیین و ترجیح یکی از طرفین باشد مانند صلات در دار

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۶۸

غصبی که هیچ وجهی برای ترجیح جانب امر یا نهی وجود ندارد.

سؤال: آیا آن دو ویژگی در دو موردی که شما ارائه نمودید، تحقّق دارد یا نه؟

جواب: اوّلاـ اشکال ما این است که حرمت اتیان صلات در ایّام حیض، «ذاتی» نیست تا چه رسد به ایّام استظهار. اگر زنی در ایّام حیض، اشتغال به نماز پیدا کند حرمتش «تشریعی» هست. خواندن نماز در ایّام حیض، مانند تصرّف در مال مغصوب و شرب خمر نیست. معنای حرمت تشریعی، این است که آن مکلّف، قصد تقرّب به وسیله یک عملی نموده که آن عمل در حال حیض، صلاحیّت مقربیّت نداشته و الّا اتیان صلات در دوران حیض به آن معنا موجب استحقاق عقاب نیست.

ثانیا: برفرض که قبول کنیم حرمت صلات در ایّام حیض، ذاتی هست و بگوئیم کسی که در حال حیض، نماز می‌خواند کأنّ شرب خمر نموده و این نوع حرام را مرتکب شده لکن آن ویژگی دوّم که در محلّ بحث اخذ شده بود- یعنی عدم اصل یا اماره بر تعیین و ترجیح یک طرف- در مورد نماز در ایّام استظهار وجود ندارد زیرا در فرض مذکور، اماره تحقّق دارد.

بیان ذلک: الف: گاهی ایّام استظهار بعد از عادت است مثلا زنی ایّام عادت او هفت روز است امّا روز هشتم هم رؤیت دم می‌کند

لکن نمی‌دانـد «هـذا حیض ام لیس بحیض» در فرض مـذکور «اوّلا» استصـحاب بقـاء حیض، مقتضـی حیضیّت است و اصـالت بقاء حیض، جـانب حیض و حرمت را ترجیـح می‌دهـد و احـد الحکمین را معیّن می‌کنـد و در نتیجه، تمـام احکام حیض از جمله حرمت اتیان صلات برآن مترتّب می‌شود.

و ثانیـا در فرض مـذکور، شارع مقـدّس «قاعـده امکان» را معتبر نموده یعنی: «کلّ ما امکن ان یکون حیضا فهو محکوم بکونه حیضا» هر خونی که امکان داشته باشد عنوان حیضیّت برآن منطبق شود، شارع مقدّس، نفس امکان را اماره بر حیضیّت قرار داده پس

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۶۹

قاعـده مزبور، تعبّـدی و در باب حیض، مطرح است لـذا نفس قاعده امکان، اماره‌ای هست که جانب حرمت را غلبه داده درحالی‌که گفتیم محـلّ نزاع در موردی است که اماره یا اصلی بر تعیین و ترجیـح یک طرف نباشـد لـذا می‌گوئیم: مثال شـما ارتباطی به بحث فعلی ندارد.

ب: چنانچه ایّام استظهار، قبل از شروع عادت باشد یعنی رؤیت دم می‌شود لکن مشخّص نیست که حیض است یا نه در این صورت هم فقـط قاعـده امکـان جـاری می‌شود که ارتبـاطی به محلّ نزاع ما نـدارد چون اماره بر غلبه جانب حرمت تحقّق دارد و بحث ما در موردی است که اصل یا اماره‌ای بر تعیین و ترجیح یک طرف نباشد.

امّا مسأله وضو به آب انائین مشتبهین: از نظر فقهی نکاتی در آن هست که باید دقّت بیشتری نسبت به آن داشت.

سؤال: اگر علم تفصیلی به تنجس آبی داشـته باشـیم آیا وضو گرفتن با آن، حرمت ذاتی دارد یا نه به عبارت دیگر: اگر فردی با آن آبی که قطعا متنجس شده وضو گرفت «کأنّه شـرب الخمر»، حرمت ذاتی و استحقاق عقوبت دارد؟ یا اینکه آن عمل که شامل مسح و غسل هست، اثری نـدارد و او به توسط وضو با آب متنجس، قصد تقرّب کرده، در حالی که شارع مقدّس، وضو با آب متنجس را باطل می‌داند؟

بلااشکال و مسلّما حرمت آن، ذاتی نیست بلکه تشریعی می‌باشد.

اگر آن حرمت، تشـریعی هست پس در انـائین مشـتبهین که امر، دائر بین آب طاهر و متنجس هست چرا وضو با آن دو آب، اشـکال داشته باشد؟ کسی که با آن دو آب وضو می‌گیرد، هدف واقعیش این است که با آب پاک، تحصیل طهارت نماید و به وسیله وضو با آب طاهر، قصـد تقرّب می‌کند منتها چون نمی‌داند کدام آب، پاک است مجبور می‌شود با آب هر دو ظرف، وضو بگیرد لذا طبق قاعده نباید وضو با آب انائین مشتبهین مانعی داشته باشد. حرمت تشریعی در موردی است که مکلّف به وسیله وضو با آب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۰

متنجّس قصد تقرّب کند امّا در محلّ بحث، قصد تقرّب به وسیله وضو با آب متنجّس نشده لذا حرمت تشریعی تحقّق پیدا نمی‌کند و حرمت ذاتی هم که از اوّل، مطرح و متحقّق نبوده.

سؤال: چرا مستفاد از روایت، این است که مکلّف باید آب آن دو ظرف را بریزد و تیمّم کند؟- در روایت، چنین آمده: «یهریقهما».

جواب: الف: ممکن است بگوئیم روایت مزبور برخلاف قاعده، یک حکم تعبدی را ثابت می‌کند.

ب: اگر مکلّف بخواهد با آب آن دو ظرف مشتبه وضو بگیرد، مواضع وضوی او، متنجس و به نجاست خبثی مبتلا می‌شود لذا شارع مقدّس برای اینکه مکلّف، گرفتار نجاست خبثی نشود، دستور اراقه آب آن دو ظرف را صادر کرده است.

سؤال: چگونه و به چه کیفیّتی مکلّف، گرفتار نجاست خبثی می‌شود؟

جواب: فرضـا مکلّف، اوّل با ظرف «الف» وضو گرفت بعـد از اتمام وضو که بنا دارد با ظرف «ب» وضو بگیرد، قاعـدتا اوّل، مواضـع وضو را با آب ظرف «ب» به حسب ظاهر تطهیر می‌کند سپس مشغول وضو به وسیله آب ظرف «ب» می‌شود وقتی او آب را بر دست خود به‌عنوان تطهیر می‌ریزد به مجرّد اینکه آب ظرف «ب» با دست او ملاقات پیـدا کرد در همان لحظه هم یقین پیدا می‌کند که آن

موضع، متنجس است زیرا:

اگر آب ظرف «الف» متنجس بوده، هنوز مطهری نیامـده، در مطهّر، «تعدّد»- دو مرتبه آب ریختن- لازم است، چنانچه بگوئید تعدّد، لازم نیست بلکه «انفصال ۲۰۵]» غساله، شرط

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۱

است، هنوز انفصـال غسـاله تحقّق پیـدا نکرده پس به مجرّد ملاقات آب ظرف «ب» با محل، همان لحظه، مکلّف یقین دارد که «هـذا نجس» زیرا اگر آب ظرف «الف» متنجس بوده تـاکنون مطهر نیامـده و چنـانچه آب ظرف «ب» متنجس بوده الآن تنجس تحقّق پیـدا کرده خلاـصه اینکه در لحظه ملاقـات آب ظرف «ب» بـا موضـع وضـو «یعلم علمـا تفصـیلیّا بنجاسـهٔ هـذا العضو» و هنگـامی که علم تفصیلی به تنجس آن عضو پیدا شد چه مطهری آمده؟ هر قدر هم شما با آب ظرف «ب» تطهیر نمائید، نمی‌دانید که آب ظرف «ب» طـاهر است یا متنجس، اگر طاهر باشـد، مطهر است چنانچه متنجس باشـد، مطهر نیست بنابراین، علم تفصـیلی به نجاست آن عضو و شک در حصول مطهّر داریـد در این صورت، استصـحاب نجاست در آن موضع جریان پیـدا می‌کند و در نتیجه بعد از اتمام وضو به وسیله آب ظرف «ب» به مقتضای استصحاب، تمام مواضع وضو، متنجس است و مطهّری نیامده.

نتیجه: ممکن است بگوئیم «روایت» نـاظر به این مطلب است: برای اینکه مکلّف، گرفتـار نجـاست خبثی ۲۰۶] نشود، فرمان به اهراق آب آن دو اناء مشتبه داده شده.

آری اگر کسی در باب تطهیر متنجس، قائل شد که نه تعدّد، شرط است و نه انفصال غساله در این صورت به مجرّدی که آب مطهر با دست متنجس ۲۰۷] ملاقات نمود، پاک می‌شود و نتیجه قول مذکور، این است که: شـما زمان مشخّصی را نمی‌توانید، معیّن کنید که در آن زمان، علم تفصـیلی به تنجس دست خود داشـته‌اید، نمی‌توانید بگوئید در فلان لحظه یقین دارم دسـتم متنجس بوده چون در هیچ لحظه‌ای علم تفصیلی به تنجس

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۲

الامر الثّالث ۲۰۸]: الظّاهر[۲۰۹] لحوق تعـدّد الاضافات بتعدّد العنوانات و الجهات فی أنّه لو کان تعدّد الجهۀ و العنوان کافیا مع وحدۀ المعنون وجودا فی جواز الاجتماع کان تعدّد

دست ندارید بلکه فقط «علم اجمالی» داریـد که دست شـما در یک زمانی متنجس شـد امّا نمی‌دانید آن موقع، زمان ملاقات با آب ظرف «الف» بوده یا زمان ملاقات با ظرف «ب» که در این صورت، مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند:

«لا مجال لاستصحابها[۲۱۰] [لکونهما کمجهولی التاریخ بل کانت قاعدۀ الطهارۀ محکّمۀ».

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۳

الاضافـات مجـدیا، ضـرورۀ أنّه یوجب أیضـا اختلاـف المضاف بها بحسب المصـلحۀ و المفسـدۀ، و الحسن و القبـح عقلا، و بحسـب الوجوب و الحرمـۀ شـرعا، فیکون مثل «أکرم العلماء و لا تکرم الفساق» من باب الاجتماع «کصلّ و لا تغصب» لا من باب التّعارض الا اذا لم یکن للحکم فی أحـد الخطـابین فی مورد الاجتماع مقتض کما هو الحال أیضا فی تعـدّد العنوانین. فما یتراءی منهم من المعاملۀ مـع مثـل «أکرم العلمـاء و لاـ تکرم الفسّـاق» معاملـۀ تعـارض العموم من وجه انّمـا یکون بنـاء علی الامتنـاع، أو عـدم المقتضـی لاـحد الحکمین فی مورد الاجتماع [۱].

[تنبیه سوم:] الحاق تعدّد اضافات به تعدّد جهات

اشاره

[۱]- ظاهر، این است که تعدّد اضافات در حکم تعدّد عناوین است.

بیان ذلک: گاهی عنوان، متعدّد است مثل اینکه گفتیم: صلات در دار غصبی، دارای دو عنوان است یکی عنوان غصبیّت و دیگری صلاتیّت، وجوب، متوجّه نماز و حرمت، متوجّه عنوان غصب است. ضمنا بیان کردیم که بنا بر جواز اجتماع، هر دو حکم، جاری است و بنا بر امتناع از باب تزاحم، اقوی الملاکین را اخذ می‌کنیم و اگر ملاک اقوا مشخّص نبود، مسأله تعارض، مطرح می‌شود.

گاهی هم اضافه- و نسبت- متعدّد است. مثال: «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق»، در مورد عالم فاسق، اجتماع دو عنوان، مطرح نیست بلکه اجتماع دو اضافه ۲۱۱] و دو نسبت تحقّق دارد[۲۱۲].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۴

مصنّف رحمه اللّه: تعدّد اضافه و نسبت به تعدّد عنوان، ملحق است.

اگر در بحث اجتماع امر و نهی، قائل شویم تعدّد عنوان، باعث جواز اجتماع امر و نهی می‌شود، تعدّد اضافه هم سبب می‌شود اجتماع امر و نهی، جائز شود یعنی: در مورد عالم فاسق می‌گوئیم: اکرام از جهت علم، واجب و از نظر فسق، حرام است و اگر قائل به امتناع شویم و بگوئیم تعدّد عنوان، سبب جواز اجتماع و تعدّد معنون نمی‌شود[۲۱۳] در مورد عالم فاسق هم می‌گوئیم اجتماع امر و نهی، جائز نیست یعنی: یا اکرام، واجب است یا حرام.

سؤال: چرا علما در مثل «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق»، توجّهی به مسأله اجتماع ننموده و نگفته‌اند با تعدّد اضافه، ممکن است اکرام عالم فاسق، هم واجب و هم حرام باشد بلکه معامله تعارض- عموم و خصوص من وجه- با آن نموده‌اند به عبارت دیگر چرا در «صلّ» و «لا تغصب»، مسأله اجتماع امر و نهی ولی در مورد «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق» بحث تعارض، مطرح است- نه تزاحم.

جواب: الف: یا به خاطر این است که علما قائل به امتناع اجتماع هستند و نسبت به مجمع- عالم فاسق- اقوا ملاکا را تشخیص نداده‌اند لذا با آن دو، معامله تعارض نموده‌اند.

ب: یا به خاطر این است که در مورد اجتماع- نسبت به هر دو حکم- مقتضی را احراز ننموده‌اند[۲۱۴] به عبارت دیگر: خارجا متوجّه شده‌اند که نسبت به عالم فاسق فقط یک مقتضی هست یعنی: یا مقتضی اکرام تحقّق دارد یا مقتضی حرمت لذا با آن دو دلیل، معامله متعارضین- عموم و خصوص من وجه- نموده‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۵

فصل: فی أنّ النّهی عن الشّیء هل یقتضی فساده أم لا؟ و لیقدّم أمور: [۱].

الاوّل: أنّه قد عرفت فی المسألة السابقة الفرق بینها و بین هذه المسألة، و أنّه لا دخل للجهة المبحوث عنها فی احداهما بما هو جهة البحث فی الاخری، و أنّ البحث فی هذه المسألة فی دلالة النّهی بوجه یأتی تفصیله علی الفساد، بخلاف تلک المسألة، فانّ البحث فیها فی أن تعدّد الجهة یجدی فی رفع غائلة اجتماع الامر و النّهی فی مورد الاجتماع أم لا [۲].

آیا نهی در شیء[۲۱۵]، مقتضی فساد آن شیء هست یا نه

اشاره

[۱]- آیا اگر نهیی به شیء تعلّق گرفت، مقتضی فساد آن هست یا نه؟ به عبارت دیگر: اگر بیعی- یا عبادتی- متعلّق نهی واقع شد، مثلاـ شارع مقدّس فرمود «لاـ تبع ما لیس عندک» آیا نهی مذکور اقتضا می‌کند که آن معامله- یا عبادت- علاوه بر اینکه محرّم هست، فاسد هم باشد یا نه؟

برای پاسخ به سؤال مذکور باید قبلا اموری را به‌عنوان مقدّمه بیان کرد.

۱- فرق بین بحث فعلی با بحث اجتماع امر و نهی [۲۱۶] چیست؟

[۲]- مسلّما بین دو مسئله، فرق هست. قبلا هم بیان کردیم که: ابتدا باید ملاک و ضابطه تعدّد مسائل در هر علمی مشخّص شود تا ببینیم چه چیز سبب می‌شود که دو مسئله عنوان کنیم و چه سبب می‌شود که نتوان دو مسئله عنوان نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۷۶

قاعده کلّی، این است که اختلاف جهات و حیثیّات بحث، سبب می‌شود که مسائل تعدّد پیدا کند- گرچه موضوع و موردشان متّحد باشد- مثلا گاهی شما جسمی را از جهت نیاز به «حیّز» موضوع بحث، قرار می‌دهید این یک مسئله هست و گاهی همان جسم را از نظر معروضیّت للبیاض و السّواد مورد بحث قرار می‌دهید که این یک مسئله دیگر است پس اگر بنا باشد مسأله‌ای از مسأله دیگر ممتاز شود، امتیاز و تغایرش فقط به اختلاف جهت بحث است.

جهت بحث فعلی با قبلی، مختلف است. بحث فعلی ما این است که آیا تعلّق نهی، ملازم با فساد منهی عنه هست یا نه یعنی: آیا بین نهی و فساد، اقتضا و ملازمه وجود دارد یا نه امّا در مسأله اجتماع امر و نهی، بحث ما این بود که: آیا تمایز دو عنوان مانند صلات و غصب- درعین‌حال که خارجا اتّحاد وجودی دارند- مانعیّتی از اجتماع امر و نهی دارد یا اینکه تمایز عنوانین مذکورین می‌گوید مانعیّتی از اجتماع امر و نهی وجود ندارد.

کأنّ در مورد صلات در خانه غصبی از دو جهت بحث می‌شود:

۱- آیا عنوان صلاتیّت و عنوان غصبیّت می‌تواند امر و نهی را جمع کند یا نه؟

۲- اگر صلات فرضا متعلّق نهی واقع شد آیا تعلّق نهی، مقتضی بطلان و فساد نماز هست یا نه؟

به عبارت دیگر: بحث قبلی در این بود که: آیا تعدّد عنوانین، رافع استحاله هست یا نه، امّا بحث فعلی این است که: آیا مبغوضیّت، ملازم با بطلان هست یا نه لذا می‌گوئیم:

اصلا بین آن دو عنوان و مسئله، ارتباطی نیست [۲۱۷].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۷۷

الثّانیّ: أنّه لاـ یخفی أنّ عدّ هذه المسألهٔ من مباحث الالفاظ انّما هو لاجل أنّه فی الاقوال قول بدلالته علی الفساد فی المعاملات مع انکار الملازمهٔ بینه و بین الحرمهٔ التی هی مفاده فیها، و لا ینافی ذلک [۲۱۸] أنّ الملازمهٔ- علی تقدیر ثبوتها فی العبادهٔ- انّما تکون بینه و بین الحرمهٔ و لو لم تکن مدلولهٔ بالصّیغهٔ، و علی تقدیر عدمها تکون منتفیهٔ بینهما، لامکان أن یکون البحث معه فی دلالهٔ الصیغهٔ بما تعمّ دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلک المسألهٔ التی لا یکاد یکون لدلالهٔ اللفظ بها مساس، فتأمّل جیّدا [۱].

۲- بحث فعلی از مباحث الفاظ هست

[۱]- در مقدّمه چهارم از مقدّمات بحث اجتماع امر و نهی مفصّلا بیان کردیم که آن بحث، یک مسأله عقلی محض است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد.

سؤال: آیا بحث فعلی ۲۱۹] را می‌توان از مباحث لفظی دانست یا نه؟

جواب: آری! علّتش هم این است که در بین اقوال در مسئله، یک قول، این است که:

نهی در «معاملات» مقتضی فساد هست ۲۲۰].

آیا منظور آن قائل، این است که نهی، دالّ بر حرمت و حرمت عقلا ملازم با فساد آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۸

شیء محرّم است؟ خیر! او می‌گوید: حرمت، ملازم با فساد معامله نیست اگر معامله‌ای محرّم و مبغوض مولا شد چرا باطل باشد، معامله، مانند عبادت نیست که اگر مبغوض واقع شد، نتواند «مقرّب» باشد، چنانچه معامله‌ای مبغوض خداوند متعال واقع شد مبغوضیّت معامله، اقتضای فساد ندارد بلکه معامله، محرّم است درعین‌حال امکان دارد که صحیحا واقع شود زیرا در معاملات، قصد قربت، معتبر نیست.

سؤال: شما که حرمت را مقتضی فساد نمی‌دانید پس چرا می‌گوئید اگر نهیی به معامله‌ای تعلّق گرفت و مولا فرمود «لا تبع ما لیس عندک» مع ذلک آن بیع، باطل است؟

جواب: نکته‌اش ۲۲۱] این است که دلیل- لا تبع ما لیس عندک- ظهور در ارشاد به فساد دارد و ما را به بطلان معامله ارشاد می‌کند کأنّ مفاد دلیل، این است که خودتان را در زحمت نیندازید و مال مردم را نفروشید چون این معامله واقع نمی‌شود پس حرمت و مبغوضیّت، دالّ بر فساد نیست بلکه نفس لفظ و نهی، ارشاد به بطلان و فساد معامله دارد.

آیا باتوجّه به قول مذکور می‌توان گفت این مسئله، یک مسأله عقلی محض است؟

خیر! زیرا باید با آن قائل بحث نمود و بررسی کرد که آیا نفس نهی و «لا تبع» ارشاد به فساد دارد یا نه پس مسأله مذکور، لفظیّه هست نه عقلیّه.

اشکال: در باب معاملات، بیان شما را پذیرفتیم امّا در بحث عبادات که مسئله، عقلیّه هست زیرا اگر نهی متعلّق به عبادت، مقتضی فساد باشد از طریق حرمت اقتضا می‌کند یعنی: عبادت، محرّم می‌شود و عبادت محرّم، مبغوض است و چیزی که مبغوض شد، صلاحیّت مقربیّت ندارد پس در باب عبادات، بحث ما به این ترتیب، عقلی هست که: آیا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۷۹

الثّالث: ظاهر لفظ النّهی و ان کان هو النّهی التّحریمیّ، الا أنّ ملاک البحث یعم التّنزیهی، و معه لا وجه لتخصیص العنوان، و اختصاص عموم ملاکه بالعبادات لا یوجب التّخصیص به، کما لا یخفی [۱].

بین «حرمت» و بین «فساد» عبادت، ملازمه هست یا نه ۲۲۲]؟

نتیجه: مسئله، دارای دو شق هست در قسمت معاملات، مربوط به باب الفاظ است امّا در باب عبادات، عقلی می‌باشد.

جواب: ما در باب عبادات هم مسئله را به این بیان، لفظی قرار می‌دهیم: در باب عبادات هم که نزاع در حکم عقل است که آیا عقل بین حرمت و فساد، ملازمه قائل است، نتیجتا بحث در دلالت التزامی هست. اگر ملازمه عقلی ثابت شد، نهی به دلالت التزامی- که یکی از اقسام دلالات لفظیّه هست- دلالت بر فساد می‌کند و چنانچه ملازمه نبود، دلالت التزامیّه هم مطرح نیست پس گرچه ریشه نزاع در باب عبادات بر محور حکم عقل، دور می‌زند امّا نتیجه‌اش را می‌توان به مباحث و عالم الفاظ برگرداند.

جمع‌بندی: هم در باب عبادات و هم در باب معاملات مسأله اقتضای نهی- للفساد- یک مسأله لفظیّه هست به خلاف بحث اجتماع امر و نهی که عقلیّه محضه بود و هیچ ارتباطی به مباحث الفاظ پیدا نمی‌کرد.

۳- ملاک بحث، شامل نهی «تنزیهی» هم می‌شود

اشاره

[۱]- سؤال: اینکه بحث می‌کنید آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن است یا نه،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸۰

مقصود از «نهی» در عنوان بحث چیست؟

جواب: گرچه کلمه «نهی» در نهی تحریمی ظهور دارد لکن نزاع در این مسئله، اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی تنزیهی هم می‌شود.

توضیح ذلک: اینکه بحث می‌کنیم آیا نهی در «عبادت» مقتضی فساد آن هست یا نه، فرقی بین نهی تحریمی و کراهتی نیست زیرا: همان‌طور که حرمت با صحّت و مقرّبیّت منافات دارد، کراهت هم با مقرّبیّت منافات دارد. اگر عملی فی الجملهٔ مبغوض مولا واقع شد، چگونه می‌تواند مقرّب الی المولی باشد. همان‌طور که بین حرمت و فساد ملازمه هست بین کراهت و فساد هم ملازمه هست.

نتیجه: با توجه به نکته مذکور می‌گوئیم: مقصود از کلمه «نهی» در محلّ نزاع، اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی کراهتی هم می‌شود.

سؤال: اینکه ملاک بحث در نهی تنزیهی هم تحقّق دارد آیا هم در عبادات، صادق است و هم در معاملات یا اینکه در خصوص عبادات وجود دارد؟

جواب: مطلب در باب عبادات به همان نحو است که بیان کردیم لکن در باب معاملات، ممکن است کسی بگوید بین حرمت و «فساد» معامله، ملازمه هست امّا بین «کراهت» و فساد معامله، ملازمه نیست. شما هم که در فقه این‌همه معاملات مکروه- مانند کفن‌فروشی- را ملاحظه می‌نمائید، توهّم نمی‌کنید که کراهت، اقتضای فساد معامله را داشته باشد لذا در باب معاملات نمی‌توان دائره بحث را تعمیم داد بلکه در معاملات، نهی تحریمی، محلّ بحث است و در مورد نهی تنزیهی جای توهّم نیست که اقتضای فساد ندارد، همین مقدار که در عبادات، فرقی بین نهی تحریمی و تنزیهی نباشد، باعث می‌شود که ما عنوان محلّ نزاع را تعمیم دهیم و بگوئیم بین نهی تحریمی و تنزیهی فرقی نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸۱

کما لا وجه لتخصیصه بالنّفسیّ، فیعمّ الغیریّ اذا کان أصلیّا.

و أمّا اذا کان تبعیّا، فهو و ان کان خارجا عن محلّ البحث، لما عرفت أنّه فی دلالهٔ النّهی، و التّبعیّ منه من مقولهٔ المعنی، الا أنّه داخل فیما هو ملاکه، فانّ دلالته علی الفساد علی القول به فیما لم یکن للارشاد الیه انّما یکون لدلالته علی الحرمهٔ من غیر دخل لاستحقاق العقوبهٔ علی مخالفته فی ذلک، کما توهمه القمی قدّس سرّه. و یؤید[۲۲۳] ذلک أنه جعل ثمرهٔ النزاع فی أن الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده فساده اذ کان عبادهٔ، فتدبر جیدا [۱].

آیا نهی «غیری» هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟

[۱]- مقدّمه: قبلا بیان کردیم که یکی از تقسیمات واجب، این است که آن را به نفسی و غیری تقسیم نموده‌اند. واجب نفسی، آن است که خودش مطلوبیّت دارد، اتیانش موجب استحقاق مثوبت و یا لااقل ترکش باعث استحقاق عقاب می‌شود. امّا واجب غیری، خودش مطلوبیّت ندارد بلکه برای «غیر» وجوب پیدا کرده و یکی از خصوصیّاتش این است که ترکش موجب استحقاق عقوبت نمی‌شود و چنانچه کسی ذی‌المقدّمه‌ای را با ده مقدّمه ترک کند، چنین نیست که استحقاق یازده عقوبت داشته باشد بلکه فقط در

برابر ترک ذی المقدّمه، مستحقّ یک عقوبت است.

تقسیم مذکور در باب «نهی» هم صادق است یعنی نهی بر دو قسم- نفسی و غیری- است که در ارتکاب و مخالفت با نهی نفسی، استحقاق عقاب هست امّا مخالفت با نهی غیری موجب استحقاق عقوبت نمی‌شود.

سؤال: در عنوان محلّ نزاع- النّهی عن الشّیء هل یقتضی فساده ام لا- اگر نهی، غیری باشد داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸۲

جواب: محقّق قمی رحمه اللّه توهّم نموده‌اند که: نزاع، اختصاص به نهی نفسی دارد لکن باید گفت در محلّ نزاع، فرقی بین نهی غیری و نفسی نیست و مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت، ارتباطی به ما نحن فیه ندارد. آنچه به محلّ بحث، مربوط می‌شود این است که: آیا حرمت، ملازم با فساد هست یا نه خواه آن حرمت، نفسی باشد یا غیری.

شاهد: در بحث «ضد» ثمره‌ای برای آن مسئله ذکر کرده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم: آیا امر به «ازاله» مقتضی نهی از «صلات» هست یا نه؟ اگر مقتضی باشد، صلات، عبادتی است که منهی عنه واقع شده و عبادت منهی عنه، باطل است پس ثمره قول به «اقتضا» بطلان صلات است- البتّه در صورت ترک ازاله.

سؤال: اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست، آن نهی متعلّق به صلات، نفسی هست یا غیری؟

جواب: نهی مذکور، غیری هست زیرا در بحث ضد بیان کردیم که: قائلین به «اقتضا» غالبا بر مسأله مقدّمیّت، تکیه کرده و گفته‌اند: ترک صلات، مقدّمه ازاله هست، ازاله که واجب شد ترک صلات هم مقدّمه ازاله و دارای وجوب می‌شود و وجوب آن، مقدّمی- غیری- می‌باشد، اگر ترک صلات، وجوب غیری پیدا کرد، فعل صلات، حرام می‌شود و حرمتش هم از سنخ همان وجوب [۲۲۴] هست. اگر ترک شیء وجوب غیری پیدا کرد، فعلش هم حرمت غیری دارد پس نهی متعلّق به فعل صلات [۲۲۵]، غیری هست و مع ذلک گفته‌اند آن نهی غیری، اقتضای فساد نماز را دارد پس چرا محقّق قمی رحمه اللّه نزاع را اختصاص به نهی نفسی داده‌اند بلکه باید گفت: نهی، اعم از نفسی و غیری هست و قائلین به اقتضای فساد در هر دو، حکم به ملازمه بین حرمت و فساد می‌نمایند پس نتیجتا بین نهی نفسی و

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸۳

غیری هم در محلّ بحث، فرقی نیست.

آیا نهی «تبعی» هم داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

مقدّمه: قبلا واجب را به «اصلی» و «تبعی» تقسیم کردیم و اختلافی هم بین مشهور و مصنّف در معنای اصلی و تبعی بود یعنی: مشهور، اصالت و تبعیّت را مربوط به مقام اثبات می‌دانستند امّا مصنّف، مربوط به مقام ثبوت می‌دانست. تفصیل مذکور- تقسیم واجب به اصلی و تبعی- در باب نهی هم جریان دارد یعنی: «النّهی امّا ان یکون اصلیّا و اما ان یکون تبعیّا».

مهم‌ترین اقسام نهی، همان نهی اصلی هست که مسلّما داخل بحث فعلی می‌باشد لکن در نهی تبعی اشکالی هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

توضیح ذلک: نهی تبعی، دارای لفظ نیست بلکه با دلالاتی شبیه دلالت ایما و اشاره از لفظ استفاده می‌شود بدون اینکه لفظی دلالت برآن داشته باشد.

طبق آن نظری که مشهور در باب اصالت و تبعیّت داشتند، آیا نهی تبعی هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه: خیر! زیرا عنوان بحث، این است: («النّهی» عن الشّیء هل یقتضی فساده ام لا» و کلمه نهی، ظاهرش این است که لفظی داشته باشیم و آن لفظ بر نهی دلالت نماید درحالی‌که در باب نهی تبعی، لفظی نداریم که دلالت بر نهی کند بلکه از کلام

استفاده می‌شود بدون اینکه مدلول مطابقی آن باشد لذا عنوان محلّ بحث، شامل نهی تبعی نمی‌شود امّا از نظر ملاک بحث- ملازمه بین حرمت و فساد- فرقی بین آن دو نیست همان‌طور که در نهی اصلی، حرمت تحقّق دارد و بین حرمت و فساد مثلا ملازمه هست در نهی تبعی هم به همان کیفیّت است.

نتیجه: نفس عنوان بحث، شامل نهی تبعی نمی‌شود لکن ملاک نهی، شامل آن هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸۴

الرّابع: ما یتعلّق به النّهی امّیا أن یکون عبادهٔ أو غیرها، و المراد بالعبادهٔ هاهنا ما یکون بنفسه و بعنوانه عبادهٔ له تعالی موجبا بذاته للتّقرّب من حضرته لو لا حرمته، کالسّجود و الخضوع و الخشوع له و تسبیحه و تقدیسه، أو ما لو تعلّق الامر به کان أمره أمرا عبادیّا لا یکاد یسقط الا اذا أتی به بنحو قربیّ کسائر أمثاله نحو صوم العیدین، و الصّلاهٔ فی أیّام العادهٔ [۱].

۴- معنای عبادت

[۱]- شی‌ء که متعلّق نهی می‌باشد، گاهی عبادت است و گاهی غیر عبادت.

سؤال: عبادتی که حدّ اقل، امر استحبابی یا بالاتر، امر وجوبی به آن متعلّق شده و مأمور به هست، چگونه می‌تواند منهی عنه واقع شود تا بحث کنیم آیا نهیش مقتضی فساد هست یا نه؟

جواب: ابتدا عبادت را برای شما معنا می‌کنیم آنگاه ببینید، می‌تواند متعلّق نهی واقع شود یا نه.

چندین تعریف برای «عبادت» ذکر شده که تمام آن‌ها دچار اشکال و نقض و ابرام گشته امّا مصنف رحمه اللّه فرموده‌اند مقصود از عبادت متعلّق نهی- در محلّ بحث- یکی از این دو مطلب است:

الف: منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتا»[۲۲۶] جنبه عبادیت دارد و نیاز به امر ندارد[۲۲۷]، مانند خضوع، خشوع و سجده در پیشگاه حضرت حق که ذاتا عبادت است و نیاز به تعبّد ندارد تا عنوان عبادت برای آن‌ها تحقق پیدا کند، بنا بر تعریف مذکور، چنانچه شی‌ء که ذاتا عبادت است، متعلّق نهی قرار گرفت، می‌توان بحث کرد آیا نهی مذکور، مقتضی فساد هست یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۸۵

لا ما أمر به لاجل التّعبّد به و لا ما یتوقّف صحّته علی النّیّهٔ. و لا ما لا یعلم انحصار المصلحهٔ فیه فی شی‌ء، کما عرف بکل منها العبادهٔ، ضرورهٔ أنّها بواحد منها لا یکاد یمکن أن یتعلّق بها النّهی. مع ما أورد علیها بالانتقاض طردا أو عکسا، أو بغیره، کما یظهر من مراجعهٔ المطوّلات. و ان کان الاشکال بذلک فیها فی غیر محلّه، لاجل کون مثلها من التّعریفات لیس بحدّ و لا برسم، بل من قبیل شرح الاسم کما نبهنا علیه غیر مرّهٔ، فلا وجه لاطالهٔ الکلام بالنّقض و الابرام فی تعریف العبادهٔ، و لا فی تعریف غیرها کما هو العادهٔ [۱].

ب: عبادت، آن است که: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیّا لا یکاد یسقط الا اذا اتی به بنحو قربی». مقصود، این است که اگر به جای نهی، امر به آن متعلّق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمّه مکلّف، ساقط نمی‌شد مگر با قصد قربت، مانند صوم روز عید فطر که می‌گوئیم: عبادتی است که محرّم و عبادیّتش به این معنا است که:

صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایّام ماه رمضان، مأمور به می‌شد، این صوم هم مانند سائر مصادیق صوم، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی‌شد پس مقصود از تعلّق نهی به عبادت، این نیست که اکنون یک عبادت فعلی مأمور به به امر استحبابی یا وجوبی داریم که نهی هم به آن تعلّق گرفته اگر چنین باشد کأنّ صددرجه از اجتماع امر و نهی، بالاتر و اصلا این مسئله، ممتنع است.

خلاصه: یا باید بگوئیم: مقصود از عبادت، عبادت ذاتی هست یا اینکه منظور، این است: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیا ...».

[۱]- امّا آن معانی که دیگران برای عبادت ذکر کرده‌اند:

الف: «العبادة ما امر به لاجل التّعبّد به»، عبادت، آن است که امر به آن متعلّق شده و امر متعلّق به آن‌هم به منظور تعبّد است.

دو اشکال بر تعریف مذکور وارد است:

۱- آن تعریف، «دوری» هست زیرا در آن کلمه «تعبّد» به کار رفته و تعبّد هم به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۸۶

معنای عبادت است. آیا درحالی‌که ما در صدد هستیم ماهیّت عبادت را از طریق آن تعریف مشخّص کنیم، می‌توان در معنای عبادت، کلمه تعبّد و عبادت را استعمال نمود؟

۲- ظاهر جمله «ما امر به» این است که امر فعلی به آن متعلّق شده، آیا شیء که امر فعلی به آن تعلّق گرفته به نفس همان مأمور به می‌تواند نهی متعلّق شود و ما هم بحث کنیم که آیا نهیش مقتضی فساد هست یا نه؟

ب: «العبادة ما یتوقّف صحّته علی النّیّة»، عبادت، آن است که صحّتش متوقّف بر نیّت است و مقصود از نیّت هم قصد قربت نیست بلکه منظور، همان نیّت عنوان عبادت و عمل هست مثلا هنگامی که نماز می‌خوانید، باید نفس عنوان صلات را قصد کنید چون نماز از عناوین «قصدیّه» هست و بدون قصد عنوان، تحقّق پیدا نمی‌کند.

دو اشکال بر تعریف مذکور، وارد است:

۱- در غیر از عبادات هم عناوینی داریم که صحّتشان متوقّف بر نیّت است مثلا عنوان «تعظیم» اگر واجب شد، یک واجب توصّلی هست نه تعبّدی امّا درعین‌حال، عنوان مذکور، بدون قصد، حاصل نمی‌شود یعنی: تا انسان، عملی را به قصد تعظیم مقرون نکند، عنوان تعظیم، محقّق نمی‌شود پس چرا شما آن را به عبادت منحصر کرده و می‌گوئید:

«العبادة ما یتوقّف صحّته علی النّیّة»

۲- شما می‌خواهید عبادت را عبادت فعلی محسوب کنید یعنی آن چیزی که امر فعلی به آن تعلّق گرفته، اگر به شیء امر فعلی تعلّق گرفت، معقول هست که نهی به آن متعلّق شود و ما بحث کنیم که آیا نهیش مقتضی فساد هست یا نه؟

ج: «العبادة ما لا یعلم انحصار المصلحة فیها فی شیء ...» عبادت، آن است که نمی‌توان مصلحتش را در یک امر خاصّی منحصر نمود، فرضا اگر از ما سؤال کنند مصلحت صلات چیست، امکان دارد مصالحی را برای آن برشمریم امّا نمی‌توان گفت مصلحت نماز، منحصر به همان‌هائی است که ما ذکر کردیم.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۸۷

به خلاف «واجبات توصّلی» که وقتی شارع مقدّس می‌فرماید دین خود را ادا کنید مصلحتش معلوم و این است که باید مال مردم به صاحبش رد شود و مصلحت مخفی دیگری در آن تصوّر نمی‌شود پس عبادت، آن است که نمی‌توان دائره مصلحت آن را منحصر کرد.

دو اشکال بر تعریف مذکور، وارد است:

۱- به حسب ظاهر، چنین نیست که مصلحت هر واجب توصّلی مشخّص و معلوم باشد[۲۲۸]، آری مصلحت ادای دین برای ما مشخّص است.

در باب «عبادات» هم نمی‌توان به‌طور کلّی گفت دائره مصلحت، غیر محدود است ممکن است در بین عبادات به مسائلی برخورد نمائیم که دائره مصلحتش محدود باشد[۲۲۹].

۲- ظاهر کلام شما، این است که: همان شیء ذات مصلحت، متعلّق نهی قرار گرفته، آیا شیء که دارای مصلحت هست، می‌تواند

متعلّق نهی واقع شود؟

آیا نماز در ایّام عادت، دارای مصلحت هست و متعلّق نهی هم واقع شده؟

شیء که دارای مصلحت هست، نمی‌تواند متعلّق نهی واقع شود.

تذکّر: تعاریف مذکور، جنبه «حد» و «رسم» ندارد بلکه دارای عنوان «شرح الاسم» می‌باشد، مثل اینکه از ما سؤال کنند «سعدانه» چیست در جواب بگوئیم به‌معنای جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقّت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست امّا درعین‌حال باید متذکّر شد که تعاریف سه‌گانه مذکور، کارساز نیست و تعریف صحیح، همان بود که برای شما بیان کردیم- همان دو تعریفی که ابتدای بحث ذکر شد.

إیضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۸۸

الخامس: أنّه لا- يدخل فى عنوان النّزاع الا ما كان قابلا للاتّصاف بالصّحّة و الفساد بأن يكون تارة تامّا يترتّب عليه ما يترقّب عنه من الاثر، و أخرى لا كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر فى ترتّبه، أمّا ما لا أثر له شرعا، أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفكّ عنه، كبعض أسباب الضّمان، فلا يدخل فى عنوان النّزاع، لعدم طروء الفساد عليه كى ينازع فى أنّ النّهى عنه يقتضيه أولا، فالمراد بالشّىء فى العنوان هو العبادة بالمعنى الذى تقدّم و المعاملة بالمعنى الاعمّ ممّا يتّصف بالصحّة و الفساد عقدا كان أو ايقاعا أو غيرهما، فافهم ۲۳۰] [۱].

۵- مقصود از «شیء» در عنوان بحث چیست؟

[۱]- عنوان بحث، این بود که: «النّهی عن الشّیء هل یقتضی فساده ام لا»، شیء که در عنوان محلّ نزاع ذکر شده، تمام اموری را که بتواند متعلّق نهی واقع شود، شامل می‌شود لکن به قرینه ذیل جمله مذکور که می‌گوئیم (هل یقتضی «فساده» ام لا) کلمه فساد، دائره شیء را محدود می‌کند و مقصود از آن، هر چیزی نیست که بتواند متعلّق نهی واقع شود بلکه اختصاص دارد به آن اشیائی که بتواند صحیحا و گاهی فاسدا واقع شود[۲۳۱] یعنی گاهی اثر برآن ترتّب پیدا کند[۲۳۲] و گاهی اثر برآن مترتّب نشود[۲۳۳] امّا آنچه که اثر شرعی ندارد[۲۳۴] یا اگر دارای اثر هم هست، اثرش مانند لازم ماهیّت است ۲۳۵]- یعنی در هر

إیضاح الكفاية، ج۳، ص: ۱۸۹

السّادس: أنّ الصّحّة و الفساد وصفان اضافيّان يختلفان بحسب الآثار و الانظار، فربما يكون شىء واحد صحيحا بحسب أثر أو نظر، و فاسدا بحسب آخر، و من هنا صحّ أن يقال: انّ الصّحّة فى العبادة و المعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد و هو التّماميّة، و انّما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التى بالقياس عليها تتّصف بالتّماميّة و عدمها. و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلّم فى صحّة العبادة انّما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهمّ لكلّ منهما من الاثر بعد الاتّفاق ظاهرا على أنّها بمعنى التّماميّة كما هى معناها لغة و عرفا، فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الاعادة، أو عدم الوجوب فسّر صحّة العبادة بسقوطهما، و كان غرض المتكلّم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة فسّرها بما يوافق الامر تارة، و بما يوافق الشّريعة أخرى [۱].

موردی معروض تحقّق پیدا کند، آن اثر هم مترتّب می‌شود- داخل بحث فعلی نیست زیرا هیچ‌گاه فساد بر آنها عارض نمی‌شود[۲۳۶] تا بحث کنیم که آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن هست یا نه.

نتیجه: مقصود از «شیء» در عنوان بحث، چیزهائی است که متّصف به صحّت و فساد می‌شوند خواه عبادت ۲۳۷] باشد یا معامله.

تذکّر: منظور از معامله، معامله اصطلاحی نیست بلکه مقصود از معامله در مقابل عبادت، هر چیزی است که عبادت نباشد و اتّصاف به صحّت و فساد پیدا کند خواه از عقود باشد یا ایقاعات یا غیر از آن دو[۲۳۸].

۶- معنای «صحّت» و «فساد»

اشاره

[۱]- «صحّت» از نظر لغت و عرف به‌معنای «تمامیّت» هست یعنی: اگر در شیء

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۰

خلل و نقصی نباشد، می‌گوئیم: «هذا صحیح» و چنانچه در آن نقص باشد، چنین تعبیر می‌کنیم: «هذا فاسد».

اینک متذکّر دو مطلب می‌شویم:

۱- صحّت و فساد، دو امر اضافی و اعتباری هست، ممکن است شیء از یک جهت و به خاطر یک اثر، اتّصاف به صحّت داشته باشد امّا از جهت و اثر دیگر، اتّصاف به صحّت پیدا نکند.

در بحث «صحیح و اعم» هم گفتیم که آیا به نماز چهار رکعتی که دارای تمام شرائط باشد، عنوان «صحیح» داده می‌شود یا عنوان «باطل»؟

نمی‌توان گفت صلات مذکور، دارای صحّت مطلق است زیرا صحّت به حسب حالات مکلّف- در سفر، حضر، اختیار و اضطرار- مختلف می‌شود و حال آنکه معنای «صحیح» و «صحّت» یکی هست و اختلاف افراد، باعث اختلاف معنا نمی‌شود مثلا نماز صحیح برای مسافر، دو رکعت و برای شخص حاضر، چهار رکعت است و عکس آن باطل است و همچنین نماز در حال اضطرار و بیماری جالسا خوانده می‌شود ولی در حال اختیار قائما باید خوانده شود و حال آنکه تمام آن‌ها در مواضع خود، صحیح هستند لذا معلوم می‌شود که معنای صحّت، عبارت از «تمامیّت» و تمامیّت در مورد فردی، دو رکعت و در حقّ شخص دیگر چهار رکعت است و ...

نتیجه: صحّت و فساد، مانند سواد و بیاض نیست. سواد و بیاض، دو وصف حقیقی و دو عرض متضاد هستند اگر شیء متّصف به بیاض شد، امکان ندارد اتّصاف به سواد هم پیدا کند به خلاف صحّت و فساد که دو امر اعتباری می‌باشند و ممکن است هر دو در یک مورد جمع شوند امّا به حسب حالات، آثار و انظار، مختلف باشند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۱

تذکّر: باتوجّه به نکته مذکور[۲۳۹] می‌گوئیم: گرچه صحّت را در «عبادات» به سقوط قضا و اعاده و در «معاملات» به ترتّب اثر مقصود تفسیر کرده‌اند امّا در حقیقت، اختلافی ندارد و معنای صحّت در آن دو هم «تمامیّت» هست یعنی: به خاطر آثار و انظار، تعابیر مختلف نسبت به آن‌ها شده.

۲- علما- در فنون مختلف- هرکدام صحّت را به معنائی تفسیر کرده‌اند که به حسب ظاهر، آن معانی با یکدیگر متغایر است.

الف: در فقه- در باب معاملات- صحّت را به ترتّب اثر مقصود تفسیر کرده مثلا گفته‌اند نکاح صحیح، آن است که اثر مترقب- زوجیّت- برآن مترتّب شود امّا همان فقیه در باب «عبادات» فرموده: عمل صحیح، آن است که به دنبالش اعاده و قضا نباشد به عبارت دیگر، نماز صحیح، آن است که مسقط قضا و اعاده باشد پس صحّت به‌معنای «اسقاط القضاء»[۲۴۰] هست.

ب: علمای علم کلام، صحّت را به «موافقة الشّریعة»[۲۴۱] معنا کرده‌اند.

ج: اطبّا «صحّت» را به اعتدال مزاج تفسیر نموده‌اند.

سؤال: آیا تعاریف مختلفی که در علوم مختلف از صحّت شده، باعث می‌شود که واقعا «صحّت» دارای معانی متعدّدی باشد و اصلا چرا تفاسیر گوناگونی برای آن ذکر شده؟

جواب: صحّت به‌معنای «تمامیّت» است و معنای مذکور در تمام علوم، ساری و جاری هست منتها اثرش به حسب انظار، مختلف می‌باشد.

بیان ذلک: در باب «معاملات» صحّت به‌معنای تمامیّت است و مقصود فقیه در آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۲

و حیث ۲۴۲] انّ الامر فی الشّریعة یکون علی أقسام من الواقعیّ الاوّلیّ و الثّانویّ و الظّاهریّ، و الانظار تختلف فی أنّ الاخیرین یفیدان الاجزاء، أو لا یفیدان کان الاتیان بعبادة موافقة لامر و مخالفة لآخر، أو مسقطا للقضاء و الاعادة بنظر، و غیر

باب، این است که در بیع، ملکیّت و در نکاح، زوجیّت حاصل شود لذا مستقیما صحّت را به ترتّب اثر مقصود معنا کرده‌اند.

در باب «عبادات» هم مقصود از نماز صحیح، همان صلات تام هست امّا منظور فقیه از تمامیّت، عدم وجوب قضا و اعاده است لذا مستقیما صحّت را به سقوط قضا و اعاده تفسیر نموده‌اند.

در علم کلام چون نظر متکلّمین به استحقاق ثواب و رهائی از عقاب است لذا صحّت را به «موافقة الشریعة» یا «موافقة الامر» معنا کرده‌اند.

جمع‌بندی: معنای صحّت، عرفا و لغتا در تمام علوم، همان «تمامیّت» است و اختلافی بین آن‌ها نیست.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۳

مسقط لهما بنظر آخر، فالعبادة الموافقة للامر الظّاهریّ تکون صحیحة عند المتکلّم و الفقیه بناء علی أنّ الامر فی تفسیر الصّحّة بموافقة الامر یعمّ الظّاهریّ مع اقتضائه للاجزاء، و عدم اتّصافها بها عند الفقیه بموافقته بناء علی عدم الاجزاء، و کونه مراعی بموافقة الامر الواقعیّ [و] عند المتکلّم بناء علی کون الامر فی تفسیرها خصوص الواقعیّ [۱].

---

[۱]- متکلّمین، صحّت را به «موافقة الامر» تفسیر کرده‌اند لذا لازم است توضیحی راجع به «امر» و «موافقة الامر» داده شود.

توضیح ذلک: در شریعت، سه ۲۴۳] نوع امر داریم: ۱- امر واقعی اوّلی، مانند صلات مع الوضوء- اقیموا الصّلاة. ۲- امر واقعی ثانوی ۲۴۴]، مانند صلات مع التیمم که از آن به امر اضطراری هم تعبیر می‌شود. ۳- امر ظاهری، مانند صلات با استصحاب طهارت یا قیام بیّنه بر طهارت.

موافقت با امر واقعی اوّلی، عند الجمیع مجزی، موافق شریعت و مسقط قضا هست امّا این مسئله، محلّ خلاف است که: آیا موافقت با امر واقعی ثانوی و امر ظاهری ۲۴۵]، مجزی، موافق شریعت و مسقط قضا هست یا نه؟

پس انظار علما- متکلّمین و فقها- در این باب، مختلف است یعنی:

الف: ممکن است نمازی که موافق استصحاب و مخالف امر واقعی هست در نزد همه صحیح باشد و این در صورتی است که: «فقها» امر ظاهری را مفید اجزا بدانند و «متکلّمین» هم، امر ظاهری را در حصول امتثال و موافقت امر کافی بدانند پس آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۴

تنبیه ۲۴۶]: و هو أنّه لا شبهة فی أنّ الصّحّة و الفساد عند المتکلّم وصفان اعتباریّان ینتزعان من مطابقة المأتیّ به مع المأمور به و عدمها [۱].

صلات، هم موافق امر و شریعت است و هم مسقط قضا و اعاده می‌باشد.

ب: ممکن است به این نحو در مسئله، اختلاف باشد که: «فقها» امر ظاهری را مجزی و مسقط قضا و اعاده بدانند امّا «متکلّمین» در موافقت شریعت به امر ظاهری- و ثانوی- اکتفا نکنند پس صلات مذکور از نظر فقها صحیح و در نظر متکلّمین، غیر صحیح است.

ج: اگر «فقها» امر ظاهری- و ثانوی- را مجزی و مسقط قضا و اعاده ندانند و «متکلّمین» هم بگوئید در موافقت شریعت نمی‌توان به

امر ظاهری- و ثانوی- اکتفا نمود در این صورت هم صلات مذکور، عند الجمیع فاسد و غیر صحیح است پس مشخّص شد که معنای صحّت، «تمامیّت» است امّا اثر صحّت به حسب موارد و انظار مختلف است و ...

صحّت و فساد از احکام شرعیّه هست یا عقلیّه یا اعتباریّه؟

[۱]- به یک اعتبار، حکم را به «تکلیفی» و «وضعی» تقسیم کرده‌اند. احکام تکلیفی، همان احکام پنج‌گانه معروف هست. از جمله مواردی که به‌عنوان مثال برای

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۵

احکام وضعیّه شمرده شده «صحّت» و «فساد» است.

بحث ما در تنبیه مذکور، این است که: صحّت و فساد را که از احکام وضعیّه محسوب کرده‌اند، آیا از مجعولات شرعیّه هست یا از مستقلّات عقلیّه یا اینکه به حسب موارد، مختلف است یعنی: در بعضی از موارد، مجعول شرعی و در بعضی از موارد، جزء مستقلّات عقلیّه هست.

امّا صحّت، نزد متکلّم: معنای صحّت در نظر متکلّم «موافقة الامر» یا «موافقة الشریعة» است ۲۴۷].

سؤال: صحّت به‌معنای مذکور، یکی از احکام وضعیّه و مجعولات شرعیه هست؟

جواب: صحّت به‌معنای «موافقة الامر[۲۴۸]» تقریبا دارای یک ریشه تکوینی هست- مطابقت یا عدم مطابقت عمل خارجی مکلّف با مأمور به شرعی، ارتباطی به شارع مقدّس ندارد- منتها از آن مسأله تکوینی، «موافقة الامر» انتزاع می‌شود و اینکه مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند: «صحّت» نزد متکلّم، یک وصف انتزاعی هست و نفرموده‌اند که منتزع منه آن، یک واقعیّت هست، مقصودشان این است که منتزع منه و ریشه آن یک امر تکوینی واقعی غیر مجعول است و از آن مسأله تکوینی، «موافقة الامر» انتزاع می‌شود[۲۴۹] یعنی اگر موافقة الشّریعة تحقّق پیدا کرد، استحقاق مثوبت و عدم استحقاق

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۶

و اما الصّحّة بمعنی سقوط القضاء و الاعادة عند الفقیه، فهی من لوازم الاتیان بالمأمور به بالامر الواقعیّ الاولیّ عقلا، حیث لا یکاد یعقل ثبوت الاعادة أو القضاء معه جزما[۲۵۰] فالصّحّة بهذا المعنی فیه و ان کان لیس بحکم وضعیّ مجعول بنفسه أو بتبع تکلیف، الا أنّه لیس بأمر اعتباریّ ینتزع، کما توهّم ۲۵۱] بل مما یستقلّ به العقل، کما یستقلّ باستحقاق المثوبة[۲۵۲] [به [۱].

عقوبت که منظور متکلّم است، تحقّق پیدا می‌کند.

[۱]- امّا صحّت عند الفقیه: سؤال: آیا صحّت و بطلان در علم فقه از احکام وضعیّه مجعوله می‌باشد یا اینکه به حسب موارد، مختلف است؟

قبل از پاسخ به سؤال، لازم است متذکّر نکاتی شویم: همان‌طور که در امر ششم بیان کردیم، فقیه، صحّت در «عبادت» را به یک نحو تفسیر نموده و صحّت در «معامله» را به نحو دیگر امّا برگشت هر دو معنا به همان «تمامیّت» است که شرحش گذشت.

معنای صحّت در عبادت از نظر فقیه «سقوط قضا و اعاده» هست ۲۵۳] یعنی: عبادت صحیح، آن است که «لا یجب الاعادة و القضاء عقیبها».

پاسخ سؤال: صحّت در عبادت مأمور به به امر واقعی اوّلی ۲۵۴]- مانند صلات مع الوضوء که تکلیف شخص مختار است- از احکام وضعیّه مجعوله نیست زیرا اگر مکلّف

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۱۹۷

فرضـا نمـاز ظهرش را بـا وضو و تمام شـرائط و اجزا اتیان نمود، صـحّت صـلات مـذکور- عـدم لزوم اعاده و قضا- ارتباطی به شارع مقدّس ندارد بلکه عقل «مستقلّا»[۲۵۵] حکم می‌کند که شارع از شـما نماز مع الوضوء خواسته، شما هم آن را اتیان نمودید پس آن صلات، مطابق با دستور شارع است. لذا نباید او به دنبالش سقوط اعاده ۲۵۶] و قضا را جعل نماید.

البتّه در بـاب اجزا- اتیـان مـأمور به به امر واقعی اوّلی- گفتیم بحث مـذکور، عقلی هست و ارتبـاطی به شارع نـدارد بلکه عقل حکم می‌کند کسی که وظیفه‌اش را کاملا انجام داده، اعاده و قضا بر او لازم نیست و عملش مجزی می‌باشد[۲۵۷] پس صحّت اتیان مأمور به به امر واقعی اوّلی، یکی از احکام مجعول شرعی نیست.

همان‌طور که قبلا[۲۵۸] بیان کردیم در احکام وضـعیّه، اختلاف‌نظر است که آیا شارع مقـدّس مسـتقیما آن‌ها را جعل نموده یا اینکه احکام وضعیّه به تبع احکام تکلیفیّه جعل شده ۲۵۹] که ما هر دو مطلب را نفی نموده و می‌گوئیم اصلا در محلّ بحث، حکم وضعی وجود نـدارد تـا اینکه جعـل «تبعی» یا «مسـتقل» به آن متعلّق شود کما اینکه امر اعتباری هم نیست بلکه یک واقعیّتی مطرح است که جزء مسـتقلّات عقلیّه است یعنی: «اذا تحقّق المأمور به بالامر الواقعیّ الاوّلی یکون صـحیحا ای یکون الاعادهٔ و القضاء ساقطا» بنابراین صحّت در عبادت در فرض مسئله از مستقلات عقلیّه است نه از احکام وضعیّه.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۹۸

و فی غیره، فالسّـقوط ربمـا یکون مجعولا و کان الحکم به تخفیفا و منّهٔ علی العباد مع ثبوت المقتضـی لثبوتهما کما عرفت فی مسألهٔ الاـجزاء کما ربما یحکم بثبوتهما[۲۶۰]، فیکون الصّـحّهٔ و الفساـد فیه حکمین مجعولین لا وصـفین انتزاعیین. نعم الصّـحّهٔ و الفساد فی الموارد الخاصّهٔ لا یکاد یکونان مجعولین، بل انّما هی تتّصف بهما بمجرّد الانطباق علی ما هو المأمور به، هذا فی العبادات [۱].

---

[۱]- سؤال: آیا صـحّت ۲۶۱] در مورد مـأمور به به امر ثـانوی- ماننـد صـلات مع التّیمم- یا مأمور به به امر ظاهری- ماننـد صـلات با استصحاب طهارت لباس یا استصحاب وضو- از احکام مجعوله شرعیّه هست یا نه؟

مثلا مکلّفی نمازش را با تیمم خواند، فرضا قبل از اینکه وقت نماز بگذرد، واجد الماء شد یا بعد از وقت، دسترسـی به آب پیدا کرد در این صورت آیا اعاده و قضا، ساقط است یا نه؟

جواب: پاسخ آن را باید از شارع سؤال کرد[۲۶۲] که آیـا نمـاز با تیمّم، بعـد از تمکّن از آب به نظر شـما کافی هست یا نه؟ ممکن است شارع به خاطر تسـهیل و امتنان بر مردم، حکم به صـحّت آن نماز نماید و ممکن است، جهات دیگر را منظور و حکم به بطلان صلات نماید.

نـتیجه: صـحّت در عبـادت را به‌طـور کلّی و مطلق نمی‌تـوان دربـاره‌اش حکم کرد. صـحّت در مـورد مـأمور به به امر واقعی اوّلی از مسـتقلات عقلیّه است و در مورد مـأمور به به امر ثـانوی و مأمور به به امر ظاهری از مجعولات شـرعی است ۲۶۳] یعنی: ممکن است شارع، حکم به صحّت و امکان دارد حکم به فساد نماید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۱۹۹

تـذکّر: بحث مفصّـلی در باب «اجزاء» داشتیم که اینک به قسـمتی از آن مختصـرا اشاره می‌کنیم: آنجا یک بحث ثبوتی و یک بحث اثباتی داشتیم که بحث ثبوتیش این بود: آیا نماز مع التیمم، دارای صددرجه مصـلحت هست یا نه؟ اگر مانند نماز مع الوضوء، دارای صددرجه مصلحت باشد که قطعا مجزی هست و موردی برای قضا و اعاده باقی نمی‌ماند.

یـا اگر نمـاز مـع الـتیمم مصـلحتش کمـتر است لکن تفـاوتش لاـزم الرّعـایه نیست مثـل این که نود درجه مصـلحت دارد و ده درجه دیگرش لزوم استیفـا نـدارد در فرض مـذکور چرا می‌گوئیـد شـارع تخفیفـا و منّتـا علی العبـاد حکم کرده که نمـاز مع الـتّیمم مجزی هست؟

جواب: البتّه مصنّف رحمه اللّه پاسخ اشکال را با یک کلمه بیان کرده‌اند لکن توضیحش این است که: ممکن است از نظر مقام «ثبوت» اعاده و قضا بر مکلّف لازم باشد مثل این که نماز مع التیمم فرضا چهل درجه مصلحت دارد و شصت درجه مصلحت آن باقی مانده که طبق قاعده باید نماز، اعاده یا قضا شود امّا شارع مقدّس به خاطر تخفیف و منّت بر بندگان می‌گوید شما را در مضیقه قرار نمی‌دهیم و همان نماز که چهل درجه مصلحت دارد، مجزی می‌باشد و نیازی به اعاده و قضا نیست پس در این صورت است که می‌گوئیم حکم به سقوط اعاده و قضا مجعول شرعی است و عنوان تخفیف و منّت بر بندگان را دارد.

یادآوری: شارع مقدّس، نسبت به موارد جزئی جعل حکم نمی‌کند. فرضا زید نمازش را با تیمم خوانده و سپس واجد الماء شده، اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا نماز او با تیمم، صحیح است یا فاسد، این مسئله به شارع، مربوط نیست بلکه او نسبت به موضوع کلّی، جعل حکم می‌کند و مثلا می‌گوید صلات با تیمم بعد از تمکّن از آب، صحیح است امّا صحّت نماز زید که با تیمّم واقع شده، مربوط به شارع نیست بلکه مربوط به عقل است.

اگر از دید عقل، نماز با تیمّم، مصداق همان صلات کلّی بود که شارع، حکم به صحّت آن نموده او هم می‌گوید صلات مذکور، منطبق برآن کلّی و صحیح است و چنانچه مصداق

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۰۰

و اما الصّحّة فی المعاملات، فهی تکون مجعولة، حیث کان ترتّب الاثر علی معاملة انّما هو بجعل الشّارع، و ترتیبه علیها و لو امضاء، ضرورة أنّه لو لا جعله لما کان یترتّب علیه، لاصالة الفساد[۲۶۴]. نعم صحّة کلّ معاملة[۲۶۵] شخصیّة و فسادها لیس الا لاجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه، کما هو الحال فی التّکلیفیّة من الاحکام، ضرورة أنّ اتّصاف المأتیّ به بالوجوب أو الحرمة أو غیرهما لیس الا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام [۱].

آن کلّی نبود می‌گوید باطل است.

نتیجه: اگر صحّت و بطلان را نسبت به موضوعات کلّی- مانند صلات مع التیمم- در نظر بگیریم، مربوط به شارع است و چنانچه بخواهیم آن کلّی را بر نماز زید و عمرو تطبیق دهیم و بگوئیم نماز زید، صحیح است یا فاسد، مربوط به عقل است که شرحش گذشت.

[۱]- سؤال: آیا صحّت در «معاملات» به‌معنای ترتّب اثر مقصود از مجعولات شرعیّه است یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۰۱

السّابع: لا یخفی أنّه لا أصل فی المسألة یعوّل علیه لو شکّ فی دلالة النّهی علی الفساد. نعم کان الاصل فی المسألة الفرعیّة الفساد لو لم یکن هناک اطلاق أو عموم

جواب: مسلّما «صحت» به‌معنای مذکور هم مربوط به شارع و مجعول او هست و او باید حکم به ترتّب اثر بر بیع نماید و بفرماید: احلّ اللّه البیع و حرّم الرّبا.» پس حکم به صحّت و عدم صحّت، مربوط به شارع است و بدیهی است که هرگاه در صحّت و فساد معامله شک داشته باشیم، اصالت الفساد مقتضی فساد آن است لکن باید متذکّر دو نکته شد:

۱- لازم نیست معامله‌ای را که شارع، اثر مقصود برآن مترتّب کرده در بین عقلا سابقه نداشته باشد بلکه بسیاری از معاملات، بین عقلا- رایج بوده امّا شارع آنها را امضا نموده پس مجعول شرعی، اعمّ از این است که جعلش تأسیسی باشد یا امضائی- جعل امضائی هم عنوان مجعولیّت شرعیّه دارد.

۲- شارع مقدّس، نسبت به تک‌تک معاملات، حکم به صحّت یا فساد جعل نمی‌کند[۲۶۶] بلکه او طبیعت معامله و بیع را مورد امضا

قرار می‌دهد امّا صحّت معامله شخصیّه بین زید و عمرو ارتباطی به شارع ندارد بلکه مربوط به عقل است اگر مصداق آن بیع کلّی مورد امضاء شارع تحقّق پیدا کند، عقل می‌گوید معامله شخصیّه بین زید و عمرو هم اتّصاف به صحّت دارد و چنانچه مصداق آن بیع کلّی مورد امضا تحقّق پیدا نکند، عقل می‌گوید «هذه المعاملهٔ باطلهٔ» پس صحّت و فساد به‌طور کلّی مربوط به شارع است امّا به‌طور شخصی و جزئی، حکم شرعی خاص ندارد بلکه بستگی به ملاحظه عقل دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰۲

یقتضی الصّحهٔ فی المعاملهٔ، و أمّا العبادهٔ، فکذلک ۲۶۷]، لعدم الامر بها مع النّهی عنها کما لا یخفی ۲۶۸] [۱].

۷- تأسیس اصل

[۱]- بحث در این بود که: «النّهی عن الشّیء هل یقتضی فساده ام لا» تاکنون مطالبی را به‌عنوان مقدّمه بیان کردیم، اینک بحث ما در امر هفتم، این است که:

سؤال: اگر از طریق ادلّه نتوانستیم استفاده کنیم نهی از شیء، مقتضی فساد آن هست یا نه و در حال تردید باقی ماندیم: آیا در این مسأله «اصولی» اصلی داریم که اقتضا نماید دلالت بر فساد را یا اقتضا کند عدم دلالت بر فساد را؟

جواب: ظاهر، این است که از نظر مسأله «اصولی» اصلی نداریم که مفادش این باشد:

«النّهی یدلّ علی الفساد» یا «النّهی لا یدلّ علی الفساد».

سؤال: آیا در مسأله «فقهیه»، اصلی داریم که هنگام شکّ در صحّت و فساد به آن تمسّک نمود یا نه؟

جواب: الف: اگر «معامله‌ای» در فقه، مورد ابتلا و متعلّق نهی واقع شد و ندانستیم که آیا صحیح است یا فاسد[۲۶۹] در فرض مذکور در درجه اوّل اگر عموم ۲۷۰] یا اطلاقی ۲۷۱] که در

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰۳

موارد شکّ در صحّت به آن تمسّک می‌شود، داشته باشیم ۲۷۲] به آن تمسّک می‌کنیم مانند موارد متعدّدی که در مکاسب برای اثبات صحّت معاملات مشکوک الصّحهٔ[۲۷۳] به آن عمومات یا اطلاقات تمسّک می‌شود.

اگر عموم یا اطلاقی برای تمسّک به آن نداشته باشیم، مقتضای «اصل» در معاملات مشکوک الصّحهٔ، فساد است ۲۷۴].

تذکّر: معنای «اصالت الفساد»، استصحاب عدم ترتّب اثر آن معامله است مثلا در بیع فضولی اگر عموم و اطلاقی نباشد و شکّ در صحّت و فساد نمائیم، می‌گوئیم: قبل از این که آن بیع فضولی واقع شود «نقل و انتقال» و «تملیک و تملّکی» تحقّق پیدا نکرده بود اکنون که آن بیع فضولی، واقع شده و شکّ در صحّت داریم و نمی‌دانیم آیا نقل و انتقال واقع شده یا نه، استصحاب عدم تحقّق نقل و انتقال را جاری می‌کنیم ۲۷۵].

خلاصه: در صورت شکّ در صحّت و فساد در مسأله اصولی، اصلی نداریم که به آن تمسّک کنیم امّا در مسأله فقهی و فرعی در صورت شک در درجه اوّل اگر عموم یا اطلاقی داشته باشیم به آن تمسّک می‌نمائیم و در مرحله بعد به اصالت الفساد.

ب: سؤال: اگر عبادتی منهی عنه واقع شد و شک داشتیم که آیا تعلّق نهی به آن، مقتضی فساد عبادت مذکور هست یا نه وظیفه چیست؟

جواب: در باب عبادات هم از نظر مسأله «اصولی» اصلی نداریم که به آن تمسّک کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰۴

الثّامن: أنّ متعلّق النّهی امّا أن یکون نفس العبادهٔ، أو جزئها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها کالجهر[۲۷۶] و الاخفات

للقراءة، أو وصفها غير الملازم، كالغصبيّة لأكوان الصّلاة المنفكّة عنها [۱].

از نظر «فقهی» در بـاب عبـادات، محلّی برای تمسّک به عموم و اطلاق وجود نـدارد[۲۷۷] امّـا چنانچه نهیی به عبادتی تعلّق گرفت و ندانستیم آن نهی، مقتضـی فساد هست یا نه در این صورت به اصالت الفساد تمسّک می‌کنیم لکن معنای اصالت الفساد، استصـحاب و عـدم ترتّب اثر نیست بلکه مقصود، این است که: در آن عبـادت نه امر فعلی وجود دارد و نه ملاک امر، زیرا ملاک امر، محبوبیّت و مقربیّت می‌باشـد و تعلّق نهی بـه آن عبـادت بـه معنـای مبغوضـیّت اسـت پس اگر عبـادتی فاقـد امر باشـد و نهی هم به آن متعلّق بشود[۲۷۸] همین مسئله بر بطلان عبادت کفایت می‌کنـد زیرا عبادت صـحیح یا بایـد دارای امر باشد یا اگر قائل شدیم امر هم لازم نیست لااقـل ملاـک امر- محبوبیّت و مقربیّت- در آن وجود داشـته باشـد امّـا اگر عبادتی نه دارای امر هست و نه ملاک امر چگونه می‌تواند صحیحا واقع شود.

نتیجه: در صورت شک، طبق قاعده باید حکم به بطلان شود.

۸- اقسام تعلّق نهی به عبادت

[۱]- ۱- گاهی نهی به مجموع عبادت تعلّق می‌گیرد مانند صلات در ایّام حیض که مجموع عبادت، منهی عنه می‌باشد.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۰۵

لا ريب فى دخول القسم الاول فى محلّ النّزاع، و كـذا القسم الثّانىّ بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة، الا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها الا مع الاقتصار عليه، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهى عنه الا أن يستلزم محذورا آخر [۱].

۲- ممکن است جزء عبادت، متعلّق نهی واقع شود مانند قرائت سور عزائم ۲۷۹] در نماز یا اتیان سجده ریاء.

۳- گاهی نهی به شرط[۲۸۰] عبـادت متعلّق می‌شود مثلاـ وضو با آب متنجّس یا غصبی منهی عنه است یعنی: شـرط نماز، عبارت از وضو و تحصیل طهارت است امّا وضوی با آب متنجّس، منهی عنه می‌باشد.

۴- امکـان دارد نهی به وصـفی متعلّق شود که بـا عبـادت، ملاـزم است مثلاـ در نمازهـای اخفاتی نهی از جهر به قرائت شـده، «جهر» وصـفی نیست که جـدای از قرائت تحقّق پیدا کند بلکه ملازم و همراه قرائت است. «القراءة اما أن تكون مع الجهر و اما أن تكون مع الاخفات» امّا نسبت به «جهر» نمی‌توان گفت: اما أن تكون مع القراءة و اما أن تكون بدون القراءة.

۵- ممکن است نهی به وصـفی متعلّق شود که بـا عبـادت، ملاـزم نیست بلکه مفـارق است یعنی: گاهی همراه عبادت واقع می‌شود و گاهی هم با غیر عبادت تحقّق پیـدا می‌کنـد ماننـد نهیی که به غصب، متعلّق شده، غصب گاهی در ضـمن اکوان صـلات تحقّق پیدا می‌کند و در بسیاری از اوقات هم ارتباطی به نماز ندارد و در غیر حال صلات، محقّق می‌شود.

[۱]- سؤال: کدام یک از اقسام پنج‌گانه مذکور، داخل بحث فعلی هست؟

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۰۶

جواب: ۱- قسم اوّل ۲۸۱] مسلّما داخل در محلّ بحث است.

۲- قسم دوّم ۲۸۲] هم داخل در بحث فعلی هست زیرا: اگر مجموعه‌ای دارای عنوان عبادت بود، اجزای آن‌هم عنوان عبادت دارد و در نتیجه اگر جزئی از آن متعلّق نهی واقع شد، صادق است که بگوئیم: نهی به عبادت متعلّق شده.

سؤال: اگر نهیی به جزء عبادت متعلّق شد و مکلّف، آن جزء را به نحو حرام اتیان نمود، بنا بر «اقتضا» کلّ عبادت هم باطل می‌شود یا نه؟

جواب: ممکن است آن جزء، باطل باشد امّا کل عبادت، باطل نباشد، مثل اینکه شما از آن جزء باطل صرف‌نظر نمائید و به جایش یک جزء دیگر اتیان نمائید.

مثال: اگر مکلّفی در نماز، یکی از سور عزائم- که قرائتش در نماز، حرام است- را اتیان نمود، آن سوره، جزء نماز واقع نمی‌شود- حرام و باطل است- امّا مکلّف برای این که نمازش بدون سوره نباشد یکی از سور غیر عزائم را قرائت نمود، در این صورت وجهی برای بطلان عبادت نیست ۲۸۳]- بطلان جزء با بطلان کل، ملازم نیست.

تذکّر: بیان مذکور در صورتی است که محذور و عنوان دیگری که موجب بطلان باشد، تحقّق پیدا نکند مثلا اگر کسی در نماز، یکی از سور عزائم را خواند و سپس به جای آن، سوره دیگری- غیر از عزائم- را قرائت نمود در این صورت گرچه سوره غیر حرامی را اتیان نموده لکن چون دو سوره در نماز قرائت کرده، عنوان «قران» بین سورتین تحقّق پیدا کرده و به نظر بعضی از فقها نمازش باطل است ۲۸۴].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۰۷

و أمّا القسم الثّالث، فلا یکون حرمة الشّرط و النّهی عنه موجبا لفساد العبادة الا فیما کان عبادة کی یکون حرمته موجبا لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجملة: لا یکاد یکون النّهی عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به لو لم یکن موجبا لفساده، کما اذا کانت عبادة [۱].

---

[۱]- ۳: تذکّر: در قسم سوّم، نهی به شرط عبادت متعلّق می‌شود. از جمله تفاوت‌های بین شرط و جزء، این است که: جزء العبادة همیشه عبادت است امّا شرط العبادة لزومی ندارد عبادت باشد بلکه گاهی عبادت است و گاهی غیر عبادت.

وضو درعین‌حال که از شرائط نماز است خودش هم عنوان عبادیّت دارد امّا بعضی از شرائط نماز، جنبه عبادی ندارد مانند تطهیر لباس و بدن از نجاست.

حکم فرض سوّم: الف: بحث ما در نهی متعلّق به عبادت است حال اگر نهی به شرطی تعلّق گیرد که جنبه عبادت ندارد، جزء بحث فعلی ما نیست فرضا کسی که لباسش را با آب غصبی تطهیر نموده و سپس با همان لباس، نماز خوانده گرچه به خاطر ارتکاب غصب، مرتکب عمل حرامی شده امّا نمازش نقصانی ندارد زیرا اگر شرط غیر عبادی، حرام باشد، حرمت مزبور به مشروط سرایت نمی‌کند.

ب: اگر شرطی جنبه عبادیّت داشته باشد، جزء نزاع و بحث فعلی ما هست. مثلا وضو، شرط نماز است چنانچه نهیی به آن متعلّق شد و گفتند نباید با آب مغصوب وضو بگیرید اگر مکلّفی با آب غصبی وضو گرفت و سپس با آن نماز خواند در فرض مذکور چون عبادت و وضو، متعلّق نهی واقع شده بنا بر قول به «اقتضا» آن وضو باطل است و لازمه‌اش این است که آن نماز هم باطل باشد زیرا مشروط، بدون شرط[۲۸۵] واقع شده.

جمع‌بندی: در قسم سوّم اگر شرط، عنوان عبادت نداشته باشد، جزء بحث فعلی ما

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۰۸

و أمّا القسم الرّابع فالنّهی عن الوصف اللازم مساوق للنّهی عن موصوفه، فیکون النّهی عن الجهر[۲۸۶] فی القراءة مثلا مساوقا للنّهی عنها، لاستحالة کون القراءة التی یجهر بها مأمورا بها مع کون الجهر بها منهیّا عنه فعلا، کما لا یخفی [۱].

نیست امّا چنانچه دارای عنوان عبادت باشد، نفس شرط، داخل در بحث است و اگر شرط، باطل شد، بطلانش به علّت اینکه مشروط، بدون شرط، باطل است، مقتضی بطلان عبادت می‌باشد.

[۱]- ۴: قسم چهارم، این است که نهی به وصفی متعلّق شود که آن وصف، با عبادت، ملازم است ۲۸۷].

سؤال: اگر مکلّفی نماز اخفاتی ۲۸۸] را جهرا قرائت کرد[۲۸۹] و متعلّق نهی را خارجا اتیان نمود آیا قرائت مذکور می‌تواند صحیحا واقع شود و می‌توان بین «قرائت» و «جهر» تفکیک نمود یا اینکه محال است بین وصف و موصوف، تفکیک قائل شد و در نتیجه گفت: اشکالی ندارد که ذات قرائت، صحیح و مأمور به باشد امّا وصف قرائت- یعنی جهر- منهی عنه است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۰۹

و هذا بخلاف ما اذا کان مفارقا، کما فی القسم الخامس، فانّ النّهی عنه لا یسری الی الموصوف الا فیما اذا اتّحد معه وجودا بناء علی امتناع الاجتماع. و أمّا بناء علی الجواز، فلا یسری الیه، کما عرفت فی المسألهٔ السّابقهٔ، هذا حال النّهی المتعلّق بالجزء أو الشّرط أو الوصف [۱].

جواب ۲۹۰]: به نظر مصنف رحمه اللّه این مطلب، مستحیل است و نمی‌توان گفت ذات قرائتی که در خارج، واقع شده، مأمور به امّا جهرش منهی عنه است.

تذکّر: اشکالی هم مرحوم مشکینی به بیان مصنّف رحمه اللّه دارند: معنای استحاله، این است که موصوف- یعنی قرائت- نمی‌تواند مأمور به باشد امّا چرا منهی عنه باشد؟

ممکن است نسبت به قرائت نه امری تعلّق گرفته باشد و نه نهیی زیرا متلازمین نباید از نظر حکم «مختلف» باشند امّا لازم نیست «اتّفاق» در حکم هم داشته باشند اگر یکی از متلازمین، واجب شد، دیگری نباید حرام باشد و معنای تلازم، این نیست که دیگری حتما باید دارای وجوب باشد.

[۱]- ۵: قسم پنجم، این است که نهی به وصفی متعلّق شود که با عبادت، ملازم نیست بلکه مفارق است یعنی: آن وصف هم می‌تواند با عبادت و موصوف واقع شود و هم در ضمن غیر آن تحقّق پیدا کند.

سؤال: آیا قسم مذکور هم جزء بحث فعلی هست یا نه؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است. گاهی آن وصف مفارق با عبادت، اتّحاد وجودی دارد و گاهی اتّحاد وجودی ندارد بلکه دارای مقارنت وجودی هست که اینک به بیان آن دو فرض می‌پردازیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۰

الف: اگر مقارنت وجودیّه مطرح باشد، اصلا ارتباطی به بحث فعلی ندارد مانند حرمت نظر به اجنبی، اگر کسی در حال نماز چشمش متوجّه اجنبی باشد، نظر به اجنبی در این صورت، نسبت به نماز، وصف مفارق است و با صلات اتّحاد ندارد زیرا در غیر از حال نماز هم ممکن است تحقّق پیدا کند، وصف مذکور، یکی از اجزا و خصوصیّات نماز نیست لذا اصلا جای توهّم هم نیست که اگر مکلّفی در حال صلات چشمش متوجّه اجنبی باشد، کسی بگوید آن نماز، باطل است.

ب: اگر وصف مفارق با عبادت، اتّحاد وجودی داشته باشد مانند غصبیّت که نسبت به اکوان صلات، وصف ملازم نیست بلکه گاهی در ضمن صلات تحقّق پیدا می‌کند و در بسیاری از اوقات ممکن است در ضمن سائر موارد غصب محقّق شود امّا بدیهی است که غصبیّت به «کون» تحقّق پیدا می‌کند و «کون» جزء صلات و داخل صلات است یعنی بر کون صلاتی عنوان غصبیّت، متعلّق است.

سؤال: آیا فرض مذکور، جزء بحث فعلی ما هست یا نه؟

جواب: فرض مزبور، مبتنی بر مسأله اجتماع امر و نهی است:

۱- اگر در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز اجتماع باشیم، دو عنوان داریم، امر و نهی هرکدام به یک عنوان متعلّق شده و

اتّحاد وجودی، موجب نمی‌شود که امر به متعلّق نهی سرایت کند یا نهی به متعلّق امر سرایت نماید پس در صورت قول به جواز اجتماع، صلات در دار غصبی از صغریات بحث فعلی نیست و نمی‌توان گفت نهی به عبادت تعلّق گرفته زیرا آنچه منهی عنه واقع شده، غصب هست و آنچه که مأمور به می‌باشد، صلات است پس نهیی به نماز تعلّق نگرفته تا مسأله اقتضای فساد و بطلان، مطرح شود.

۲- اگر کسی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شد و جانب نهی را بر امر، مقدّم داشت در این صورت، صلات در دار غصبی، عبادتی است که منهی عنه واقع شده و متعلّق نهی،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۱

و أمّا النّهی عن العبادهٔ لاجل أحد هذه الامور، فحاله حال النّهی عن أحدها ان کان من قبیل الوصف بحال المتعلّق، و بعبارهٔ أخری کان النّهی عنها بالعرض [۱].

نفس صلات است زیرا «امتناعی» قائل به سرایت است و می‌گوید امر از متعلّق خودش به متعلّق نهی سرایت می‌کند- و بالعکس- و چون ما جانب نهی را بر امر مقدّم داشتیم، کأنّ نهی از عنوان غصب به‌عنوان صلات سرایت کرده پس نماز، منهی عنه هست و در نتیجه، جزء بحث فعلی ما هست و اگر کسی قائل به «اقتضا» شد، نماز در دار غصبی طبق مبنای مذکور، محکوم به بطلان است.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در عبارت مذکور[۲۹۱] به بیان دو قسم دیگر اشاره نموده که نتیجه آن دو قسم هم به بعضی از اقسام پنج‌گانه قبل برگشت می‌کند امّا صورت نهیش با آن‌ها متفاوت است که ما از آن دو، به قسم ششم و هفتم تعبیر می‌کنیم.

۶- گاهی نهی صورتا به نفس عبادت متعلّق می‌شود امّا در حقیقت، جزء[۲۹۲] عبادت، منهی عنه است در مثال «لا تصل فی الحریر»[۲۹۳] نهی به حسب ظاهر عبارت به صلات متعلّق شده امّا حقیقتا مقصود مولا عدم ساتریّت حریر است پس گاهی به حسب ظاهر، نهی به نفس عبادت تعلّق می‌گیرد[۲۹۴] امّا واقعا نهی به جزء یا شرط یا وصف متعلّق شده ۲۹۵].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۲

و ان کان النهی عنه علی نحو الحقیقهٔ و الوصف بحاله و ان کان بواسطهٔ أحدها الا أنه من قبیل الواسطهٔ فی الثّبوت لا العروض کان حاله حال النّهی فی القسم الاول، فلا تغفل ۲۹۶] [۱].

تذکّر: قسم ششم از قبیل تعلّق نهی به «نفس» جزء یا شرط یا وصف عبادت است که احکام هریک از آن‌ها را به نحو مشروح بیان کردیم.

[۱]- ۷: گاهی نهی به نفس عبادت متعلّق می‌شود و حقیقتا مجموع عبادت، منهی عنه است امّا علّت آورنده نهی و آن چیزی که واسطه شده نهی به عبادت متعلّق شود، جزء یا شرط یا وصف عبادت است که جزء یا شرط یا وصف، عنوان واسطه در ثبوت دارد.

سؤال: فرق قسم ششم با قسم هفتم چیست؟

جواب: کأنّ در قسم ششم، واسطه، واسطه در عروض ۲۹۷] است و در قسم هفتم واسطه در ثبوت ۲۹۸].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۳

و مما ذکرنا فی بیان أقسام النّهی فی العبادهٔ یظهر حال الاقسام فی المعاملهٔ، فلا یکون بیانها علی حدّهٔ بمهمّ کما أن تفصیل الاقوال فی الدلالهٔ علی الفساد و عدمها التی ربما تزید علی العشرهٔ- علی ما قیل- کذلک ۲۹۹]، انّما المهمّ بیان ما هو الحقّ فی المسألهٔ، و لا بدّ فی تحقیقه علی نحو یظهر الحال فی الاقوال من بسط المقال فی مقامین [۱].

تـذکّر: قسم هفتم، به همان قسم اوّل، رجوع می‌کنـد که نهی به مجموع عبادت، متعلّق است و قـدر متیقّن از محلّ بحث ما این اسـت که نهی به مجموع عبادت تعلّق گیرد پس قسم اخیر هم جزء بحث و محلّ نزاع می‌باشد.

اقسام تعلّق نهی به معامله

اشاره

[۱]- از بیان ما- در اقسام تعلّق نهی به «عبادت»- مشـخّص شـد که اقسام هفت‌گانه مذکور در «معاملات» هم جاری است و نیازی به توضیح تک‌تک آن‌ها نیست.

تذکّر: مقدّمات هشت‌گانه بحث، پایان پذیرفت، اقوال در اصل مسأله تعلّق نهی به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۴

الاـوّل فی العبـادات: فنقول و علی اللّه الاتّکال: انّ النّهی ۳۰۰] المتعلّق بالعبـادهٔ بنفسـها و لو کانت جزء عبادهٔ بما هو عبادهٔ کما عرفت مقتض لفسادهـا، لـدلالته علی حرمتها ذاتا، و لا یکاد یمکن اجتماع الصّـِحّهٔ بمعنی موافقـهٔ الامر أو الشّریعهٔ مع الحرمـهٔ. و کـذا بمعنی سقوط الاعادهٔ، فانه مترتّب علی اتیانها بقصـد القربـهٔ، و کانت مما یصـلح لان یتقرّب بها، و مع الحرمهٔ لا تکاد تصـلح لذلک، و یتأتّی قصدها من الملتفت الی حرمتها کما لا یخفی. [۱].

عبـادت یـا معامله، بسیار متکثّر است به نحوی که گفته شـده بیش از ده قول در مسـئله مطرح می‌باشـد که ذکر آن‌ها مهم نیست امّا برای تحقیق در مسئله، لازم است در دو مقام بحث نمود.

۱- نهی در عبادت، مقتضی فساد است

[۱]- اگر نهی مولوی تحریمی- مانند نهی متعلّق به شرب خمر- به عبادتی- بما هو عبادهٔ- متعلّق شود، نهی مذکور، مقتضی فساد آن عبادت است- لدلالهٔ النّهی علی حرمهٔ العبادهٔ- و اجتماع بین حرمت و صحّت امکان ندارد، خواه معنای صحّت را طبق تفسیر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۱۵

لا یقال: هـذا لو کان النّهی عنها دالا علی الحرمـهٔ الذّاتیّـهٔ، و لا یکاد یتّصف بها العبادهٔ، لعـدم الحرمهٔ بدون قصد القربهٔ، و عدم القدرهٔ علیها مع قصـد القربـهٔ بها الا تشـریعا، و معه تکون محرمـهٔ بالحرمـهٔ التّشـریعیّهٔ لا محالهٔ، و معه لا تتّصف بحرمهٔ أخری، لامتناع اجتماع ۳۰۱] المثلین کالضّدّین [۱].

متکلّم ۳۰۲] در نظر بگیریـم خـواه طبـق معنـای فقیه ۳۰۳] زیرا عبـادت صـحیح چـه از نظر متکلّـم و چـه از نظر فقیـه بایـد دارای دو خصوصیّت باشد:

۱- ذاتا صلاحیّت مقربیّت داشته باشد و بتواند عبد را به مولا نزدیک کند.

۲- مکلّف هم در عمل، قصد تقرّب داشته باشد و عبادت را به‌عنوان مقرّب الی المولی انجام دهد.

سؤال: آیا عبادتی که به واسـطه حرمت «ذاتی»- مانند شـرب خمر- مبغوضـیّت پیدا کرده، صلاحیّت مقربیّت دارد و می‌تواند صحیحا واقع شود و در نتیجه، مکلّف به وسیله آن، قصد تقرّب داشته باشد؟

خیر! زیرا: ... و مع الحرمهٔ لا تکاد تصلح لذلک [ای: لان یتقرب بها] و یتأتی قصدها[۳۰۴] من الملتفت الی حرمتها.[۳۰۵]

إیضاح الکفایة ؛ ج۳ ؛ ص۲۱۵

۱]- اشکال: اساس کلام شما- مصنّف- این بود که: در صورت تعلّق نهی به عبادت،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۱۶

حرمتش- مانند حرمت شرب خمر- «ذاتی» و ملازم با فساد است لذا نمی‌تواند صحیحا واقع شود لکن اشکال ما این است که: اصلا عبادت، حرمت ذاتی ۳۰۶] پیدا نمی‌کند زیرا:

الف: اگر مکلّف، آن عبادتی را که شما می‌گوئید محرّم است، بدون قصد قربت انجام دهد، عبادت بدون قصد قربت، حرمت ذاتی ندارد. اگر شخص حائض در ایّام حیض- به عنوان ورزش یا منظور دیگری- بدون قصد قربت، اتیان صلات نماید، آن عمل، محرّم نیست زیرا عبادت، متقوم به قصد قربت است و او قصد تقرّب ننموده.

ب: چنانچه مکلّف، آن عمل را با قصد قربت اتیان نمود به لحاظ اینکه عبادت مذکور از نظر شارع، صلاحیّت مقربیّت ندارد، حرام است امّا حرمتش تشریعی هست نه ذاتی، مثلا- اگر شخص حائض، نماز را با قصد قربت اتیان نمود، آن صلات، محرّم است امّا حرمتش مانند حرمت شرب خمر، ذاتی نیست بلکه تشریعی می‌باشد و کأنّ آن مکلّف، چنین می‌گوید: درعین‌حال که شارع مقدّس، نماز را برای حائض مقرّب قرار نداده امّا من خودم را در ردیف شارع قرار داده و می‌گویم صلات مذکور، مقربیّت دارد.

اگر شیء حرمت تشریعی پیدا کرد، امکان ندارد حرمت ذاتی هم داشته باشد زیرا همان‌طور که اجتماع ضدّین، ممتنع است اجتماع مثلین هم امتناع دارد و نسبت به یک شیء امکان ندارد دو حرمت تعلّق گیرد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۱۷

فانّه یقال: لا ضیر فی اتّصاف ما یقع عبادة- لو کان مأمورا به- بالحرمة الذّاتیّة، مثلا صوم العیدین کان عبادة منهیّا عنها، بمعنی أنّه لو أمر به کان عبادة لا یسقط الامر به الا اذا أتی به بقصد القربة، کصوم سائر الایّام، هذا فیما اذا لم یکن ذاتا عبادة کالسّجود للّه تعالی و نحوه، و الا[۳۰۷] کان محرّما مع کونه فعلا- عبادة، مثلا اذا نهی الجنب و الحائض عن السّجود له تبارک و تعالی، کان عبادة محرّمة ذاتا حینئذ، لما فیه من المفسدة و المبغوضیّة فی هذا الحال [۱].

---

[۱]- جواب: مصنّف رحمه اللّه سه جواب برای اشکال مذکور بیان کرده‌اند:

۱- معنای عبادت در بحث دلالت نهی بر فساد با سائر موارد، مختلف است و شما- مستشکل- توهّم کردید، عبادت ۳۰۸]، آن است که بالفعل در آن قصد قربت، معتبر است درحالی‌که ما در امر چهارم همین بحث، دو معنا برای عبادت بیان کردیم که با سائر موارد فرق دارد.

الف: عبادت، آن است که: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیّا لا یکاد یسقط الا اذا اتی به بنحو قربی» مقصود، این است که: اگر به جای نهی، امر به آن متعلّق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمّه مکلّف ساقط نمی‌شد مگر با قصد قربت، مانند صوم روز عید فطر که: یک عبادت محرّم و عبادیّتش به این معنا است که: صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایّام ماه رمضان، مأمور به می‌شد، این صوم هم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۱۸

مانند سائر مصادیق صوم، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی‌شد[۳۰۹].

نتیجه: اگر نهیی به صوم عید فطر، متعلّق شد، چرا حرمت ذاتی نداشته باشد، اکنون و بالفعل که امری به آن تعلّق نگرفته بلکه نهی به آن متعلّق شده و نهیش مانند نهی متعلّق به شرب خمر، ذاتی هست پس عبادت در محلّ بحث، چنان معنایی دارد که منافاتی با

مبغوضیّت و حرمت ذاتیّه ندارد.

ب: منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتا»[۳۱۰] جنبه عبادیّت دارد و نیاز به امر ندارد[۳۱۱] مانند خضوع، خشوع و سجده در پیشگاه حضرت حق که ذاتا عبادت است و نیاز به تعبّد ندارد تا عنوان عبادت برای آن‌ها تحقّق پیدا کند.

سؤال: اگر یک عبادت ذاتی، متعلّق نهی واقع شود مثلا شارع مقدّس به شخص حائض دستور دهد، همان سجده‌ای که عبادت ذاتی هست در حال حیض بر تو حرام است، در این صورت نهی مذکور، نقصی دارد؟ آن سجده، عبادتی هست که فعلا نهی ذاتی به آن تعلّق گرفته و نهیش دالّ بر مبغوضیّت است- مانند نهی متعلّق به شرب خمر و سائر محرّمات.

خلاصه جواب: طبق آن دو معنائی که برای عبادت ۳۱۲] ذکر کردیم، هیچ مانعی وجود ندارد که نهی متعلّق به عبادت، دالّ بر حرمت ذاتی و کاشف از مبغوضیّت و فساد باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۱۹

مع أنّه لا ضیر فی اتّصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التّشریعیّة بناء علی أنّ الفعل فیها لا یکون فی الحقیقة متّصفا بالحرمة، بل انّما یکون المتّصف بها ما هو من أفعال القلب، کما هو الحال فی التّجرّی و الانقیاد، فافهم، هذا [۱].

---

[۱]- ۲- از شما پذیرفتیم که آن «حرمت»، تشریعی باشد- نه ذاتی- امّا اینکه گفتید اگر حرمت، تشریعی شد، محلّی برای حرمت ذاتی باقی نمی‌ماند چون اجتماع مثلین ۳۱۳] مانند اجتماع ضدّین، ممتنع است، مورد قبول ما نیست زیرا: حرمت تشریعی و ذاتی با یکدیگر قابل اجتماع هستند چون متعلّق آن‌ها متفاوت است در حرمت ذاتی، «فعل مکلّف» و فرضا عمل خارجی، مانند نماز در ایّام حیض، حرام است به عبارت دیگر در صوم عید فطر- و سائر محرّمات- متعلّق حرمت ذاتی، فعل مکلّف است امّا در حرمت تشریعی، حرمت بر فعل مکلّف، متعلّق نیست بلکه حرمت به یک عمل قلبی تعلّق دارد یعنی: مکلّف به حسب قلب و اعتقاد، چیزی را که مربوط به شریعت نیست، به شارع مقدّس اسناد می‌دهد، نمازی را که شخص حائض، بدون قصد قربت می‌خواند با نمازی که شخص حائض دیگری با قصد قربت اتیان می‌کند از نظر صلاتیّت تفاوتی ندارد، فقط فرقشان در یک مسئله قلبی است که: یکی از آن‌ها «ما لیس فی الدّین» را به حسب اعتقاد، جزء دین قرار داده و دیگری مرتکب چنین اسنادی نشده مانند مسأله تجرّی که از نظر مصنّف، حرمت آن، متعلّق به قصد معصیت است نه فعل «متجرّی به» و همچنین در باب انقیاد، ثواب، مربوط به انقیاد و قصد اطاعت است نه اینکه به فعل مکلّف ارتباط داشته باشد.

نتیجه: اینکه شما- مستشکل- گفتید بین حرمت ذاتی و تشریعی، امکان جمع نیست، پاسخ ما این بود که منافاتی بین آن دو وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۲۰

مع أنّه لو لم یکن النّهی فیها دالّا علی الحرمة لکان دالّا علی الفساد، لدلالته علی الحرمة التّشریعیّة، فانّه لا أقلّ من دلالته علی أنّها لیست بمأمور بها، و ان عمّها اطلاق دلیل الامر بها أو عمومه [۱].

قوله: «فافهم»[۳۱۴].

اشاره به این است که: در باب تجرّی و انقیاد هم آن مطلب، مسلّم نیست زیرا بعضی خواسته‌اند حرمت را به عمل خارجی و فعل «متجری به» سرایت دهند و ....

[۱]- ۳- از شما مستشکل می‌پذیریم که در محلّ بحث، حرمت ذاتی تحقّق ندارد بلکه فقط حرمت تشریعی مطرح است امّا همان حرمت تشریعی دلیل بر بطلان عبادت است.

توضیح ذلک: گرچه حرمت تشریعی دلالت بر فساد ندارد امّا می‌توان باتوجّه به آن گفت: فرضا صلات شخص حائض، مأمور به نیست زیرا: «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلي غَسَقِ اللَّيْلِ» اطلاق دارد لکن «دعی الصّلاۀ ایام اقرائک» آن را تقیید می‌کند و می‌گوید «أَقِمِ الصَّلاۀَ» متوجّه شخص حائض در ایّام حیض نیست نتیجتا صلات حائض، فاقد امر است و وقتی امر نداشت، باطل است.

اشکال: در صحّت عبادت، نیاز به امر نیست بلکه ملاک امر هم کفایت می‌کند.

جواب: اینکه می‌گوئیم عبادت، نیاز به امر ندارد در صورتی است که ملاک امر در آن تحقّق داشته باشد امّا نسبت به صلات حائض نه امری تحقّق دارد و نه چیزی که

إیضاح الکفایۀ، ج۳، ص: ۲۲۱

نعم ۳۱۵] لو لم یکن النّهی عنها الا-عرضا، کما اذا نهی عنها فیما کانت ضدّ الواجب مثلا لا یکون مقتضیا للفساد بناء علی عدم الاقتضاء للامر بالشّیء للنّهی عن الضّدّ الا کذلک- أی عرضا- فیخصّص به أو یقیّد [۱].

کاشف از وجود ملاک امر در آن باشد.

خلاصه: لازم نیست برای بطلان عبادت از طریق حرمت ذاتی و مبغوضیّت، مشی نمائیم بلکه از طریق عدم امر و نبودن ملاک امر، حکم به بطلان عبادت می‌نمائیم.

[۱]- «یک صورت، استثنا شده که: اگر نهی متعلّق به یک عبادت، عرضی باشد، یعنی: نهی در حقیقت به شیء دیگری تعلّق گرفته امّا مجازا به آن عبادت متعلّق شده، در فرض مذکور، آن نهی عرضی و مجازی، دلالت بر فساد ندارد زیرا نه دالّ بر حرمت است و نه بر عدم الامر دلالت می‌کند پس نهی مذکور، دلالت بر فساد و مأمور به نبودن عبادت ندارد تا مخصّص و مقیّد عمومات و اطلاقات عبادات باشد مانند ...»[۳۱۶].

مثال: در بحث «ضد» به نحو مشروح بیان کردیم که: اگر امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات باشد، چنانچه مکلّف به جای ازاله نجاست از مسجد، اشتغال به صلات پیدا کند، آن نماز مسلّما باطل است امّا اگر امر به ازاله، مقتضی نهی از صلات نباشد بلکه غایت مفادش این باشد که نماز، مأمور به نیست ۳۱۷] در این صورت اگر مکلّف به جای ازاله،

إیضاح الکفایۀ، ج۳، ص: ۲۲۲

المقام الثّانی فی المعاملات: و نخبۀ القول: انّ النّهی الدّال علی حرمتها لا یقتضی الفساد، لعدم الملازمۀ فیها لغۀ و لا عرفا بین حرمتها و فسادها أصلا کانت الحرمۀ متعلّقۀ بنفس المعاملۀ بما هو فعل بالمباشرۀ أو بمضمونها بما هو فعل بالتّسبیب أو بالتّسبّب بها الیه و ان لم یکن السّبب و لا المسبّب بما هو فعل من الافعال بحرام [۱].

مشغول اتیان صلات شود، نمازش صحیح است زیرا ملاک عبادت- مصلحت- در صلات مزاحم با ازاله تحقّق دارد.

جمع‌بندی: مصنف رحمه اللّه در بحث دلالت نهی بر فساد عبادت، دو بیان داشتند هم حرمت ذاتی را دالّ بر فساد دانستند و هم فرمودند: حرمت تشریعی برای حکم به بطلان و فساد عبادت کفایت می‌کند.

۲- آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟

[۱]- سؤال: اگر نهی تحریمی به معامله‌ای متعلّق شد، مقتضی فساد آن هست یا نه؟

جواب: همان‌طور که در مقام اول بیان کردیم در باب «عبادات» بین حرمت و صحّت، امکان جمع نیست زیرا عبادت هم باید «صلاحیّت مقربیّت» داشته باشد و هم مکلّف در مقام عمل، آن را با «قصد قربت» اتیان کند لذا اگر عبادتی، محرّم شد، آن دو

ویژگی را نـدارد و باطـل است امّـا در بـاب «معاملات» آن دو خصوصیّت، معتبر نیست لـذا می‌گوئیم اگر معامله‌ای محرّم شـد، آن حرمت، ملازمه با فساد معامله نـدارد یعنی: درعین حال که حرام است، صـحیح هم می‌باشد و اثر مقصود برآن ترتّب پیدا می‌کند. به عبارت دیگر: نه از نظر لغت و نه از دید عرف، بین حرمت و فساد در باب معاملات، هیچ‌گونه ملازمه‌ای تحقّق ندارد.

تـذکّر: نوعـا معاملات، اسبابی هسـتند که انسان از طریق آن‌ها به مسبّبات توصّل پیـدا می‌کنـد مثلا در مورد بیع به وسیله ایجاب و قبول- بعت و اشتریت- تملیک و تملّک حاصل می‌شود لذا نهی متعلّق به معامله را به این سه نحو تصوّر می‌کنیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۲۳

۱- گـاهی نهی به سبب و ذات معامله تعلق می‌گیرد منتها نه از باب اینکه سبب در مسبّب تأثیر می‌کنـد بلکه از جهت اینکه سبب، یکی از افعال مکلّف است ۳۱۸] مانند بیع وقت ندا[۳۱۹].

سؤال: معنای حرمت بیع وقت ندا چیست و چه چیزی در آن هنگام حرام است؟

جـواب: معـامله وقـت نـدا از جهت اینکه نسبت به صـلات جمعه، بی‌اعتنـایی هست، حرام می‌باشـد نه از نظر اینکه تـأثیر در ملکیّت می‌کنـد و سـببیّت دارد لـذا نفس بیع، محرّم است «لا بما هو مؤثّر فی الملکیّهٔ بل بما هو عمل من اعمال المکلّف» لذا اگر مکلّفی در وقت نـدا به جـای انجام معامله، به نظافت مغازه خود هم بپردازد، عملش محرّم است زیرا آن عمل هم با اتیان صـلات جمعه، مزاحم است.

۲- گاهی نهی به مسبّب- مضـمون معامله- تعلّق می‌گیرد- از جهت اینکه مسبّب هم فعل مکلّف است ۳۲۰]- مانند بیع مصحف یا عبد مسـلمان به کافر که در آن دو، ملکیّت کافر، نسبت به مصحف یا عبد مسلمان، مبغوض شارع مقدّس است پس نهی به مسبّب- بما هو مسبّب- تعلّق گرفته است.

۳- گاهی نه سبب، حرام است و نه مسبّب بلکه توصّل و رسیدن به مسبّب از طریق سبب خاص، منهی عنه و حرام است اما چنانچه از طریق دیگری ۳۲۱] آن مسـبّب ایجاد شود، حرام نیست ماننـد ملکیّت «زائـد» از طریق بیع ربوی. اگر مکلّفی، یک من گندم را به دو من گندم فروخت، در این صورت آیا «نفس البیع بما هو فعل من افعال المکلّف» مبغوض شارع است یا اینکه ملکیّت زائد- یک من گندم اضافه- از نظر شارع، مبغوضیّت دارد یا امر دیگری؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۲۴

و انّما یقتضی الفساد فیما اذا کان دالا علی حرمهٔ ما لا یکاد یحرم مع صحّتها، مثل النّهی عن أکل الثّمن أو المثمن فی بیع ۳۲۲] أو بیع شیء[۳۲۳].

نعم لاـ یبعـد دعوی ظهور النّهی عن المعاملهٔ فی الارشـاد الی فسادها، کما أنّ الامر بها یکون ظاهرا فی الارشاد الی صـحّتها من دون دلالته علی ایجابها، أو استحبابها، کما لا یخفی [۱].

از طریق «بیع ربوی» توصّـل به ملکیّت زائـد، نزد شارع، مبغوض است ۳۲۴] امّـا نفس بیع «بمـا هو فعل من افعال المکلّف» و همچنین ملکیّت زائد، مبغوضیّت ندارد زیرا اگر آن مقدار زائد از طریق هبه یا صلح تملیک شود، نزد شارع، مبغوض نیست.

سؤال: حکم اقسام سه‌گانه مذکور چیست؟

جواب: در اقسام ثلاثه مذکور اگر دلیل خارجی نداشته باشـیم، نهی دلالت بر فساد نمی‌کند یعنی: بیع وقت ندا درعین‌حال که حرام است اما صحیح می‌باشد و همچنین بیع عبد مسلمان به کافر گرچه حرام است اما صحیح می‌باشد و ...

[۱]- از دو طریق می‌توان گفت نهی در باب معاملات، مقتضی فساد است.

۱- چنـانچه نهی شود از چیزی که اگر معامله، صـحیح بود، حرام و منهی عنه نبود به عبارت دیگر در باب معاملات اگر نهی به جای

اینکه به اقسام ثلاثه مذکور تعلّق گیرد، متعلّق به چیز دیگری شود مثلا نهی، دلالت کند بر حرمت تصرّف در ثمن یا مثمن.
اگر معامله‌ای صحیح باشد، معنا ندارد، تصرّف در ثمن یا مثمن، حرام باشد پس حرمت تصرّف در ثمن یا مثمن، دلیل بر بطلان معامله است مانند «بیع العذرهٔ سحت» اگر بیع عذره، صحیح باشد، معنا ندارد، تصرّف در ثمن آن، حرام باشد.
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۲۵
لکنّه فی المعاملات ۳۲۵] بمعنی العقود و الایقاعات، لا المعاملات بالمعنی الاعمّ المقابل للعبادات، فالمعوّل هو ملاحظهٔ القرائن فی خصوص المقامات، و مع عدمها لا محیص عن الاخذ بما هو قضیّهٔ صیغهٔ النّهی من الحرمهٔ، و قد عرفت أنّها غیر مستتبعهٔ للفساد لا لغهٔ و لا عرفا [۱].

۲- اصلا نهی از معامله، تحریمی نیست بلکه دالّ بر ارشاد به بطلان معامله می‌باشد مانند «لا تبع ما لیس عندک» یعنی: مالی که ملک شما نیست و در اختیار شما قرار ندارد، نفروشید، نهی مذکور، تحریمی نیست بلکه ائمه علیهم السّلام در مقام ارشاد و راهنمائی به این مطلب بوده‌اند که: بی‌جهت خود را در زحمت نیندازید و مال مردم را نفروشید زیرا به آن وسیله به هدف خود نمی‌رسید و تملیک و تملّک برآن معامله، مترتّب نمی‌شود.
تذکّر: در باب معاملات اگر با اوامری مواجه شدیم، توهّم نشود که بر ایجاب یا استحباب دلالت دارد[۳۲۶] بلکه اوامر مذکور، نسبت به صحّت معامله ارشاد دارد، فرضا وقتی گفته می‌شود «اجاره بده» یا «بفروش» مقصود، این نیست که اجاره یا بیع شرعا واجب است بلکه منظور، این است که برآن معامله، اثر شرعی ترتّب پیدا می‌کند و به آن وسیله شما به اثر مقصود، نائل می‌شوید.
نتیجه: «کثیرا ما» نواهی در باب معاملات، ظهور در ارشاد به فساد و اوامرش، ظهور در صحّت و نفوذ معاملات دارد.
[۱]- اینکه گفتیم نواهی در معاملات ظهور در ارشاد به فساد دارد، مقصود،
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۲۶
نعم ربما یتوهّم استتباعها له شرعا من جههٔ دلالهٔ غیر واحد من الاخبار علیه. منها: ما رواه فی الکافیّ ۳۲۷] و الفقیه عن زرارهٔ عن الباقر علیه السّلام «سأله عن مملوک تزوّج بغیر اذن سیّده، فقال: ذلک الی سیّده ان شاء أجازه و ان شاء فرّق بینهما، قلت: أصلحک اللّه تعالی انّ حکم بن عتیبهٔ و ابراهیم النّخعیّ و أصحابهما یقولون: انّ أصل النّکاح فاسد، و لا یحلّ اجازهٔ السّید له، فقال أبو جعفر علیه السّلام: انّه لم یعص اللّه انّما عصی سیّده، فاذا أجاز، فهو له جائز» حیث دلّ بظاهره علی أنّ النّکاح لو کان مما حرّمه تعالی علیه کان فاسدا [۱].

معاملات اصطلاحی هست یعنی «عقود و ایقاعات» امّا معامله‌ای را که ما در اینجا بحث می‌کنیم، در دائره وسیع‌تری قرار دارد. گفتیم منظور از معامله هر چیزی است که عبادت نباشد خواه معامله اصطلاحی باشد یا نباشد لذا در باب معاملات- با آن دائره وسیع- نمی‌توان گفت نهی، ظهور در ارشاد به فساد دارد بنابراین اگر معامله‌ای در ردیف آن معاملات اصطلاحی نبود لکن عنوان عبادت هم برآن منطبق نشد، چه دلیلی داریم که نهیش ظهور در ارشاد به فساد داشته باشد؟ لذا باید به قرائن توجّه نمود اگر از طریق قرائن توانستیم، استفاده کنیم که نهی، ظهور در ارشاد به فساد دارد، همان را اخذ می‌کنیم و الا باید ظاهر نهی را اخذ نمود و قبلا هم بیان کردیم که نهی، دلالت بر حرمت می‌کند اما حرمت ۳۲۸] در باب معاملات، مقتضی فساد نیست ۳۲۹].
[۱]- گفته شده که شما پیوسته بحث را در دائره عقل، عرف و لغت تعقیب می‌کنید،
إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۲۷
و لا یخفی أنّ الظّاهر أن یکون المراد بالمعصیهٔ المنفیّهٔ هاهنا أنّ النّکاح لیس ممّا لم یمضه اللّه و لم یشرّعه کی یقع فاسدا و من

المعلوم استتباع المعصیهٔ بهذا المعنی للفساد، کما لا یخفی، و لا بأس باطلاق المعصیهٔ علی عمل لم یمضه اللّه تعالی و لم یأذن به،

درحالی که ما روایاتی داریم که حکم مسئله را مشخص نموده.

توضیح ذلک: از روایات استفاده می‌شود که هر معامله محرّم، فاسد است مثلا زراره درباره عبدی که بدون اجازه مولا ازدواج نموده از امام باقر علیه السّلام سؤال نمود حضرت در پاسخ او فرمودند: «ذلک الی سیّده ان شاء اجازه و إن شاء فرّق بینهما»[۳۳۰].

زراره: بعضی از علماء اهل تسنّن فتوا داده‌اند که آن نکاح، باطل است و چنانچه بعدا مولی اجازه نماید، اثری برآن مترتّب نمی‌شود.

امام علیه السّلام: «انّه لم یعص اللّه انّما عصی سیّده فاذا اجاز فهو جائز». یعنی: عبدی که بدون اذن مولی ازدواج کرده، مرتکب معصیت الهی نشده بلکه «معصیهٔ المولی» از او سر زده لذا وقتی مولی آن نکاح را، اجازه نمود، صحیح است و وجهی برای بطلان نکاح وجود ندارد.

نتیجه: اگر در نکاح مذکور، معصیت پروردگار متعال تحقق داشت، فاسد و حق با مستدلّین بود لکن چون عصیان امر خداوند متعال محقق نشده، باطل نیست پس از روایت استفاده می‌شود که: عصیان امر خداوند متعال در باب معاملات، ملازم با فساد آن است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۲۸

کما أطلق [۳۳۱] علیه بمجرّد عدم اذن السّید فیه أنّه معصیهٔ. و بالجملهٔ: لو لم یکن ظاهرا فی ذلک لما کان ظاهرا فیما توهم، و هکذا حال سائر الاخبار الواردهٔ فی هذا الباب، فراجع و تأمّل [۱].

---

[۱]- «ظاهر» این است که معنای «لم یعص اللّه»، معصیت اصطلاحی نیست. کأنّ امام علیه السّلام درصدد بیان این بوده‌اند که: نکاح [۳۳۲] از عقودی نیست که خداوند متعال امضا نکرده باشد تا فاسد باشد آری اگر از عقودی بود که شارع مقدّس آن را امضا ننموده بود و جزء عقود فاسد بود[۳۳۳]، می‌بایست بگوئیم نکاح، باطل است پس معنای «لم یعص اللّه» چنین است: «لیس بنحو لم یکن یمضه اللّه» پس مسئله انفاذ و تنفیذ، مطرح است.

شاهد: در روایت مذکور، چنین تعبیر شده: «انّما عصی سیّده».

آیا مگر مولا قبلا به عبدش گفته بود، ازدواج نکن و او مخالفت کرده؟

اگر قبلا چنان دستوری به عبد داده بود، می‌توان تعبیر نمود «انّما عصی سیّده» امّا فرض مسئله، این است که عبد، بدون اطّلاع مولا ازدواج نموده پس چرا در روایت، چنان تعبیری شده؟ لذا می‌گوئیم مقصود از عصیان، این است که چرا او از مولا-اذن نگرفته و به‌همین‌جهت در روایت، تعبیر به عصیان شده.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۲۹

تذنیب: حکی عن أبی حنیفهٔ و الشّیبانیّ دلالهٔ النّهی علی الصّحّهٔ، و عن الفخر[۳۳۴] أنه وافقهما فی ذلک. و التّحقیق أنّه فی المعاملات کذلک اذا کان عن المسبّب أو التّسبیب [التّسبب [۳۳۵] لاعتبار القدرهٔ فی متعلّق النّهی کالامر، و لا یکاد یقدر علیهما الا فیما کانت المعاملهٔ مؤثّرهٔ صحیحهٔ [۱].

نتیجه: معنای «لم یعص اللّه» همان است که به نحو مشروح بیان کردیم و بین عصیان در محلّ بحث با سایر موارد، تفاوت است.

تذکّر: ظاهر روایت، همان بود که توضیح دادیم امّا اگر بگوئید در آن معنا ظهور ندارد، پاسخ ما این است که معنای مذکور، محتمل است و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» زیرا اگر معنای «لم یعص اللّه»، «لم یمضه اللّه» باشد، بدیهی است که هر معامله‌ای را شارع مقدّس امضا نکند، باطل است و ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد.

آیا نهی بر صحّت متعلّق خود دلالت می‌کند؟

[۱]- از ابو حنیفه و شیبانی حکایت شده که نهی- چه در عبادات و چه در معاملات- دلالت بر صحّت می‌کند و از علمای شیعه از فخر المحققین رحمه اللّه نقل شده که ایشان هم با آن دو، موافقت نموده‌اند.

مصنّف رحمه اللّه: برای نقد و بررسی کلام مذکور، بحث «عبادات» و «معاملات» را جداگانه مطرح می‌نمائیم.

الف: همان‌طور که در بحث قبل- المقام الثّانی- بیان کردیم، نهی متعلّق به معامله بر سه قسم است لذا لازم است هرکدام را به‌طور مجزا بحث نمود.

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۳۰

۱- گاهی نهی به مسبّب تعلّق می‌گیرد- از جهت اینکه مسبّب هم فعل مکلّف است ۳۳۶]- مانند بیع مصحف یا عبد مسلمان به کافر که در آن دو، ملکیّت کافر، نسبت به مصحف یا عبد مسلمان، مبغوض شارع مقدّس است. در فرض مزبور به لحاظ اینکه در متعلّق نهی، قدرت، معتبر است ۳۳۷] لازمه اعتبار قدرت، این است که مکلّف باید بتواند عبد مسلمان را به کافر تملیک نماید- یعنی مقدور مکلّف باشد- و این امر در صورتی مقدور است که معامله، صحیح باشد و چنانچه معامله عبد مسلم در فرض مسئله به طور کلّی باطل باشد، مکلّف قدرت ندارد که عبد مسلمان را به کافر تملیک نماید زیرا به مجرّدی که معامله و بیعی انجام دهد آن معامله، باطل است و تملیک و تملّک حاصل نمی‌شود.

خلاصه: اگر گفتند تملیک مصحف به کافر، حرام است، نفس این مطلب، دالّ بر این است که اگر معامله‌ای واقع شد، صحیح است لکن استحقاق عقوبت به قوّت خود باقی هست پس اگر نهی به مسبّب تعلّق گرفت، نفس تعلّق نهی به مسبّب، دلیل بر مقدوریّت آن است و مقدوریّت مسبّب، ملازم با صحّت معامله هست زیرا اگر معامله، باطل باشد، مسبّب، مقدور مکلّف نخواهد بود پس نظر ابو حنیفه و شیبانی در قسم اوّل، صحیح است.

۲- گاهی نهی به تسبیب ۳۳۸] تعلّق می‌گیرد به عبارت دیگر: گاهی نه سبب، حرام است و نه مسبّب بلکه توصّل و رسیدن به مسبّب از طریق سبب خاص، منهی عنه و حرام است ۳۳۹] مثل اینکه بگویند تملیک زائد از طریق بیع ربوی، حرام است که معنایش این است:

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۳۱

و أمّا اذا کان عن السّبب، فلا، لکونه مقدورا و ان لم یکن صحیحا. نعم قد عرفت أنّ النّهی عنه لا ینافیها[۳۴۰] [۱].

تملیک زائد از طریق بیع مذکور، مقدور مکلّف است و معنای مقدوریّت، صحّت معامله هست چون اگر بیع ربوی به‌طور کلّی باطل باشد، مکلّف قدرت ندارد از آن طریق، زائد را تملیک نماید پس اگر نهی در معامله به تسبیب تعلّق گرفت، دلیل بر صحّت معامله است و فتوای ابو حنیفه در قسم مذکور هم صحیح است.

[۱]- ۳: گاهی نهی به‌سبب تعلّق می‌گیرد منتها نه از باب اینکه سبب در مسبّب تأثیر می‌نماید بلکه از جهت اینکه سبب، یکی از افعال مکلّف است ۳۴۱] مانند بیع وقت ندا[۳۴۲] که از نظر بی‌اعتنائی به نماز جمعه و مزاحمت با آن، حرام می‌باشد نه از جهت اینکه در تملیک و تملّک تأثیر می‌کند.

نهی متعلّق به سبب- بما انّه فعل من افعال المکلّف- نه دلالت بر فساد می‌کند[۳۴۳] و نه دلالت بر صحّت.

البتّه ما هم قبول داریم که در متعلّق نهی، مانند متعلّق امر، قدرت، معتبر است امّا لازمه

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۳۲

و أمّا العبادات فما کان منها عبادة ذاتیة کالسّجود و الرّکوع و الخشوع و الخضوع له تبارک و تعالی، فمع النّهی عنه یکون مقدورا کما اذا کان مأمورا به [۱].

اعتبار قدرت، این نیست که بیع مذکور، صحیح یا باطل باشد. مکلّف، قدرت بر بیع وقت ندا دارد گرچه فاسد باشد زیرا نهی به تملیک و تملّک تعلّق نگرفته بلکه به ذات سبب- بما انّه فعل من افعال المکلّف- متعلّق شده ۳۴۴] پس مسأله اعتبار قدرت در متعلّق تکالیف، اقتضا ندارد که اگر نهی به سبب تعلّق گرفت، حتما باید آن سبب، مؤثّر باشد بلکه ذات سبب- ایجاب و قبول- مقدور مکلّف است خواه ایجاب و قبول در تملیک و تملّک، مؤثّر باشد یا نباشد.

خلاصه: نهی متعلّق به سبب نه دلالت بر فساد می‌کند و نه دلالت بر صحّت.

[۱]- ب: سؤال: آیا کلام ابو حنیفه و شیبانی در باب عبادات، صحیح است یا نه به عبارت دیگر: آیا اگر عبادتی منهی عنه واقع شد، تعلّق نهی، دلالت بر صحّت عبادت می‌کند؟

جواب: قبلا[۳۴۵] هم بیان کردیم که دو تعریف برای عبادت- در محلّ بحث- وجود دارد که به نظر ما دچار اشکال- نقض و ابرام- نیست و شما هرکدام از آن دو معنا را بپذیرید، کلام ابو حنیفه و شیبانی، مردود است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱- منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتا»[۳۴۶] جنبه عبادیّت دارد و محتاج به امر

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۳۳

و ما کان منها عبادة لاعتبار قصد القربة فیه لو کان مأمورا به، فلا یکاد یقدر علیه الا اذا قیل باجتماع الامر و النّهی فی شی‌ء و لو بعنوان واحد و هو محال و قد عرفت ۳۴۷] أنّ النّهی فی هذا القسم انّما یکون نهیا عن العبادة، بمعنی أنّه لو کان مأمورا به کان الامر به أمر عبادة لا یسقط الا بقصد القربة [۱].

نیست ۳۴۸] مانند خضوع و سجده در پیشگاه حضرت حق.

اگر شارع مقدّس، شخص جنب یا حائض را نهی نمود که در حال جنابت یا حیض در مقابل خداوند، سجده و خضوع نمایند، درعین‌حال که خضوع ذاتا عبادت است و نیاز به تعبّد و امر شرعی ندارد[۳۴۹]، تعلّق نهی، نسبت به سجود، دلالت بر صحّت نمی‌کند بلکه دالّ بر فساد عبادت است زیرا سجده در حال جنابت برای جنب، مقدور است امّا درعین حال، مبغوض مولا می‌باشد و مقرّب الی المولی نیست لذا وجهی ندارد که نهی دلالت بر صحّت نماید.

خلاصه: حرمت، ملازم با فساد عبادت است و کلام ابو حنیفه در این قسم، مردود است.

[۱]- ۲: تعریف دیگر عبادت- در محلّ بحث- این است که: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیّا لا یکاد یسقط الا اذا اتی به بنحو قربی» مقصود، این است که اگر به جای نهی امر به آن متعلّق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمّه مکلّف، ساقط نمی‌شد مگر با

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۳۴

قصد قربت مانند صوم عید فطر که: عبادت محرّم است و عبادیّتش به این معنا هست که صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایّام ماه رمضان، مأمور به می‌شد، آن صوم هم مانند سائر مصادیق روزه، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی‌شد امّا فعلا صوم عید فطر، متعلّق نهی و مبغوض مولا هست.

سؤال: آیا می‌توان تعلّق نهی به روزه عید فطر را دلیل بر صحّت آن دانست؟

جواب: خیر! عبادت یا باید «امر» به آن متعلّق شود یا لااقل واجد «ملاک امر» باشد لذا نمی‌توان گفت صوم عید فطر هم متعلّق امر

است و هم نهی به آن تعلّق گرفته زیرا اگر چنین باشد کأنّ صددرجه از اجتماع امر و نهی، بالاتر و اصلا این مسئله، ممتنع است چون در اجتماع امر و نهی، امر به یک عنوان و نهی به‌عنوان دیگر تعلّق می گیرد، در محلّ بحث اگر بنا باشد امر و نهی تحقّق داشته باشد باید هر دو به صوم عید فطر متعلّق شود یعنی: روزه عید فطر هم امر داشته باشد که ملاک و زمینه قصد قربت باشد و هم نهی داشته باشد زیرا فرض بحث ما این است که نهی به عبادت متعلّق شده و این مطلب، مستحیل است که شیء واحد ذو عنوان واحد، هم متعلّق امر باشد و هم متعلّق نهی لذا نمی‌توان گفت با تعلّق نهی، نسبت به صوم عید فطر، آن عمل، صحیح است و نهی، دلالت بر صحّت دارد، عبادیّت روزه عید فطر، تعلیقی است و اکنون- بالفعل- عبادت نیست بلکه مبغوض مولا می‌باشد و چیزی که مبغوض و مبعّد هست، نمی‌تواند مقرّب هم باشد.

خلاصه: کلام ابو حنیفه در این قسم از عبادت- یعنی: بنا بر تعریف اخیر- هم به‌طور کلّی باطل است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۳۵

فافهم ۳۵۰] [۱].

---

[۱]- اشاره به این است که: ظاهر تعلّق نهی به عبادت، این است که: بالفعل متعلّق نهی باشد نه اینکه عبادت تعلیقی باشد یعنی: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیّا ...».

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۳۶

المقصد الثّالث: فی المفاهیم «مقدمة»

و هی: أنّ المفهوم کما یظهر من موارد اطلاقه هو عبارة عن حکم انشائیّ أو إخباریّ تستتبعه خصوصیّة المعنی الذی أرید من اللفظ بتلک الخصوصیّة و لو بقرینة الحکمة، و کان یلزمه لذلک وافقه فی الایجاب و السّلب أو خالفه، فمفهوم «إن جاءک زید فأکرمه» مثلا- لو قیل به- قضیّة شرطیّة سالبة بشرطها و جزائها لازمة للقضیّة الشّرطیّة التی تکون معنی القضیّة اللفظیّة، و یکون لها خصوصیّة بتلک الخصوصیّة کانت مستلزمة لها [۱].

مقصد سوّم «مفاهیم»

اشاره

-[۱]

تعریف مفهوم:

همان‌طور که از موارد اطلاق و استعمال آن لفظ، ظاهر می‌شود، مفهوم، یک «حکم» به‌عبارت دیگر، قضیّه‌ای هست که دارای موضوع و محمول- و گاهی دارای شرط و جزا- می‌باشد پس مفهوم، یک معنای مفرد در برابر جمله نیست بلکه قضیّه‌ای می‌باشد که متضمّن حکم انشائی ۳۵۱] یا اخباری ۳۵۲] هست ۳۵۳].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۳۷

سؤال: اساس و منشأ آن قضیّه، چیست؟

جواب: در معنای منطوقی ۳۵۴] خصوصیّت و مزیّتی هست که لازمه آن، وجود و ثبوت این مفهوم است.

سؤال: آن خصوصیّت چیست؟

جواب: کسانی که می‌گویند قضیّه شرطیّه، دارای مفهوم هست، جمله «إن جاءك زيد فاكرمه» را چنین معنا می‌کنند: علّت تامّه منحصره وجوب اکرام، مجیء زید است بنابراین اگر مجیء زید، علّیّت منحصره برای وجوب اکرام پیدا کرد، بدیهی است که هر شیء که علّت منحصره‌اش منتفی شود آن شیء هم منتفی می‌شود پس معنا و مفهوم جمله مذکور، این است: «عند عدم مجيء زيد لا يجب اكرامه» زیرا مجیء زید، علّت منحصره وجوب اکرام بود پس در حقیقت، معنای منطوقی بر خصوصیّتی دلالت می‌کند که آن ویژگی مثلا علّیّت منحصره هست و علّیّت منحصره، مستتبع و مستلزم قضیّه مفهومیّه می‌باشد.

سؤال: آن خصوصیّت از چه طریقی استفاده می‌شود و چه چیز برآن دلالت می‌کند؟

جواب: پاسخ آن را در مباحث بعدی ضمن توضیح ادلّه قائلین به ثبوت مفهوم بیان می‌کنیم که مثلا آیا «ان» یا «اذا» از طریق «وضع» دلالت بر علّیّت منحصره می‌کند یا از طریق سائر قرائن، امّا آنچه فعلا لازم به تذکّر می‌باشد این است که: اگر «ان» شرطیّه بالوضع یا به وسیله سائر قرائن، دلالت بر علّیّت منحصره نماید، آن قضیّه مفهومیّه هم ثابت است و الا خیر.

خلاصه: «مفهوم»، قضیّه‌ای است که متضمّن حکم انشائی یا اخباری می‌باشد و آن

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۳۸

فصحّ أن يقال: انّ المفهوم انّما هو حكم غير مذكور، لا أنّه حكم لغير مذكور، كما فسّر به، و قد وقع فيه النّقض و الابرام بين الاعلام مع أنّه لا موقع له كما أشرنا اليه فى غير مقام، لانّه من قبيل شرح الاسم، كما فى التّفسير اللغوىّ.

و منه قد انقدح حال غير هذا التّفسير ممّا ذكر فى المقام، فلا يهمّنا التّصدى لذلك [۱].

قضیّه، نتیجه خصوصیّتی هست که در معنای منطوقی تحقّق دارد مانند خصوصیّت علّیّت منحصره که در قضایای شرطیّه بنا بر قول به ثبوت مفهوم، ثابت است.

تذکّر: گرچه مصنّف، چنین تصریح نموده‌اند: در معنائی که برای مفهوم بیان کردیم فرقی بین مفهوم موافق و مخالف وجود ندارد امّا درعین‌حال، بیان ایشان در مفهوم موافق جریان ندارد.

توضیح ذلک: از آیه شریفه «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ» به مفهوم موافقت، حرمت ضرب و شتم استفاده می‌شود امّا اشکال ما این است که در منطوق آیه، خصوصیّتی وجود ندارد که برآن معنا دلالت نماید. مگر اینکه چنین توجیه نمائیم که آن «خصوصیّت» لزومی ندارد علّیّت منحصره باشد بلکه خصوصیّت تعرّض نسبت به ادنی مرتبه، مستلزم افاده حکم مرتبه متوسّط یا بالاتر است یعنی: کأنّ معنای آیه شریفه، این است که: نسبت به والدین «اف»- که پائین‌ترین مراتب توهین است- نگوئید بنابراین، بدیهی است که اگر پائین‌ترین مراتب اهانت، ممنوع شد، وضع مرتبه متوسّط و بالاتر، واضح است و الا اگر آن خصوصیّت، عبارت از علّیّت منحصره باشد فقط در مفهوم مخالف جریان دارد امّا در مفهوم موافق، جاری نیست.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه نتیجه‌گیری می‌کنند که: «المفهوم انّما هو حكم غير مذكور»[۳۵۵].

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۳۹

مفهوم، یعنی: آن حکمی که در لفظ بیان نشده.

تعبیر مزبور هم در مفهوم موافق، صادق است و هم در مفهوم مخالف.

توضیح ذلک: مثلا مفهوم موافق در آیه شریفه فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ، «لا تضربهما» می‌باشد یعنی منطوق آیه، حرمت «اف» و مفهوم آن حرمت «ضرب» است ولی حرمت متعلّق به ضرب «حكم آخر لم يقع التّعرض له، لم يقع فى الكلام ذكر له» پس نفس حکم در مفهوم موافق هم «غیر مذکور» هست.

تعبیر مزبور- المفهوم انّما حکم «غیر مذکور»- نسبت به مفهوم مخالف، بسیار واضح است مثلاـ مفهوم قضیّه «إن جاءك زید فاکرمه»، «ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه» می‌باشد یعنی: حکم در منطوق، وجوب می‌باشد که ذکر شده اما در مفهوم، عدم وجوب است که مذکور نمی‌باشد.

بعضی دیگر گفته‌اند: «المفهوم انّما هو حکم لغیر مذکور» یعنی: «موضوع» آن ذکر نشده ۳۵۶] و لذا تعریفشان در بین اعلام ۳۵۷]، مورد نقض و ابرام واقع شده لکن ما نسبت به این تعریف- و سائر تعاریف- اشکال نمی‌کنیم زیرا نقض و ابرام در صورتی صحیح

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۴۰

کما لا یهمّنا بیان أنّه من صفات المدلول أو الدّلالهٔ و ان کان بصفات المدلول أشبه، و توصیف الدّلالهٔ أحیانا کان من باب التّوصیف بحال المتعلّق [۱].

است که تعریف‌کننده در مقام بیان «حد» و «رسم» باشد امّا به نظر ما آن تعاریف، لفظی و از قبیل «سعدانهٔ»، «نبت» هست مثلا وقتی بحثی را به‌عنوان «مفهوم» مطرح می‌کنند درصدد هستند که اجمالا بدانند مفهوم چیست ولی در مقام بیان ماهیّت، جنس و فصل آن نیستند لذا این‌گونه تعاریف و اشکالات آن‌ها چندان اهمّیّتی ندارد مخصوصا باتوجّه به اینکه در آیه یا روایتی کلمه «مفهوم» موضوع حکمی واقع نشده و اثر شرعی برآن مترتّب نگشته تا اینکه مجبور باشیم، تحقیق و بررسی کنیم، معنای مفهوم چیست.

[۱]- سؤال: مفهوم از اوصاف دلالت است یا از صفات مدلول و آیا دلالت بر دو قسم است ۳۵۸] یعنی: «الدّلالهٔ قد تکون منطوقیّهٔ و قد تکون مفهومیّهٔ»، آیا منطوقیّت و مفهومیّت، مربوط به مقام دلالت می‌باشد و مقسم تقسیم مذکور «دلالت» است کما اینکه در بعضی از کلمات مشاهده شده که گفته‌اند: «بالدّلالهٔ المنطوقیّهٔ» یا «بالدّلالهٔ المفهومیّهٔ» که مفهومیّت و منطوقیّت را وصف دلالت قرار داده‌اند. آیا چنان است یا اینکه منطوقیّت و مفهومیّت، مربوط به مدلول و از اوصاف قضیّه هست یعنی: «إن جاءك زید فاکرمه» یک قضیّه لفظیّه و مفادش معنای این قضیّه لفظیّه هست. و به لحاظ اینکه این معنا خصوصیّتی دارد و آن خصوصیّت، قضیّه دیگری را به دنبال دارد به نفس آن قضیّه تابعه، مفهوم گفته می‌شود یعنی وقتی گفتیم: إن جاءك زید فاکرمه، «لنا حکمان احدهما وجوب الاکرام عند المجیء و الآخر عدم وجوب الاکرام عند عدم المجیء» که «حکم» اوّل، حکم منطوقی هست و ارتباطی به دلالت ندارد- البتّه گفتیم نفس مفهوم هم حکم انشائی یا اخباری هست- پس مفهومیّت، صفت قضیّه و مدلول است بنابراین می‌توان گفت: «وجوب الاکرام عند المجیء حکم منطوقی» و «عدم وجوب الاکرام عند

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۴۱

و قد انقدح من ذلک أنّ النّزاع فی ثبوت المفهوم و عدمه فی الحقیقهٔ انّما یکون فی أنّ القضیّهٔ الشّرطیّهٔ أو الوصفیّهٔ أو غیرهما هل تدلّ بالوضع أو بالقرینهٔ العامّهٔ علی تلک الخصوصیّهٔ المستتبعهٔ لتلک القضیّهٔ الاخری أم لا؟ [۱].

عدم المجیء حکم مفهومی» لذا طبق قاعده، «اشبه»[۳۵۹] این است که مفهومیّت و منطوقیّت، مربوط به قضیّه، مدلول و معنا باشد نه اینکه صفت دلالت محسوب شود و اینکه گاهی دلالت را به مفهومی و منطوقی تقسیم می‌کنند از باب وصف متعلّق به حال موصوف و مانند «جاءنی زید ابوه قائم» است.

ما درعین‌حال اصراری بر این مطلب نداریم چه مفهوم از صفات دلالت باشد چه از صفات مدلول، مسأله مهمّی نیست و اثری هم برآن مترتّب نمی‌شود.

[۱]- نزاع در باب مفاهیم ۳۶۰] و اینکه آیا مثلا قضیّه شرطیّه، دارای مفهوم هست یا نه یک نزاع صغروی می‌باشد یعنی: بحث در این است که آیا معنای منطوقی و قضیّه شرطیّه، دارای چنان خصوصیّتی هست که با مفهوم، ملازم باشد یا نه به عبارت واضح‌تر در قضیّه

شرطیّه «إن جاءک زید فاکرمه» نزاع در اصل ثبوت مفهوم است نه نزاع در حجیّت مفهوم مثلا در باب خبر واحد که بحث می‌کنیم «خبر الواحد حجّهٔ ام لا»، خبر واحد یک موضوع مفروض و مسلّم است امّا در اصل حجیّت آن بحث می‌کنیم ولی در باب مفاهیم، نزاع در اصل وجود مفهوم و عدم ثبوت مفهوم است. قائلین به ثبوت مفهوم در قضیّه شرطیّه گفته‌اند: «لها مفهوم» و قائلین به عدم می‌گویند مفهوم ندارد اما نمی‌گویند مفهوم آن حجیّت ندارد زیرا اساس نزاع در این است که آیا قضیّه شرطیّه، دارای خصوصیّتی هست که آن خصوصیّت، مستتبع یک قضیّه تابعه باشد یا نه.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۴۲

فصل: الجملهٔ الشّرطیّهٔ هل تدلّ علی الانتفاء عند الانتفاء کما تدلّ علی الثّبوت عند الثّبوت بلا کلام أم لا؟ فیه خلاف بین الاعلام [۱]. لا شبههٔ فی استعمالها و ارادهٔ الانتفاء عند الانتفاء فی غیر مقام، انّما الاشکال و الخلاف فی أنّه بالوضع أو بقرینهٔ عامّهٔ بحیث لا بدّ من الحمل علیه لو لم یقم علی خلافه قرینهٔ من حال أو مقال [۲].

مفهوم شرط

اشاره

[۱]- در جملات شرطیّه مسلّما جزاء «عند ثبوت الشّرط» ثابت است مثلا اگر مولا گفت «إن جاءک زید فاکرمه» بدون تردید بعد از تحقّق مجیء زید، وجوب اکرام، محقّق است که اصطلاحا از آن به «ثبوت عند الثّبوت» تعبیر می‌کنیم بنابراین در جملات شرطیّه، معنای منطوقی و ثبوت وجوب اکرام، عند ثبوت مجیء، محلّ بحث نیست بلکه بحث درباره مفهوم و «انتفاء عند الانتفاء» هست یعنی: آیا همان‌طور که «عند وجود المجیء» وجوب اکرام، محقّق است «عند عدم المجیء» هم وجوب اکرام تحقّق ندارد به عبارت دیگر: آیا از قضیّه شرطیّه موجبه مذکور، یک قضیّه سالبه- به‌عنوان مفهوم- استفاده می‌شود یا نه؟ «فیه خلاف بین الاعلام»[۳۶۱].

[۲]- بدون تردید، جمل شرطیّه همان‌طور که دلالت بر «ثبوت عند الثّبوت» می‌کند در موارد زیادی هم دلالت بر «انتفاء عند الانتفاء» دارد لکن بحث ما در این جهت است که آیا دلالت مذکور، مستند به «وضع» یا «قرینه عامّه»[۳۶۲] هست به نحوی که در هر موردی با جمله شرطیّه‌ای مواجه شدیم و قرینه‌ای برخلاف نبود باید آن را حمل بر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۴۳

فلا بدّ للقائل بالدّلالهٔ من اقامهٔ الدّلیل علی الدّلالهٔ بأحد الوجهین علی تلک الخصوصیّهٔ المستتبعهٔ لترتّب الجزاء علی الشّرط نحو ترتّب المعلول علی علّته المنحصرهٔ. و أمّا القائل بعدم الدّلالهٔ ففی فسحهٔ، فانّ له منع دلالتها علی اللزوم، بل علی مجرّد الثّبوت عند الثّبوت و لو من باب الاتّفاق [۱].

مفهوم نمود و گفت معنای جمله شرطیّه، دو چیز است:

۱- مفاد منطوقی و ثبوت عند الثّبوت. ۲- مفاد مفهومی و انتفاء عند الانتفاء پس نتیجه بحث ما در صورت شک، ظاهر می‌شود که: اگر شما یک جمله شرطیّه داشتید و ندانستید که آیا مفهوم دارد- و قرینه خاصّه‌ای هم مطرح نبود- قائلین به ثبوت مفهوم، آن را حمل بر مفهوم می‌نمایند امّا کسانی که دلالت جمله شرطیّه را نسبت به مفهوم انکار دارند، منکر آن معنای کلّی هستند.

[۱]- سؤال: آن معنای کلّی- که مورد نظر قائلین به ثبوت مفهوم هست- از چه طریقی ممکن است اثبات شود؟

جواب: یا از طریق «وضع» و یا از طریق «قرینه عامّه» ممکن است ثابت شود که بزودی به توضیحش می‌پردازیم لکن قبل از ورود به

آن بحث، لازم است متذکر مطلبی شویم که مبتنی بر «مقدّمه» قبلی مصنّف هست.
قائلین به ثبوت مفهوم شرط باید مقدّماتی را اثبات نمایند[۳۶۳] و چنانچه یکی از آن‌ها اثبات نشود نمی‌توانند قائل به ثبوت مفهوم شرط شوند زیرا در مقدّمه قبل مشروحا بیان کردیم که: مفهوم، لازمه یک خصوصیّتی ۳۶۴] در معنای منطوقی هست که آن ویژگی در جمل شرطیّه «علّیّت منحصره» هست مثلا وقتی مولا می گوید «إن جاءك زيد فاكرمه» معنای جمله مذکور، این است که وجوب اکرام بعد از مجیء، ثابت است منتها باید
إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۴۴
أو منع دلالتها على الترّتب، أو على نحو الترّتب على العلّة، أو العلّة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العليّة [۱].

مجیء زید، علّت منحصره وجوب اکرام باشد یعنی وجوب اکرام فقط یک علّت داشته باشد و آن‌هم مجیء زید باشد لذا اگر بنا باشد علّیّت منحصره ثابت شود باید مقدّماتی را اثبات نمود و ممکن است کسی در بعضی از مقدّمات مناقشه کند که اینک به بیان آن مقدّمات می‌پردازیم.
۱- فرضا مولا یک قضیّه شرطیّه به این نحو بیان کرده: «إن جاءك زيد فاكرمه» اکنون باید ببینیم چه تناسب و ارتباطی بین مجیء زید و وجوب اکرام تحقّق دارد.
فردی که می‌گوید ارتباط بین شرط و جزا به نحو علّیّت منحصره هست، اوّلین مقدّمه‌ای را که باید اثبات نماید این است که: بین مجیء زید و وجوب اکرام، یک ارتباط لزومی موجود است و ممکن است اشکال شود که هیچ‌گونه ارتباط لزومی بین آن‌ها نیست بلکه فقط یک مقارنت و ارتباط اتّفاقی بین آن‌ها هست مثل اینکه مجیء زید و عمرو اتّفاقا باهم مقارن شود و معنای مقارنت مذکور، این است که: آن‌ها باهم بودند امّا آیا بین آن‌ها ملازمه و عنوان لازم و ملزوم هم تحقّق دارد؟
ممکن است بین مجیء زید و وجوب اکرام هم فقط مقارنت باشد یعنی فقط هنگام تحقّق مجیء، وجوب اکرام محقّق است امّا نه اینکه ملازمه‌ای بین آن‌ها باشد.
خلاصه: اوّلین مقدّمه‌ای را که قائلین به ثبوت مفهوم باید ثابت نمایند این است که در جمل شرطیّه، بین شرط و جزا، ارتباط لزومی هست- البتّه مصنّف هم این مقدّمه را می‌پذیرند.
[۱]- ۲: اکنون که مسأله لزوم مطرح شد باید ببینیم آیا لزوم بین شرط و جزا به نحو ترتّب است ۳۶۵] یا لزوم بین آن دو در عرض واحد است.
إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۴۵
آیا در لزومی که بین شرط و جزا هست ترتّبی هم وجود دارد یعنی: شرط بر جزا متقدّم است- شرط، نسبت به جزا ملزوم می‌باشد؟
امکان دارد کسی بگوید بین شرط و جزا ملازمه هست امّا متلازمین در عرض واحد هستند[۳۶۶]، تقدّم و تأخّری بین آن‌ها وجود ندارد لذا قائل به ثبوت مفهوم باید اثبات نماید لزوم بین شرط و جزا به نحو «ترتّب» می‌باشد و بین آن‌ها تقدّم و تأخّر، مطرح است چون آن خصوصیّتی که دلالت بر مفهوم می‌کند، علّیّت منحصره هست و علّت بر معلول تقدّم دارد.
۳- اگر بپذیریم که لزوم بین شرط و جزا به نحو ترتّب است آیا نحوه ترتّب آن، ترتّب بر علّت است یا غیر علّت؟
سؤال: آیا ممکن است لزوم به نحو ترتّب و تقدّم و تأخّر، مطرح باشد و مع ذلک ترتّب «علّی» مطرح نباشد؟
جواب: آری! امکان دارد جزا[۳۶۷]، معلول یک ملزومی باشد که آن ملزوم با شرط- در قضیّه شرطیّه- متلازم باشد نتیجتا چون جزا، معلول یک ملزوم است لذا از ملزوم، متأخّر است و چون آن ملزوم با شرط، متلازم است قطعا این جزا هم از شرط تأخّر دارد و مترتّب بر شرط است امّا ترتّب آن‌ها «علّی» نیست، این شرط، کمترین اثری در ثبوت جزا ندارد[۳۶۸] امّیا ملازمه، ثابت است چون

شرط با شیء ملازم است که آن شیء برای جزا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۴۶

لکن منع دلالتها علی اللزوم و دعوی کونها اتّفاقیّهٔ فی غایهٔ السّقوط، لانسباق اللزوم منها قطعا [۱].

علّیّت و در آن تأثیر دارد.

خلاصه: ممکن است مسأله ترتّب را هم بپذیریم امّا ترتّب «علّی» نباشد.

۴- «سلّمنا» که بین شرط و جزا، ترتّب «علّی» هست ۳۶۹] لکن علاوه بر این باید علّیّت «منحصره» وجود داشته باشد زیرا امکان دارد یک معلول، دو علّت داشته باشد و شرطی که در قضیّه ذکر شده یک علّت باشد امّا شرط دیگری هم جانشین آن علّت بشود و چنانچه یک شیء، دو علّت داشته باشد نمی‌توان گفت با عدم یک علّت، معلول تحقّق ندارد بلکه با نبودن هر دو علّت، معلول، محقّق نیست و الا اگر یک علّت، موجود نباشد امّا علّت دیگر، جانشین آن باشد همین مسئله در ثبوت معلول کفایت می‌کند.

جمع‌بندی: قائلین به ثبوت مفهوم شرط باید اثبات نمایند که: «اولا» بین شرط و جزا «ارتباط لزومی» هست نه مقارنت و ارتباط اتّفاقی. «ثانیا» لزوم آن به نحو «ترتّب» می‌باشد نه تلازم. «ثالثا» ترتّبش به نحو «علّی» هست. «رابعا» ترتّب هم ترتّب بر «علّت منحصره» هست.

چنانچه کسی تمام مقدّمات و مراحل چهارگانه مذکور را اثبات نماید، می‌تواند قائل به ثبوت مفهوم شود و چنانچه یکی از مقدّمات مذکور دچار اشکال شود نمی‌توان قائل به ثبوت مفهوم شرط شد.

[۱]- اینک باید بررسی کنیم که آیا مقدّمات چهارگانه مذکور، قابل اثبات است یا نه.

کسی نمی‌تواند ادّعا کند که ارتباط بین شرط و جزا اتّفاقی هست ۳۷۰]. یعنی: مقدّمه اوّل- ارتباط لزومی بین شرط و جزا- مسلّم است «لانسباق ۳۷۱] اللزوم منها قطعا».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۴۷

و أمّا المنع عن أنه بنحو الترتّب علی العلّهٔ- فضلا عن کونها منحصرهٔ- فله مجال واسع.

و دعوی: تبادر اللزوم و التّرتّب بنحو التّرتّب علی العلّهٔ المنحصرهٔ- مع کثرهٔ استعمالها فی التّرتّب علی نحو التّرتّب علی الغیر المنحصرهٔ منها بل فی مطلق اللزوم- بعیدهٔ عهدتها علی مدّعیها، کیف و لا یری فی استعمالها فیهما عنایهٔ و رعایهٔ علاقهٔ، بل انّما تکون ارادته کارادهٔ التّرتّب علی العلّهٔ المنحصرهٔ بلا عنایهٔ، کما یظهر علی من أمعن النّظر و أجال البصر فی موارد الاستعمالات، و فی عدم الالزام و الاخذ بالمفهوم فی مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحّهٔ الجواب بأنّه لم یکن لکلامه مفهوم، و عدم صحّته لو کان له ظهور فیه معلوم [۱].

---

[۱]- سؤال: آیا سه مرحله- سه مقدّمه دیگر- را می‌توان منع نمود؟

جواب: باید ادلّه قائلین به مفهوم را ملاحظه نمود که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

ادلّه قائلین به ثبوت مفهوم شرط

الف: تبادر

تبادر به این نحو، حاکی و کاشف از «وضع» جمله شرطیّه است که: با شنیدن جمله شرطیّه، این مطلب به ذهنمان تبادر می‌نماید: شرط برای ثبوت جزا علّت منحصره هست و چنانچه علّیّت منحصره ثابت شد تمام مراحل، ثابت است.

مصنّف رحمه اللّه: تبادر را نمی‌توان پذیرفت زیرا در موارد زیادی، جمل شرطیّه در غیر از علّت منحصره استعمال شده- بل فی مطلق اللزوم ۳۷۲]- و اگر بنا باشد، تبادر را بپذیریم باید بگوئیم استعمالات مذکور، مجازی هست و بدیهی است که در استعمالات مجازی،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۴۸

و أمّا دعوی ۳۷۳] الدّلالة بادّعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومیّة الی ما هو أکمل أفرادها و هو اللزوم بین العلّة المنحصرة و معلولها ففاسدة جدّا، لعدم کون الاکملیّة موجبة للانصراف الی الاکمل، لا سیّما مع کثرة الاستعمال فی غیره کما لا یکاد یخفی، هذا.

مضافا الی منع کون اللزوم بینهما أکمل ممّا اذا لم تکن العلّة بمنحصرة، فانّ الانحصار لا یوجب أن یکون ذاک الرّبط الخاصّ الذی لا بدّ منه فی تأثیر العلّة فی معلولها آکد و أقوی [۱].

رعایت علاقه، لازم است درحالی‌که در آن استعمالات، هیچ‌گونه علاقه و مناسبتی با معنای موضوع له وجود ندارد لذا از این مطلب کشف می‌کنیم که موضوع له آن، علّت منحصره نیست و بعلاوه برای کلام خود، شاهدی هم داریم که:

اگر فردی در حضور قاضی، مطلبی را به صورت جمله شرطیّه بیان کرد آیا آن حاکم می‌تواند او را نسبت به مفهوم جمله ملزم کند درحالی‌که او می‌گوید کلام من دارای مفهوم نبود یا اینکه من مفهوم آن را قصد ننمودم؟

اگر کسی در حضور حاکم شرع، جمله‌ای بگوید که مفهومش متضمّن یک اقرار باشد، آن قاضی نمی‌تواند او را طبق آن مفهوم، مأخوذ نماید و علیه او- به ثبوت مفهوم برای جمل شرطیّه- احتجاج کند و این مطلب، کاشف از این است که جمل شرطیّه به حسب «وضع» چنان دلالتی ندارد و اگر دارای آن دلالت می‌بود، کسی نمی‌توانست در محضر حاکم شرع، منکر ظهورات لفظی شود خلاصه اینکه: از طریق وضع نمی‌توان مسئله را اثبات نمود.

ب: انصراف

[۱]- گفتیم مسلّما در جملات شرطیّه، بین شرط و جزا- علی ما یقتضیه التّبادر- علاقه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۴۹

لزومیّه وجود دارد. اکنون می‌گوئیم: اطلاق علاقه لزومیّه، منصرف به اکمل افراد است و کامل‌ترین افراد علاقه لزومیّه به نحو علّت منحصره هست پس اگر مولا گفت إن جاءك زيد فاكرمه آن را بر این حمل می‌کنیم که: مجیء زید، علّت منحصره وجوب اکرام است.

مصنّف رحمه اللّه: صغرا و کبرای ادّعای مذکور، ممنوع است.

امّا ممنوعیّت کبرا: قبول نداریم که «اکملیّت» موجب انصراف شود. منشأ انصراف «کثرت استعمال» است یعنی اگر: مطلقی نسبت به بعضی از افراد، کثرت استعمال پیدا کرد آن کثرت، انس ذهنی ایجاد می‌کند که اگر آن مطلق، بدون قرینه استعمال شد به همان فردی منصرف می‌شود که نوعا در آن استعمال می‌شده پس منشأ انصراف، «کثرت استعمال» است نه «اکملیّت افراد» مثلا با اطلاق جمله «جاءنی انسان» نمی‌توان گفت چون «شخص عالم»، انسان کامل است پس کلمه «انسان» منصرف به او هست زیرا کمال و اکملیّت در انصراف، نقشی ندارد، «لا سیما مع کثرة الاستعمال فی غیره» ای: فی غیر الاکمل لکثرته فیه.

خلاصه: قبول نداریم که اکملیّت، موجب انصراف شود.

امّا ممنوعیّت صغرا: اگر پذیرفتیم که اکملیّت هم مانند کثرت استعمال، موجب انصراف است باید ببینیم آیا در محلّ بحث، اکملیّت تحقّق دارد یا نه؟

شما- مستدل- می‌گوئید بین علّت منحصره و غیر منحصره به این نحو، تفاوت است که: علّت منحصره، اکمل افراد علاقه لزومیّه هست لکن به نظر ما باید بین علّت و معلول به این نحو، ارتباط و سنخیّت باشد که: هرگاه علّت تحقّق پیدا کرد معلول هم موجود شود امّا فرقی ندارد که آن علّت، منحصره باشد یا غیر منحصره به عبارت دیگر، آیا اگر معلول به تبع علّت دیگری تحقّق پیدا کند یا محقّق نشود در ارتباط بین علّت و معلول نقصانی حاصل می‌شود؟ خیر!

ارتباط بین علّت و معلول، یک ارتباط کامل است هرگاه علّت، موجود شد، معلول هم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۰

ان قلت: نعم ۳۷۴]، و لکنّه ۳۷۵] قضیّة[۳۷۶] الاطلاق بمقدّمات الحکمة، کما أنّ قضیّة اطلاق صیغة الامر هو الوجوب النفسیّ [۱].

محقّق می‌شود امّیا تحقّق معلول به تبع یک علّت دیگر، ایجاد ضعفی در ارتباط مذکور نمی‌نماید لذا می‌گوئیم: انحصار، موجب اکملیّت نیست و ارتباط علّی و معلولی بین علّت و معلول به قوّت خود باقی هست، خواه انحصار، مطرح باشد یا نباشد.

خلاصه: اگر اکملیّت هم موجب انصراف شود، قبول نداریم که در محلّ بحث، اکملیّت تحقّق داشته باشد نتیجتا «انصراف» هم مانند «تبادر» مردود است.

ج: تمسک به مقدّمات حکمت

[۱]- دلیل سوّم، تمسّک به مقدّمات حکمت است که سه تقریب برای آن ذکر شده و اینک به ترتیب به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- ابتدا به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم که قبلا هم در بحث واجب «نفسی و غیری» به نحو مشروح، آن را بیان نموده‌ایم.

مقدّمه: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد امّیا تردید داشتیم که آیا آن شیء به نحو واجب نفسی، وجوب دارد یا اینکه وجوبش به نحو واجب غیری ۳۷۷] هست، تحقیق مسئله، این است که: گرچه هیئت امر برای جامع طلب وضع شده که هم بر واجب نفسی،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۱

صادق است هم غیری امّا درعین‌حال، مقتضای «اطلاق» هیئت امر، این است که آن شیء- آن موضوع- دارای وجوب نفسی باشد نه غیری مثلا- اگر مولائی در مقام بیان بگوید «اکرم زیدا» امّا آن را مقیّد نکند و نگوید که وجوب اکرام در صورتی است که فلان شیء هم واجب باشد در این صورت، اطلاق هیئت اقتضا می‌کند که وجوب علی جمیع التّقادیر ثابت باشد و می‌دانید که وجوب مذکور، همان وجوب نفسی می‌باشد زیرا واجب غیری «علی جمیع التّقادیر» وجوب ندارد بلکه فقط در صورتی واجب است که ذی‌المقدّمه آن‌هم وجوب داشته باشد به‌عنوان مثال، صحیح نیست بگوئیم: «الوضوء واجب» بلکه باید گفت: «الوضوء واجب اذا کانت الصّلاة واجبة» بنابراین، واجب غیری، دارای قید هست امّا واجب نفسی، قیدی ندارد.

نتیجه: اگر مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکند، مقتضای اطلاق هیئت، وجوب نفسی است.

عین بیان مذکور را در بحث فعلی جاری می‌نمائیم: واضع، کلمه «ان» و «اذا» را برای علاقه لزومیّه وضع کرده و شما- مصنّف- هم پذیرفتید که بین شرط و جزا علاقه لزومیّه هست لذا می‌گوئیم وقتی متکلّمی می‌گوید «إن جاءک زید فاکرمه» مسلّما تمام انواع

علاقه، مورد نظر او نیست- بالاخره بین مجیء زید و وجوب اکرام، یک نوع از انواع علاقه هست.

سؤال: آیا آن علاقه لزومیّه به نحو علّت منحصره می‌باشد یا غیر از آن است؟

جواب: مسئله برای ما مشکوک است لذا می‌گوئیم همان‌طور که شما- مصنّف- در دوران امر، بین واجب نفسی و غیری، اطلاق هیئت امر را بر واجب نفسی حمل می‌نمودید، در محلّ بحث هم ما اطلاق علاقه لزومیّه- مفاد «ان» شرطیّه- را بر علت منحصره حمل می‌کنیم و فرقی بین محلّ بحث با مسأله شک در نفسیّت و غیریّت واجب وجود ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۵۲

قلت: أولا: هذا فیما تمّت هناک مقدّمات الحکمهٔ، و لا تکاد تتمّ فیما هو مفاد الحرف کما هاهنا، و الا لما کان معنی حرفیّا کما یظهر وجهه بالتّأمّل [۱].

و ثانیا: تعینه ۳۷۸] [انّ تعیینه من بین أنحائه بالاطلاق المسوق فی مقام البیان بلا معیّن ۳۷۹]. و مقایسته مع تعیّن الوجوب النّفسیّ باطلاق صیغهٔ الامر مع الفارق، فانّ النّفسیّ هو الواجب علی کلّ حال بخلاف الغیریّ، فانّه واجب علی تقدیر دون تقدیر، فیحتاج بیانه الی مئونهٔ التّقیید بما اذا وجب الغیر، فیکون الاطلاق فی الصّیغهٔ مع مقدّمات الحکمهٔ محمولا علیه. و هذا بخلاف اللزوم و التّرتّب بنحو التّرتّب علی العلّهٔ

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: دو اشکال بر بیان مذکور، وارد است:

الف: اصلا نسبت به مفاد حروف نمی‌توان اطلاق و مقدّمات حکمت را جاری نمود چون اطلاق و مقدّمات حکمت، مربوط به آن معانی و مقاصدی هست که استقلالا منظور و ملفوظ متکلّم است ۳۸۰] لذا گفته‌اند یکی از شرائط تمسّک به اطلاق، این است که متکلّم در مقام بیان باشد اگر معنائی منظور استقلالی متکلّم نیست و لحاظ استقلالی به آن متعلّق نشده چگونه متکلّم می‌تواند در مقام بیان آن باشد بنابراین به‌عنوان یک ضابطه کلّی می‌گوئیم: در باب حروف نمی‌توان اطلاق و مقدّمات حکمت را جاری نمود- نسبت به معانی حروف، لحاظ تبعی تعلّق گرفته و چیزی که ملحوظ تبعی هست معنا ندارد متکلّم در مقام بیان و افهام آن باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۵۳

المنحصرهٔ، ضرورهٔ أنّ کلّ واحد من أنحاء اللزوم و التّرتّب محتاج فی تعیّنه [تعیینه الی القرینهٔ مثل الآخر بلا تفاوت أصلا، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- ب: «سلّمنا» که در مفاد و معانی حرف هم اطلاق و مقدّمات حکمت، جاری می‌شود لکن قیاس محلّ بحث با «واجب نفسی و غیری» مع الفارق است.

توضیح ذلک: علّت اینکه گفتیم اطلاق صیغه افعل، حمل بر نفسیّت می‌شود از جهت این نبود که واجب نفسی، اکمل افراد و مقامش بالاتر است ۳۸۱] زیرا اکملیّت در باب «اطلاق» نقشی ندارد بلکه علّتش این بود که: واجب نفسی، محتاج به قید نیست امّا واجب غیری نیاز به قید دارد[۳۸۲].

سؤال: آیا در محلّ بحث، بین علّت منحصره و غیر منحصره از جهت احتیاج و عدم احتیاج به قید، فرقی هست؟

جواب: خیر! علّت منحصره، یکی از مصادیق علاقه لزومیّه و علّت غیر منحصره هم یکی از افراد علاقه لزومیّه هست و اگر محتاج به قید باشند هر دو محتاج هستند و اگر نیازی به قید ندارند هیچ‌کدام محتاج نیستند پس اگر بنا باشد، از بین مصادیق، تنها علّت منحصره ۳۸۳] را اختیار نمائیم، راهی غیر از مسأله اکملیّت، مطرح نیست و اکملیّت هم در باب اطلاق، نقشی ندارد پس مقایسه بحث فعلی با مسأله نفسیّت و غیریّت، قیاس مع الفارق است و از طریق اطلاق نمی‌توان مطلب را اثبات نمود.

تـذکّر: اطلاقی که در تقریب اوّل، مطرح است مربوط به مفـاد حرف شـرط- ان و اذا- می‌باشـد و اکنون به بیان دو تقریب دیگر در تمسّک به اطلاق می‌پردازیم.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۴

ثمّ انّه ربما یتمسّک للدّلالـة علی المفهوم باطلاق الشّـرط، بتقریب: أنّه لو لم یکن بمنحصـر یلزم تقییده، ضـرورة أنّه لو قارنه أو سـبقه الآخر لما أثّر وحده، و قضیّة اطلاقه أنّه یؤثّر کذلک مطلقا [۱].

---

[۱]- ۲: قبل از تقریب دوّم- در تمسّک به اطلاق- به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم.

مقدّمه: اگر شیء دارای دو علّت- دو جهت مؤثّر- باشد چنانچه یکی از آن دو به تنهائی تحقّق پیدا کند همان در ایجاد معلول، مؤثّر است و اگر هر دو علّت در یـک زمـان موجـود شود در این صورت نمی‌توان گفت: علّت «الف» به تنهـائی مؤثّر است یـا اینکه علّت «ب» به تنهـائی مؤثّر می‌باشـد بلکه مجموعا در حـدوث معلول، مؤثّر هسـتند. حال اگر ابتـدا یکی از دو علّت وجود پیـدا کرد بعـد از مـدّتی علّت دوّم موجود شـد در این صورت بایـد گفت: علّت اوّل در حدوث معلول مدخلیّت دارد امّا در بقاء آن، هر دو علّت مؤثّر می‌باشند و چنین نیست که چون علّت دوّم بعدا محقّق شده، هیچ‌گونه مدخلیّتی در بقاء معلول ندارد.

نتیجه: فرضا مولائی گفته: «إن جاءک زیـد فاکرمه» و ما نمی‌دانیم آیا مجیء زیـد، علّت منحصره وجوب اکرام است یا اینکه امکان دارد علّت دیگری هم در وجوب اکرام مـدخلیّت داشـته باشـد[۳۸۴] در این صـورت، قائـل به ثبـوت مفهـوم به این نحو از مقـدّمات حکمت اسـتفاده نموده که: اطلاـق جمله مـذکور اقتضا دارد که مجیء زیـد، بـدون هیـچ قیـد و شـرط و در تمام حالات در وجوب اکرام، مؤثّر است و تعبیر مذکور تنها با علّت منحصره سازش دارد.

اگر مجیء زیـد، علّت منحصـره وجوب اکرام باشـد در تمـام حالاـت در وجوب اکرام مؤثّر است امّـا چنانچه مجیء زیـد، یک علّت وجوب اکرام باشد و فرضا ملاقات عمرو با زید در مدرسه هم علّت دیگر باشد نمی‌توان گفت مجیء زید مطلقا در وجوب اکرام

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۵

و فیه: أنّه لا یکاد تنکر الدّلالة علی المفهوم مع اطلاقه کذلک، الا أنّه من المعلوم ندرة تحقّقه لو لم نقل بعدم اتّفاقه.

فتلخّص بما ذکرناه: أنّه لم ینهض دلیل علی وضع مثل «ان» علی تلک الخصوصـیّة المستتبعة للانتفاء عند الانتفاء، و لم تقم علیها قرینة عامّـة أمّا قیامها أحیانا کانت مقـدّمات الحکمـة أو غیرها مما لا یکاد ینکر، فلا یجـدی القائل بالمفهوم أنّه قضـیّة الاطلاق فی مقام من باب الاتّفاق [۱].

مـؤثّر است زیرا اگر قبـل از مجیء زیـد، ملاقـات حاصـل شود همـان در وجوب اکرام، مؤثّر است و چنـانچه علّت دوّم و مجیء زید مقارنا تحقّق پیـدا کننـد مجموع آن دو در وجوب اکرام تأثیر می‌کنـد و خاصیّت وجود دو علّت، این است: هر علّتی که تقـدّم پیـدا کرد، همان در معلول تأثیر می‌نماید و اگر مجموعا با یکدیگر تحقّق پیدا کردند هر دو در وجود معلول، مؤثّر، واقع می‌شوند و ...

خلاصه: در عبارت إن جاءک زیـد فاکرمه- مجیء زید[۳۸۵]- اطلاقی وجود دارد که مفادش این است: مجیء زیـد، بدون هیچ قید و شـرط و در تمام حالات در وجوب اکرام، مؤثر است و این مسئله فقط با علّت منحصـره، منطبق می‌باشد و الا اگر علّت، تعدّد پیدا کند نمی‌توان گفت مجیء زید مطلقا در وجوب اکرام، مؤثّر است.

[۱]- مصـنّف رحمه اللّه: اگر تمـام مقـدّمات حکمت جـاری شـود، بیـان مـذکور را می‌پـذیریم و بـدیهی است که یکی از مقـدّمات حکمت، این است که مولاـ در مقـام بیـان باشـد و بخواهـد تمـام خصوصـیّات مؤثّر در حکم را بیان کنـد لکن در محلّ بحث از چه طریقی می‌توان احراز کرد که مولاـ در مقـام بیان تمام خصوصـیّات و جمیع علل مؤثّر در ثبوت حکم هست و شایـد چنین مطلبی در

قضایای شرطیّه اصلا تحقّق نداشته باشد و نتوان یک مورد ارائه نمود که مولا در مقام بیان تمام عوامل مؤثّر در ثبوت حکم باشد بلکه مولا در این

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۵۶

و أمّا توهّم أنّه قضيّة اطلاق الشّرط، بتقريب: أنّ مقتضاه تعيّنه، كما أنّ مقتضى اطلاق الامر تعيّن الوجوب [۱].

نوع قضایا درصدد است که بگوید بعد از تحقّق مجیء زید، وجوب اکرام، ثابت است و در مقام بیان این نیست که مجیء زید «تمام العلّة» برای وجوب اکرام است.

نتیجه: اگر واقعا مقدّمات حکمت، تمام باشد و مناقشه‌ای در آن نشود آن را می‌پذیریم لکن طریقی برای اثبات آن وجود ندارد.

جمع‌بندی: دلیلی قائم نشده که واضع، ادوات شرط- مانند ان و اذا- را برای علّت منحصره وضع نموده و قرینه عامّه‌ای هم که دلالت بر ثبوت مفهوم نماید، وجود ندارد و وجود قرینه در بعضـی از موارد برای قائلین به ثبوت مفهوم، فائده‌ای ندارد زیرا آن‌ها باید قرینه عامّه‌ای را ارائه نمایند که در تمام موارد، جاری باشد.

[۱]- ۳: قبل از تقریب سوّم- در تمسّک به اطلاق- به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم که:

اگر اصل وجوب شـیء برای ما احراز شد امّا تردید داشتیم که آیا وجوب آن به نحو تعیینی هست یا به نحو تخییری، شما- مصنّف- فرمودید از اطلاق صیغه امر، وجوب تعیینی را استفاده می‌کنیم زیرا واجب تعیینی نیاز به عدل ندارد و مولا نمی‌گوید یا این شـیء، واجب است یا آن شـیء بلکه می‌گوید: «الصّلاة واجبة» و با کلمه «او» که دلالت بر تخییر می‌کند عدلی برای واجب بیان نمی‌کند بخلاف واجب تخییری که دارای عدل هست و چنانچه مکلّف، یک طرف- یک عدل- را اتیان نماید، کفایت می‌کند مانند کفّاره افطار روزه ماه رمضان که مولا فرموده: یا شصت روز، روزه بگیرید یا شصت مسکین را اطعام نمائید یا یک بنده در راه خدا آزاد کنید پس بیان واجب تخییری نیاز به مئونه زائد و اضافه لفظی دارد امّا واجب تعیینی هیچ‌گونه مئونه زائد ندارد و فرضا اگر مولا فرمود «صلّ» و ما مردّد شدیم که وجوبش تخییری هست یا تعیینی و مقدّمات حکمت جاری شد، نتیجه‌اش وجوب تعیینی هست زیرا وجوب تعیینی مئونهٔ زائد، لازم ندارد.

نظیر مطلب مذکور را در قضایای شرطیّه بیان می‌کنیم که: وقتی مولا می‌گوید «ان

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۵۷

ففيه أنّ التّعيّن ليس فى الشّرط نحو يغاير نحوه فيما اذا كان متعدّدا، كما كان فى الوجوب كذلك، و كان الوجوب فى كلّ منهما، متعلّقا بالواجب بنحو آخر لا بدّ فى التّخييرىّ منهما من العدل. و هذا بخلاف الشرط فانّه واحدا كان أو متعدّدا كان نحوه واحدا، و دخله فى المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتا كى تتفاوت عند الاطلاق اثباتا[۳۸۶]، و كان الاطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل، لاحتياج ما له العدل الى زيادة مئونة، و هو ذكره بمثل «أو كذا» [۱].

جاءك زيد فاكرمه» اگر مجیء زید، تعیّن نداشت او با کلمه «او» شـیء دیگری را به عنوان عدل مجیء زید معرّفی می‌کرد، مثلا می‌گفت: «إن جاءك زيد او لاقيته فاكرمه» لکن چون عدلی برای آن بیان نکرده، معنایش این است که مجیء زید، متعیّن است و همان‌طور که شما- مصنّف- در دوران امر بین وجوب تعیینی و تخییری، اطلاق را بر وجوب تعیینی حمل می‌نمودید در محلّ بحث هم ما اطلاق شرط را به لحاظ اینکه قید زائد ندارد و عدلی برایش بیان نشده بر تعیّن مجیء زید- در مقام تأثیر در وجوب اکرام- حمل می‌نمائیم.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: دو جواب، نسبت به تقریب سوّم- در تمسّک به اطلاق- بیان می‌کنیم:

الف: قیاس محلّ بحث با حمل اطلاق بر واجب تعیینی مع الفارق است.

توضیح ذلک: در دوران امر، بین وجوب تعیینی و تخییری، دوران بین دو نوع- و دو سنخ- از وجوب است زیرا وجوب تعیینی، نوعی از وجوب است و وجوب تخییری هم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۸

نوع دیگری از وجوب می‌باشد و قبلا[۳۸۷] در بیان حقیقت و ماهیّت وجوب تخییری تقریبا پنج قول ذکر کردیم که مصنّف هم اصرار داشتند وجوب تخییری، نوع خاصّی از وجوب است و اصلا در آن بحث با دو نحو از وجوب مواجه بودیم که احدهما نامش تعیینی و دیگری تخییری بود.

اکنون فرض کنید، مولا فرموده است «صلّ» و مقدّمات حکمت هم تامّ است در این صورت کدام‌یک از آن دو نوع، مراد است؟ اگر بگوئیم مقصود، بیان نوع نیست که خلاف فرض است زیرا مولا- در مقام بیان بوده و چنانچه بگوئیم مردّد است باید آن را بر اهمال و اجمال، حمل نمائیم بلکه می‌گوئیم مولا- در مقام بیان بوده و دو نوع، وجوب هم داریم و مقصود، همان نوعی است که احتیاج به مئونه زائد ندارد یعنی: منظور، واجب تعیینی است.

امّا در بحث فعلی: شرط، واحد باشد یا متعدّد، مجیء زید، علّت منحصره باشد یا غیر منحصره، موجب تنوع در علّیّت نمی‌شود و چنین نیست که: «العلّة علی نوعین علّة منحصرة و علّة غیر منحصرة» بلکه همان ارتباطی که بین علّت منحصره و معلول وجود دارد بین علّت غیر منحصره و معلول هم برقرار است لذا می‌گوئیم وقتی بین دو علّت فرقی نبود و مولا- فرمود «إن جاءک زید فاکرمه»[۳۸۸] شما از چه طریقی علّت منحصره را استفاده می‌کنید آیا مگر دو نوع، مطرح است که بگوئیم: اکنون که مولا در مقام بیان هست حتما آن نوعی را اراده کرده که احتیاج به مئونه زائد ندارد؟

مسأله تنوّع، مطرح نیست بخلاف واجب تعیینی و تخییری که اگر آن خطاب را بر واجب تعیینی حمل ننمائیم با مقدّمات حکمت و مقام بیان مولا مخالفت می‌شود.

خلاصه: قیاس محلّ بحث با حمل اطلاق بر واجب تعیینی مع الفارق است که

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۵۹

و احتیاج [۳۸۹] ما اذا کان الشّرط متعدّدا الی ذلک انّما یکون لبیان التّعدّد، لا لبیان نحو الشّرطیّة، فنسبة[۳۹۰] اطلاق الشّرط الیه لا تختلف کان هناک شرط آخر أم لا، حیث کان مسوقا لبیان شرطیته بلا اهمال و لا اجمال. بخلاف اطلاق الامر، فانّه لو لم یکن لبیان خصوص الوجوب التّعیینی، فلا محالة یکون فی مقام الاهمال أو الاجمال، تأمّل تعرف، هذا.

مع أنّه لو سلّم لا یجدی القائل بالمفهوم، لما عرفت أنّه لا یکاد ینکر فیما اذا کان مفاد الاطلاق من باب الاتّفاق [۱].

توضیحش بیان شد.

[۱]- اشکال: اگر مجیء زید، علّت منحصره نباشد[۳۹۱] آنجا هم کلمه «او» لازم است.

«ما الفرق بینهما» یعنی: شما می‌گوئید در واجب تخییری «او» لازم است در محلّ بحث هم اگر شرط، متعدّد باشد باید گفت: إن جاءک زید «او» لاقیته فاکرمه.

جواب: کلمه «او» که در محلّ بحث استعمال می‌شود با کلمه «او» که در واجب تخییری استعمال می‌شود، متفاوت است. آنجا نوع واجب را بیان می‌کند اما در محلّ

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۶۰

ثمّ انّه ربما استدلّ المنکرون للمفهوم بوجوه:

أحدها: ما عزی الی السّید من أنّ تأثیر الشّرط انّما هو تعلیق الحکم به، و لیس یمتنع أن یخلفه و ینوب منابه شرط آخر یجری مجراه، و لا یخرج عن کونه شرطا، فانّ قوله تعالی: وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ یمنع من قبول الشّاهد الواحد حتی ینضمّ الیه شاهد آخر، فانضمام الثّانیّ الی الاوّل شرط فی القبول، ثمّ علمنا أنّ ضمّ امرأتین الی الشّاهد الاوّل شرط فی القبول ثمّ علمنا ان ضمّ الیمین یقوم مقامه أیضا، فنیابهٔ بعض الشّروط عن بعض أکثر من أن تحصی، مثل الحرارهٔ، فانّ انتفاء الشّمس لا یلزم انتفاء الحرارهٔ، لاحتمال قیام النّار مقامها، و الامثلهٔ لذلک کثیرهٔ شرعا و عقلا [۱].

بحث، کلمه «او» تعدّد شرط را بیان می‌کند نه نحوه شرط را و فرق است بین اینکه تعدّد شرط را بیان نماید یا اینکه نوع شرط را بیان کند و بدیهی است که «الشّرط لیس علی نوعین» بلکه شرط، نوع واحد است لکن همان نوع واحد گاهی متعدّد است و گاهی واحد و کلمه «او» برای بیان تعدّد است و ...

قوله: ... مع انّه لو سلّم ۳۹۲] لا یجدی القائل بالمفهوم ...

ب: پاسخ دوّم مصنّف، همان است که قبلا در جواب از تقریب دوّم- در تمسّک به اطلاق- بیان شد.

نتیجه: تمام ادلّه قائلین به ثبوت مفهوم، قابل مناقشه بود که شرحش بیان شد.

ادلّه منکرین مفهوم شرط

اشاره

[۱]- تذکّر: منکرین مفهوم شرط هم ادلّه‌ای ذکر کرده‌اند که قابل مناقشه است لکن

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۶۱

ما- مصنّف- درعین‌حال که از نظر اصل مدّعا با آن‌ها موافق هستیم ادلّه آن‌ها را ناتمام می‌دانیم و اینک به بیان آن ادلّه- وجوه- می‌پردازیم.

وجه اوّل:

به سیّد مرتضی رحمه اللّه نسبت داده شده که: مفاد قضیّه شرطیّه، این است که حکم، معلّق بر شرط است و وقتی شرط تحقّق پیدا کرد، جزا هم محقّق می‌شود امّا اینکه شرط، منحصر است و چیزی نمی‌تواند جانشین آن شود از تعلیق در قضیّه شرطیّه استفاده نمی‌شود، مثلا معنای قضیّه شرطیّه «إن جاءک زید فاکرمه» این است که مجیء زید، شرط تحقّق وجوب اکرام است امّا اینکه با عدم مجیء زید، شرط دیگری جانشین آن نمی‌شود از قضیّه شرطیّه استفاده نمی‌شود و ممتنع نیست که شرط دیگری جانشین آن شود و حکم به آن‌هم معلّق شود و در نتیجه اگر شرط دیگری نایب مناب آن شد، شرطیّت شرط اوّل، منتفی نمی‌شود بلکه به قوّت خود باقی هست.

تنظیر: مرحوم سیّد برای تقریب به ذهن مثالی ذکر کرده و از آیه ۲۸۲[۳۹۳] سوره بقره استفاده نموده‌اند:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا تَدایَنْتُمْ بِدَیْنٍ ... وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِیدَیْنِ مِنْ رِجالِکُمْ ...»

آیه شریفه در مورد دین است و خداوند متعال می‌فرماید: دین باید نوشته شود و ...

و دو شاهد- دو مرد- در میان باشد تا آن دین مورد شکّ و تردید واقع نشود.

آیه مذکور به صورت قضیّه شرطیّه نیست لکن ایشان آن را به قضیّه شرطیّه ارجاع داده که: اگر بخواهیم شهادت یک شاهد را بپذیریم، شرطش این است که شاهد دوّم به آن ضمیمه شود یعنی: اگر شاهد دوّم بود، شهادت اوّل هم قبول می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۶۲

و الجواب: أنّه قدّس سرّه ان کان بصدد اثبات امکان نیابهٔ بعض الشّروط عن بعض فی مقام الثّبوت و فی الواقع، فهو مما لا یکاد ینکر، ضرورهٔ أنّ الخصم یدّعی عدم وقوعه فی مقام الاثبات، و دلالهٔ القضیّهٔ الشّرطیّهٔ علیه و ان کان بصدد ابداء احتمال وقوعه، فمجرّد الاحتمال لا یضرّه ما لم یکن بحسب القواعد اللفظیّهٔ راجحا أو مساویا، و لیس فیما أفاده ما یثبت ذلک أصلا کما لا یخفی [۱].

مرحوم سیّد: خارجا می‌دانیم که وجود یک شاهد مرد دیگر دخالت ندارد بلکه اگر به جای شاهد دوّم، دو زن هم شهادت دهند- و ضمیمه شهادت اوّل شود- کفایت می‌کند و در بعضی از موارد «یمین» هم جانشین شاهد دوّم می‌شود پس معلوم می‌شود که اثر قضیّه شرطیّه، این است که هنگام تحقّق شرط، جزا محقّق است امّا اینکه عند عدم الشّرط، چیز دیگری جانشین آن شرط نمی‌شود از قضیّه شرطیّه استفاده نمی‌شود.

مثال عرفی و تکوینی: «اذا کانت النّار موجودهٔ فالحرارهٔ موجودهٔ» اگر آتش تحقّق پیدا کرد، حرارت هم موجود می‌شود و بدیهی است که معنای قضیه شرطیه مذکور، این نیست که حرارت، منحصرا از طریق آتش تحقق پیدا می‌کند بلکه امکان دارد «شمس» هم جانشین نار شود و آن‌هم در ثبوت حرارت دخالت داشته باشد.

خلاصه: کأنّ مرحوم سیّد می‌فرمایند: هیچ بعدی ندارد که شرائط دیگری هم جانشین شرط مذکور در قضیّه شود پس چرا می‌گوئید قضیّه شرطیّه، دارای مفهوم هست.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: اینکه مرحوم سیّد فرموده‌اند: ممتنع نیست شرط دیگری فرضا جانشین مجیء[۳۹۴] زید شود، مقصودشان از جمله «لیس یمتنع» چیست؟

آیا منظور، این است که به حسب مقام ثبوت، ممتنع نیست یا اینکه به حسب مقام اثبات، ممتنع نمی‌باشد به عبارت واضح‌تر، اینکه می‌گوئید: احتمال می‌دهیم وقتی مولا می‌گوید «إن جاءک زید فاکرمه» شرط دیگری عوض مجیء زید در وجوب اکرام

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۶۳

تأثیر کند، احتمال مذکور به حسب واقع و مقام ثبوت است یا اینکه به حسب مقام دلالت و لفظ؟

اگر به حسب مقام ثبوت، آن احتمال، مطرح باشد، ضربه‌ای به مفهوم نمی‌زند و کسی آن را انکار نکرده. قائلین به ثبوت مفهوم می‌گویند معنای جمله شرطیّه «إن جاءک زید فاکرمه» این است که مجیء زید، علّت منحصره وجوب اکرام است و اگر مجیء زید منتفی شد، وجوب اکرام هم منتفی می‌شود لکن آن‌ها هم احتمال می‌دهند که شیء دیگری در وجوب اکرام، مؤثّر باشد زیرا دلالت قضیّه شرطیّه بر مفهوم، دلالت «ظهوری» هست نه صریح که احتمال خلاف در آن مطرح نباشد. اگر متکلّمی گفت «رأیت اسدا» و قرینه‌ای هم همراه آن اقامه ننمود آیا شما احتمال نمی‌دهید که مقصودش از «اسد» رجل شجاع باشد؟

آری! آن احتمال به حسب واقع، محفوظ است امّا از نظر دلالت لفظ چون قرینه‌ای وجود ندارد، نسبت به حیوان مفترس ظهور دارد.

اگر مقصود مرحوم سیّد از «لیس یمتنع» به حسب مقام دلالت و اثبات است و ایشان درصدد هستند بفرمایند که وقتی مولا می‌گوید «إن جاءک زید فاکرمه» از نظر نفس آن قضیّه شرطیّه، محتمل است که شیء دیگری جانشین مجیء زید شود، پاسخ ما به ایشان این است که: اگر احتمال راجح- مثلا هشتاد درصد- و یا لااقل احتمال پنجاه درصدی مطرح باشد، مانع ظهور لفظ می‌شود امّا مجرّد

احتمال- مثلا- سی درصد یا بیست درصد- منافاتی با ظهور ندارد و صرف تحقّق احتمال، کافی نیست. بلکه باید بگوئید وقتی متکلّم، یک قضیّه شرطیّه به صورت «إن جاءک زید فاکرمه» را بیان می کند، ما هشتاد درصد[۳۹۵] احتمال می‌دهیم که شرط دیگری- غیر از مجیء زید- جانشین آن شود و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۶۴

ثانیها: أنّه لو دلّ لکان باحدی الدّلالات، و الملازمة- کبطلان التّالی- ظاهرة[۳۹۶].

و قد أجیب عنه بمنع بطلان التّالی، و أنّ الالتزام ثابت، و قد عرفت بما لا مزید علیه ما قیل أو یمکن أن یقال فی اثباته أو منعه، فلا تغفل [۱].

در کلام شما- مرحوم سیّد- چنین مطلبی نیست بلکه شما سعی کردید اصل احتمال را ثابت کنید و تا وقتی احتمال راجح- یا مساوی- مطرح نباشد، دلیل شما دلالت بر انکار مفهوم شرط ندارد.

خلاصه: اگر مقصود سیّد رحمه اللّه از احتمال مذکور به حسب واقع باشد، منافاتی با ثبوت مفهوم ندارد و اگر منظور به حسب دلالت باشد باید ثابت کنند که آن احتمال، لااقل صدی پنجاه هست و در کلام ایشان چیزی برای اثبات این مطلب وجود ندارد پس دلیل ایشان بر انکار مفهوم، صحیح نیست.

[۱]-

وجه دوّم:

اگر قضیّه شرطیّه، دلالت بر مفهوم نماید باید به یکی از دلالات سه‌گانه- مطابقه، تضمّن یا التزام- باشد و بدیهی است که هیچ‌یک از دلالات مذکور، مطرح نیست پس نمی‌توان گفت قضیّه شرطیّه، دلالت بر مفهوم می کند.

مصنّف رحمه اللّه: نسبت به استدلال مذکور جواب داده شده که: قبول نداریم هیچ‌یک از دلالات ثلاث در محلّ بحث، مطرح نباشد بلکه قائلین به ثبوت مفهوم به دلالت التزام تمسّک کرده و گفته‌اند: قضیّه شرطیّه برای علّت منحصره، وضع شده و لازمه علّت منحصره «انتفاء عند الانتفاء» هست که شرح آن قبلا بیان شد لکن ما- مصنّف- آن را نپذیرفتیم.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۶۵

ثالثها: قوله تبارک و تعالی: وَ لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً

و فیه ما لا یخفی، ضرورة أنّ استعمال الجملة الشّرطیّة فیما لا مفهوم له أحیانا و بالقرینة لا یکاد ینکر، کما فی الآیة و غیرها[۳۹۷]، و انّما القائل به انّما یدّعی ظهورها فیما له المفهوم وضعا أو بقرینة عامّة، کما عرفت [۱].

---

[۱]-

وجه سوّم:

به این آیه شریفه تمسّک نموده‌اند: «... وَ لا تُکْرِهُوا فَتَیاتِکُمْ عَلَی الْبِغاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَیاةِ الدُّنْیا ...»[۳۹۸] یعنی: اگر کنیزان شما اراده تحصّن و تعفّف دارند آن‌ها را به زنا وادار نکنید.

گفته‌اند آیا می‌توان قائل شد مفهوم آیه، این است که: اگر آن‌ها اراده تحصّن ندارند- اراده زنا دارند- شما آن‌ها را بر زنا اکراه نمائید؟

اگر خودشان تمایل به زنا دارند که عنوان اکراه ۳۹۹] تحقّق پیدا نمی‌کند پس آیه مذکور به صورت قضیّه شرطیّه هست و مفهوم هم ندارد.

مصنّف رحمه اللّه: قائلین به ثبوت مفهوم نمی‌گویند قضیّه شرطیّه در تمام موارد، دارای مفهوم هست بلکه ممکن است در بعضی از موارد به خاطر وجود قرینه، فاقد مفهوم باشد از جمله آن موارد، آیه مذکور است که مفهوم ندارد و این مطلب، منافاتی ندارد که قضیه شرطیّه «وضع لافادهٔ العلّیّهٔ المنحصرهٔ». مثلا لفظ اسد، «وضع للحیوان المفترس»

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۶۶

بقی هاهنا أمور:

[الامر] الاوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحکم المعلّق علی الشّرط عند انتفائه ۴۰۰]، لا انتفاء شخصه، ضرورهٔ انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قیوده، و لا یتمشّی الکلام فی أنّ للقضیّهٔ الشّرطیّهٔ مفهوما، أو لیس لها مفهوم الا فی مقام کان هناك ثبوت سنخ الحکم فی الجزاء، و انتفاؤه عند انتفاء الشّرط ممکنا. و انّما وقع النّزاع فی أنّ لها دلالهٔ علی الانتفاء عند الانتفاء أو لا یکون لها دلالهٔ [۱].

اما گاهی آن را به واسطه قرینه در غیر موضوع له استعمال می‌کنند که این مسئله، منافاتی با ثبوت «وضع» ندارد.

تذکّر: شیخ اعظم رحمه اللّه هم در کتاب رسائل متعرّض شده‌اند که: قضیّه شرطیّه‌ای که شرطش برای بیان تحقّق موضوع باشد، اصلا مفهوم ندارد.

مثال: «ان رکب الامیر فخذ رکابه»، «ان رزقت ولدا فاختنه» اگر خداوند، ولدی به شما عنایت کرد او را ختنه کنید اما مفهومش این نیست که اگر فرزندی عنایت نکرد، او را ختنه نکنید زیرا با نبودن ولد، موضوعی برای ختان تحقّق پیدا نمی‌کند پس شرط مذکور در آن قضیّه برای بیان تحقّق موضوع است و قضایای شرطیّه‌ای که به آن نحو باشد، مفهوم ندارد- از جمله آن‌ها آیه شریفه مذکوره می‌باشد.

بیان چند امر

۱- ضابطه اخذ و اثبات مفهوم

اشاره

[۱]- سؤال: آیا اینکه می‌گوئید قضیّه شرطیّه، دلالت بر انتفاء حکم، عند انتفاء شرط می‌کند یا نه مقصودتان انتفاء شخص همان حکمی است که در قضیّه شرطیه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۶۷

بیان شده؟

به عبارت دیگر: آیا در قضیّه «إن جاءك زید فاکرمه» نزاع در این است که با نبودن مجیء زید، وجوب شخصی مجعول در آن قضیه، منتفی هست یا نه؟

جواب: وجوب شخصی مجعول در نفس قضیّه، دارای شرائطی هست و چنانچه موضوع ۴۰۱] آن منتفی شود عقلاـ حکم هم منتفی می‌شود و این مسئله، یک مطلب عقلی و مسلّم است و در تمام موارد، جاری هست مثلاـ شارع مقدّس که فرموده «الخمر حرام» چنانچه خمر به خلّ مبدّل شود و عنوان خمریّت منتفی گردد، بدیهی است که «حرمت» هم منتفی می‌شود. اگر درباره قضیّه «إن جاءك زيد فاكرمه» از ما سؤال کنند مولا چه حکمی را جعل نموده، می گوئیم: وجوب اکرام، عند تحقّق مجیء زید، جعل شده و عقل هم حکم می کند که اگر مجیء زید، منتفی شود و موضوع تغیّر پیدا کند، آن وجوب شخصی هم منتفی می‌شود.

نتیجه: مفهوم در قضیّه شرطیّه به‌معنای انتفاء شخص حکم نیست بلکه به‌معنای انتفاء «سنخ» حکم است یعنی از جنس آن وجوبی که در قضیّه شرطیّه «إن جاءك زيد فاكرمه» یک فرد و مصداقش محقّق شده بود، تحقّق ندارد[۴۰۲] پس درعین‌حال که حکم مجعول در قضیّه شرطیّه، یک حکم شخصی هست لکن ما در باب مفهوم، عنایتی به آن حکم شخصی نداریم و بحث ما در این است که اگر مجیء زید، محقّق نشد- و موضوع تبدّل پیدا کرد- آیا همان‌طور که شخص حکم، منتفی هست سنخ آن‌هم منتفی می‌باشد یا نه؟

نظر قائلین به ثبوت مفهوم، این است که اگر مجیء زید تحقّق پیدا نکند حکمی از جنس

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۶۸

و من هنا انقدح أنّه ليس من المفهوم [و] دلالة القضيّة على الانتفاء عند الانتفاء فى الوصايا و الاوقاف و النّذور و الايمان، كما توهّم، بل عن الشّهيد قدّس سرّه فى تمهيد القواعد: انّه لا اشكال فى دلالتها على المفهوم، و ذلك لانّ انتفاءها عن غير ما هو المتعلّق لها من الاشخاص التى تكون بألقابها[۴۰۳] أو بوصف شيء[۴۰۴] او بشرطه ۴۰۵] مأخوذة فى العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشّرط، أو الوصف أو اللقب عليه ۴۰۶]، بل لاجل أنّه اذا

وجوب اکرام تحقّق ندارد امّا منکرین مفهوم، چنان عقیده‌ای ندارند.

تذکّر: در قضایای شرطیّه- در باب مفاهیم- ابتدا باید ملاحظه کنیم که آیا با نبودن شرط، امکان دارد سنخ حکم، ثابت باشد یا نه، نسبت به قضیّه شرطیّه «إن جاءك زيد فاكرمه» عنایتی نداریم که دارای مفهوم هست یا نه لکن این مطلب امکان دارد: که با عدم تحقّق مجیء زید هم ممکن است اکرام، واجب باشد و هم امکان دارد، واجب نباشد یعنی: شرعا و عقلا مانعی ندارد که اگر مجیء زید، محقّق نشود باز هم اکرام، واجب باشد.

ثبوت سنخ حکم با نبودن شرط و انتفاء سنخ حکم با عدم شرط- هر دو- امکان دارد لذا در این صورت، بحث مفهوم، مطرح می‌شود و قائلین به ثبوت مفهوم می گویند سنخ حکم، [

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۶۹

صار شيء وقفا على أحد أو أوصى به أو نذر له الى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفا على غيره أو وصيّة أو نذرا له، و انتفاء شخص الوقف أو النّذر أو الوصيّة عن غير مورد المتعلّق قد عرفت أنّه عقليّ مطلقا و لو قيل بعدم المفهوم فى مورد صالح له [۱].

منتفی هست اما منکرین می گویند دلیلی بر انتفاء نداریم.

سؤال: در چه مواردی و کدام قضیّه شرطیّه- در باب مفهوم- می‌تواند محلّ بحث واقع شود؟

جواب: «فى مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم فى الجزاء و انتفائه عند انتفاء الشّرط ممكنا».

[۱]- گاهی با قضایای شرطیّه‌ای مواجه می‌شویم که انتفاء سنخ حکم یا ثبوت سنخ حکم در آن‌ها امکان‌پذیر نیست و اصلا حکم مربوط به آن قضایا شخصی هست و قابل تکثّر و تنوّع نمی‌باشد[۴۰۷] و باید آن موارد را از محل نزاع در باب مفهوم خارج بدانیم

زیرا در باب مفهوم، انتفاء «سنخ» حکم، مطرح و محلّ بحث هست امّا در این موارد، حکم، سنخ و تعدّد ندارد تا بحث کنیم آیا سنخش منتفی هست یا نه درحالی‌که بعضی توهّم کرده‌اند آن قضایا هم جزء بحث مفاهیم است و حتّی از شهید ثانی نقل شده [۴۰۸] که:

«لا اشکال فی دلالتها علی المفهوم».

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۷۰

مثل اینکه کسی در مورد وقف- که از عقود است- بگوید: «وقفت داری علی اولادی ان بلغوا» یا «اذا بلغوا»[۴۰۹] یعنی: خانه‌ام وقف اولادم هست، مشروط به اینکه به سن بلوغ برسند.

آیا در این مورد می‌توان بحث کرد که شیء دیگری جانشین بلوغ شود- در این جهت که مال بتواند وقف شود؟ به عبارت واضح‌تر آیا بعد از اینکه واقف گفت «وقفت داری علی اولادی اذا بلغوا» می‌تواند بگوید «وقفت داری علی اولادی اذا افتقروا» که دو صیغه وقف جاری کند و معلّق به دو شرط نماید- تعدّد و تکثر، مطرح باشد- یا اینکه واقف نمی‌تواند چنین کند؟

چنین مسأله‌ای امکان ندارد زیرا اگر مالی برای طائفه یا فردی وقف شد، لازمه‌اش این است که آن مال در ملک موقوف علیه واقع شود و مالی که جزء ملک موقوف علیه شد، معنا ندارد آن را مجدّدا- با شرط دیگری- برای عدّه دیگری وقف نمود. یک مال قابلیت ندارد که دو مرتبه، وقف نسبت به آن جریان پیدا کند زیرا نمی‌شود یک مال، دو مالک مستقل- نه مشاع- داشته باشد.

پس نسبت به قضیّه «وقفت داری علی اولادی اذا بلغوا» نمی‌توان گفت: قضیّه مذکور، دارای مفهوم هست و «اذا لم یبلغوا»، وقفی تحقّق ندارد لکن ممکن است شرط دیگری جانشین بلوغ شود چون این مطلب در باب وقف، اصلا مطرح نیست بلکه این مسئله در موردی جاری هست که حکم، قابل تعدّد و تکثّر باشد مانند «اکرم زیدا إن جاءک- اکرم زیدا ان سلّم علیک» پس جعل وجوب اکرام برای زید بر سبیل تعدّد و تکثّر مانعی ندارد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۷۱

و امر معقولی هست امّا قضایای شرطیّه در باب وقف، وصیّت- «نذر[۴۱۰] و یمین»[۴۱۱]- و اشباه آن‌ها جزء مفاهیم نیست و مفهوم فقط در موردی جریان دارد که حکم، قابل تعدّد باشد یعنی: «انتفاء سنخ و ثبوت سنخ حکم» امکان‌پذیر باشد[۴۱۲] تا بتوان بحث نمود آیا سنخ حکم، منتفی هست یا نه؟

تذکّر: کلام شهید رحمه اللّه- در تمهید القواعد- را از کتاب حقائق الاصول در پاورقی کتاب آوردیم لکن صاحب حقائق الاصول «قدّس سرّه» هم در این‌باره تحقیقی دارند که عینا آن را نقل می‌کنیم: «و محصّل الکلام فیه انّ قول القائل: وقفت داری علی اولادی الفقراء مثلا- (تارة) یکون فی مقام الاخبار و الاعتراف (و اخری) فی مقام انشاء الوقف و ایجاده فان کان علی النّحو الاوّل جاء فیه الکلام فی المفهوم فعلی القول به یحکم بعدم کون الدّار وقفا الا علی الفقراء من اولاده لا غیرهم و علی القول بعدمه کان غیر اولاده الفقراء مشکوک الدّخول فی الموقوف علیهم فلا بدّ من الرّجوع فیه الی قواعد آخر من الاحتیاط بتخصیصه بالفقراء لو کان الوقف بنحو المصرف او التّنصیف او الرّجوع الی الاصل لو کان بنحو البسط و ان کان علی النّحو الثّانی فان علم قصد الواقف الوقف علی خصوص الفقراء وجب العمل علیه لانّه بالقصد المذکور یکون وقفا علی خصوص الفقراء و لا یکون وقفا علی غیرهم لا بهذا الشّخص من الوقف لانتفائه بانتفاء موضوعه و لا بشخص آخر من

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۷۲

اشکال و دفع: لعلّک تقول: کیف یکون المناط فی المفهوم هو سنخ الحکم، لا نفس شخص الحکم فی القضیّة، و کان الشّرط فی الشّرطیّة انّما وقع شرطا بالنّسبة الی الحکم الحاصل بانشائه دون غیره، فغایة قضیّتها انتفاء ذاک الحکم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، و هکذا الحال فی سائر القضایا التی تکون مفیدة للمفهوم [۱].

الوقف لامتناع اجتماع وقفين على مال واحـد و هـذا هو المراد من عبارة المتن «و ان» جهل قصد الواقف فلم يعلم انّه قصد الوقف على خصوص الفقراء من اولاده او كان ذكرهم لمزيد الاهتمام بهم لم يبعد القول بانّه لا اشكال فى دلالة القضيّة على المفهوم و ان لم نقل به فى سائر الموارد و مثله القيود الواقعة فى التّعريفات و فى تحديد موضوعات الاحكام فى لسان مدوّنى الفنون و نحو ذلک و الظّاهر انّ هذا هو محلّ كلام الشّهيد رحمه اللّه لا الاوّل ليرد عليه ما ذكر فلاحظ و اللّه سبحانه اعلم ۴۱۳].

[۱]- اشكال: شـما- مصنّف- مفهوم را عبـارت از انتفاء «سنخ» حكم مى‌دانيـد درحالى‌كه در قضيّه شـرطيّه- ماننـد إن جاءک زيد فـاكرمه- آيا نبايـد ما بحث كنيم كه نفس همان حكمى ۴۱۴] كه از ناحيه مولا جعل شـده با نبودن مجىء زيـد[۴۱۵]، ثابت است يا منتفى؟

به عبارت ديگر: آيا مفهوم، عبارت از انتفاء يک حكم غير مجعول است يا انتفاء همان حكمى است كه در قضيّه، جعل شده؟

اگر مفهوم، انتفاء همان حكم مجعول باشد، بديهى است كه حكم مذكور، شخصى

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۷۳

و لكنّک غفلت عن أنّ المعلّق على الشّـرط انّما هو نفس الوجوب الذى هو مفاد الصّـيغة و معناها، و اما الشّخص و الخصوصيّة النّاشئة من قبل استعمالها فيه لا يكاد يكون من خصوصـيّات معناها المسـتعملة فيه كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصـيّة الحاصـلة من قبل الاخبار به من خصوصيّات ما أخبر به و استعمل فيه اخبارا لا انشاء.

و بالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلّق على الشّـرط خاصّا بالخصوصيّات النّاشـئة من قبل الاخبار به كذلک المنشأ بالصّـيغة المعلّق عليه، و قد عرفت بما حقّقناه فى معنى الحرف و شـبهه أن ما استعمل فيه الحرف عامّ كالموضوع له، و أن خصوصيّة لحاظه بنحو الآليّة و الحاليّـة لغيره من خصوصـيّة الاسـتعمال، كمـا أنّ خصوصـيّة لحاظ المعنى بنحو الاسـتقلال فى الاسم كـذلک، فيكون اللحاظ الآليّ كالاستقلاليّ من خصوصيّات الاستعمال، لا المستعمل فيه [۱].

هست و مسـلّما عقل با تغيير بعضـى از قيود موضوع، حكم به انتفاء آن مى‌كند[۴۱۶] و معنا نـدارد كه ما بحث كنيم آيا مفهوم، ثابت است يا منتفى و اصلا مولا در قضيّه شرطيّه، سنخ حكم را جعل نكرده تا ما درباره انتفاء آن بحث نمائيم.

مستشـكل: اشـكال مذكور نه تنها در قضـيّه شـرطيّه هست بلكه در سائر قضايا هم هست- «و هكذا الحال فى سائر القضايا التى تكون مفيدة للمفهوم».

[۱]- تذكّر: شيخ اعظم ۴۱۷] رحمه اللّه پاسـخ اشـكال را بيان كرده‌اند لكن مصـنّف رحمه اللّه آن را نپذيرفته و خود به نحو ديگرى جواب آن را بيان كرده‌اند و ما هم در توضيـح كلام آن دو، ترتيب متن كتاب را رعايت نمى‌كنيم و ابتدا به بيان شـيخ اعظم و سپس به توضيح كلام مصنّف مى‌پردازيم.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۷۴

و بـذلک قـد انقدح فساد ما يظهر من التّقريرات فى مقام التّفصّـى عن هذا الاشـكال من التّفرقة بين الوجوب الاخبارىّ و الانشائىّ بأنّه كلّىّ فى الاـوّل و خـاصّ فى الثّـانىّ، حيث دفع الاشـكال بـأنّه لاـ يتوجّه فى الاـوّل، لكون الوجوب كلّيّا، و على الثانىّ بأنّ ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائـد العليّة[۴۱۸] المسـتفادة من الجملـة الشّرطيّة، حيث كـان ارتفاع شـخص الوجوب ليس مسـتندا الى ارتفاع العلّة المأخوذة فيها، فانّه ۴۱۹] يرتفع و لو لم يوجد فى حيال أداة الشّرط كما فى اللقب و الوصف [۱].

نقد و بررسى كلام شيخ اعظم

[۱]- نحوه بیان حکم در قضایای شرطیّه بر دو گونه است ۴۲۰]:

الف: گاهی از صیغه افعل و هیئت امر استفاده می‌شود[۴۲۱]، مثلا مولا می گوید إن جاءك زید «فاکرمه» که وجوب اکرام و حکم متعلّق به آن را از هیئت استفاده می کنیم.

ب: گاهی از اوقات هم بیان حکم در قضایای شرطیّه، ارتباطی به هیئت افعل ندارد[۴۲۲] بلکه از طریق یک لفظ- یک کلمه اسمی- آن را بیان می کنند مثلا مولا می گوید: إن جاءك زید «یجب» اکرامه. در قضیّه مذکور، وجوب را از مادّه «یجب» که دلالت بر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۷۵

وجوب دارد استفاده می کنیم و مادّه مذکور، دارای معنای اسمی هست ۴۲۳] و ما- مصنّف- قبلا ثابت کردیم که وضع، و موضوع له اسما- مانند کلمه: رجل، انسان و «الابتداء»- عامّ است. در بحث فعلی هم کلمه «وجوب» مطرح است که دارای معنای کلّی می‌باشد و برای عنوان کلّی وضع شده پس در جمله إن جاءك زید یجب اکرامه، مفاد «یجب» وجوب شخصی نیست بلکه کلمه «یجب» دارای معنای اسمی هست و آن معنا، کلّی می‌باشد یعنی: در حقیقت، آنچه را که مولاـ جعل کرده وجوب کلّی هست و همان وجوب کلّی بر مجیء زید، معلّق است نتیجتا اگر وجوب کلّی، مجعول بود، می‌توان در باب مفهوم، انتفاء سنخ حکم را محلّ بحث قرار داد زیرا آنچه که در قضیّه منطوقیّه، جعل شده یک فرد- و یک شخص- از وجوب نیست چون کلمه «یجب» مانند «رجل» دلالت بر عنوان کلّی دارد پس کأنّ به نظر شیخ اعظم اگر حکم در قضیّه شرطیّه به نحو دوّم- ب- بیان شود اصلا اشکال مذکور جریان ندارد زیرا معنای «یجب» کلّی هست و ما فرضا می‌خواهیم با عدم مجیء زید، آن معنای کلّی را منتفی بدانیم.

اگر بیان حکم در قضیّه شرطیّه به نحو اوّل- الف- و با هیئت افعل باشد، هیئت، مانند حروف به نظر شیخ اعظم- و مشهور از اصولیین- وضعشان عام امّا موضوع له آن‌ها خاص هست یعنی: واضع، هنگام وضع حروف، یک معنای کلّی را در نظر گرفته لکن حروف را برای آن معنای کلّی وضع نکرده بلکه برای مصادیق، افراد و خصوصیّات آن معنای کلّی وضع نموده ۴۲۴] پس موضوع له حروف، معانی جزئیّه هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۷۶

در بحث فعلی- و در قضیّه إن جاءك زید «فاکرمه»- هیئت افعل هم همان حکم حروف را دارد یعنی: برای کلّی وجوب و معنای عام وضع نشده بلکه برای مصادیق و خصوصیّات وجوب وضع شده و در هر موردی که هیئت امر استعمال می‌شود یک فرد- و یک خصوصیّت- از وجوب، مراد است.

اشکال: طبق مبنای اخیر، معنای جمله إن جاءك زید «فاکرمه» وجوب کلّی نیست چون وجوبی که با هیئت افعل افاده شده یک وجوب شخصی هست و اگر وجوب شخصی بر مجیء زید، معلّق شد اصلا نزاع در باب مفهوم، معنا ندارد.

شیخ اعظم رحمه اللّه: این مطلب ۴۲۵]، مورد قبول ما هم هست لکن سؤال، این است که: اگر مولاـ نمی‌خواست انتفاء سنخ حکم، عند انتفاء شرط را بیان کند و مقصودش این بود که یک حکم شخصی ۴۲۶] معلّق بر مجیء زید، ثابت شود چرا حکم را به صورت قضیّه شرطیّه بیان کرد درحالی که می‌توانست بگوید: «اکرم زیدا الجائی» که اگر چنان تعبیری می‌نمود یک وجوب شخصی نسبت به اکرام زید مقیّد به مجیء، ثابت می‌شد و چنانچه مجیء زید، منتفی می گشت آن وجوب هم منتفی می‌شد. پس، از اینکه مولا مقصودش را به صورت اکرم زیدا الجائی بیان نکرده بلکه به نحو جمله شرطیّه بیان نموده استفاده می کنیم که او نظر بالاتری داشته و می‌خواسته این مطلب را افهام نماید که:

مجیء زید برای وجوب اکرام، علّیّت دارد به نحوی که اگر مجیء، منتفی شود وجوب هم منتفی می‌شود.

خلاصه بیان شیخ اعظم در قسم اوّل از قضایای شرطیّه: قبول داریم که حکم مجعول در

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۷۷

قضیّه إن جاءك زيد «فاكرمه»- و امثال آن- شخصی و جزئی هست ۴۲۷] امّا اینکه مولا مقصودش را به صورت قضیّه شرطیّه بیان کرده ۴۲۸] نکته‌اش این است که درصدد بیان مسأله علّیّت و مسئله مفهوم بوده و می‌خواسته بیان کند که مجیء زید، نسبت به وجوب اکرام علّیّت دارد به نحوی که اگر مجیء منتفی شود وجوب اکرام هم به‌طور کلّی منتفی می‌شود.

تذکّر: اینک به توضیح عبارت قبل ۴۲۹]- بیان مصنّف در پاسخ از اشکال- می‌پردازیم:

همان‌طور که در بحث الفاظ گفتیم، «وضع» و «موضوع له» حروف، عام ۴۳۰] است- و قول مشهور از اصولیین را نپذیرفتیم- در مورد هیئت هم که حکم حروف را دارد، می‌گوئیم: وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن عام است و به نظر ما هیچ فرقی ندارد که مولا حکم را به صورت إن جاءك زيد «فاكرمه» بیان کند یا اینکه به صورت إن جاءك زيد «يجب» اكرامه. زیرا مجعول مولا در هر دو قضیّه، مطلق و کلّی وجوب است. در باب حروف هم گفتیم: بین کلمه «من» و لفظ «الابتداء»- که اسم است- هیچ تفاوتی نیست یعنی: کلمه «الابتداء» برای یک معنای کلّی وضع شده و در همان معنای کلی استعمال می‌شود و کلمه «من» هم به همان نحو است و در مراحل وضع، موضوع له و مستعمل فیه فرقی بین آن‌ها نیست البتّه موارد استعمال آن‌ها متفاوت است یعنی: واضع گفته است در مواردی که عنوان «ابتدا» به صورت استقلال، مورد نیاز استعمالی شما هست کلمه

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۷۸

«الابتداء» را استعمال نمائید و چنانچه عنوان مذکور به نحو آلیّت و تبعیّت، مورد عنایت شما هست لفظ «من» را استعمال کنید مثلا در جمله «سرت من البصرة الى الكوفة» که «ابتدائیّت» مستقلّا ملحوظ نیست کلمه «من» را استعمال می‌کنیم اما در «الابتداء خير من الانتهاء» که مفهوم «ابتدا» به صورت استقلال- با قطع‌نظر از اضافه به سیر و بصره- مورد نظر است، لفظ «الابتداء» را استعمال می‌کنیم اما لحاظ استقلالیّت و تبعیّت در مستعمل فیه دخالت ندارد و مستعمل فیه، مفهوم کلّی «ابتدا» هست بدون اینکه بین «من» و «الابتداء» فرقی باشد.

عین بیان مذکور در محلّ بحث هم جاری هست یعنی وقتی شما وجوب را به نحو جمله خبری و معنای اسمی- به صورت إن جاءك زيد «يجب» اكرامه- بیان می‌کنید کلمه «یجب» در وجوب کلّی استعمال می‌شود لکن مورد استعمال جمله «یجب» آن جائی است که شما قصد اخبار داشته باشید و هنگامی هم که وجوب را با جمله انشائی إن جاءك زيد «فاكرمه» بیان می‌کنید مفاد آن، کلّی و طبیعت وجوب است و هیچ فرقی در این جهت بین آن دو نیست یعنی: نه قصد اخبار، جزء معنای «یجب» هست و نه قصد انشا جزء معنای «اکرمه» می‌باشد بلکه مفاد هر دو عبارت، کلّی و طبیعت وجوب است لذا اگر از ما سؤال کنند در جمله إن جاءك زيد «فاكرمه» مجعول مولا چیست می‌گوئیم «وجوب کلّی» جعل شده و چنانچه بگوئید آیا در آن هیچ خصوصیّتی مطرح نیست، پاسخ می‌دهیم خصوصیّت مطرح است لکن مربوط به مستعمل فیه و موضوع له نمی‌باشد بلکه در رابطه با استعمال و شرائط آن است مانند همان خصوصیّت «استقلالیّت» و «آلیّت» که در باب حروف بود.

نتیجه: هیچ فرقی بین دو قضیّه- إن جاءك زيد «فاكرمه» و إن جاءك زيد «يجب» اكرامه- وجود ندارد و حکمی که از طرف مولا جعل شده، کلّی وجوب است و اگر کسی

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۲۷۹

و أورد[۴۳۱] على ما تفصّي به عن الاشكال بما ربما يرجع الى ما ذكرناه بما حاصله: أنّ التّفصّي لا يبتنى على كلّيّة الوجوب، لما أفاده. و كون الموضوع [له في الانشاء عامّا لم يقم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدّليل على خلافه، حيث انّ الخصوصيّات بأنفسها مستفادة من الالفاظ [۱].

قائل به ثبوت مفهوم شود همان حکم کلّی با انتفاء شرط، منتفی می‌شود و منطبق با مفهوم است.

[۱]- شیخ اعظم رحمه اللّه علاوه بر اینکه پاسخ اشکال مذکور را بیان کرده، فرموده‌اند:

بعضی به نحو دیگر، جواب اشکال را بیان کرده ۴۳۲] و گفته‌اند: بین قضیّه إن جاءك زید «فاكرمه» و إن جاءك زید «یجب» اکرامه فرقی نیست و حکم مجعول در آن دو، کلّی هست و خصوصیّت، مطرح نیست درحالی‌که بین خبر و انشا کاملا فرق هست و تفصّی از اشکال، مبتنی بر این نیست که ما وجوب- در «فاكرمه»[۴۳۳]- را کلّی بدانیم بلکه می‌توان وجوب را جزئی دانست و مفهوم را از فوائد علّیّت دانست سپس ایشان فرموده‌اند: کسانی که نظرشان این است که هیئت هم برای یک وجوب کلّی وضع شده «لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدّلیل علی خلافه».

دلیل شیخ اعظم بر اینکه قصد انشائیت، معنا را جزئی می‌کند این است که:

خصوصیّت انشائیّت از لفظ و هیئت امر استفاده می‌شود- نه از قرائن خارجی- پس باید داخل معنای هیئت باشد.

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۸۰

و ذلك لما عرفت ۴۳۴] من أنّ الخصوصیّات فی الانشاءات و الاخبارات انّما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلا بینهما. و لعمری لا یكاد ینقضی تعجّبی كیف تجعل خصوصیّات الانشاء من خصوصیّات المستعمل فیه، مع أنّها كخصوصیّات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال، و لا یكاد یمكن أن یدخل فی المستعمل فیه ما ینشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمّل [۱].

---

[۱]- عبارت مذکور، بیان فساد است و مصنّف رحمه اللّه طبق عبارت کتاب تاکنون کلام شیخ اعظم را بیان کردند و اینک درصدد ردّ آن هستند که: خصوصیّاتی که در انشائات و اخبارات هست، مربوط به مقام استعمال می‌باشد و هیچ فرقی بین آن دو نیست. که توضیح دادیم.

قوله: «و لعمری لا یکاد ینقضی تعجبی ...».

مصنّف رحمه اللّه کأنّ نقضی وارد می‌کند که: اگر بنا باشد، خصوصیّات در مستعمل فیه دخالت داشته باشد چرا در باب انشا فقط خصوصیّت را در مستعمل فیه دخیل می‌دانید در باب اخبار هم بگوئید قصد اخبار در معنای مستعمل فیه دخالت دارد و اگر لحاظ و قصد خبریّت در معنای خبر مدخلیّت پیدا کرد عنوان آن‌هم جزئی می‌شود زیرا لحاظ و قصد، مربوط به وجود ذهنی هست و وجود، مساوق با جزئیّت و خصوصیّت است.

نتیجه: بین جمل انشائی و خبری، هیچ فرقی نیست اگر قصد در مفاد مدخلیّت دارد باید در هر دو دخالت داشته باشد و اگر مدخلیّت ندارد باید در هیچ‌یک دخیل نباشد- پس چرا بین آن دو، فرق قائل می‌شوید- و حقیقت امر، این است که «قصد» هیچ‌گونه مدخلیّتی در معنا و مفاد جمله ندارد بلکه به مقام استعمال، مربوط است و در قضایای شرطیّه، استعمال، معلّق بر شرط نیست بلکه مستعمل فیه بر شرط، معلّق است ۴۳۵] و مجدّدا

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۸۱

الامر الثّانی: أنّه اذا تعدّد الشّرط مثل: «اذا خفی الاذان ۴۳۶] فقصّر» و اذا خفی الجدران فقصّر[۴۳۷] فبناء علی ظهور الجملة الشّرطیّة فی المفهوم لا بدّ من التّصرّف و رفع الید عن الظّهور اما بتخصیص مفهوم كلّ منهما بمنطوق الآخر، فیقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشّرطین [۱].

متذکّر می‌شویم که: در هر دو نوع قضیّه، حکمی که از ناحیه مولا- جعل شده، کلّی وجوب است و کسی که قائل به مفهوم شده می‌گوید همان حکم کلّی با انتفاء شرط، منتفی می‌شود و این مسئله با مفهوم، منطبق است.

۲- تعدّد شرط و وحدت جزا

[۱]- گاهی شرط، متعدّد است و می‌دانیم که جزا متعدّد نمی‌باشد و تکرارش هم واجب نیست. مثال: «اذا خفی الاذان فقصّر»، «اذا خفی الجدران فقصّر».

توضیح ذلک: کسی که قصد مسافرت دارد و مثلا از وطن خود بیرون می‌رود به مجرّد خروج از حدّ ترخّص، نمازش قصر است- گرچه هشت فرسخ، مسیر را طی نکرده.

سؤال: ملاک در حدّ ترخّص چیست و آن دو روایت ۴۳۸] را چگونه معنا کنیم؟

مفاد یک روایت، این است که وقتی صدای اذان شهر شنیده نشود، نماز آن فرد، قصر است پس کأنّ ملاک در حدّ ترخّص، خفاء اذان می‌باشد و معنای روایت دیگر، این است که: وقتی مکلّف به اندازه‌ای از شهر خارج شود که ساختمان و دیوارهای شهر[۴۳۹]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۳ ؛ ص۲۸۱

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۸۲

مخفی باشد، نمازش را باید قصر بخواند پس ملاک در حدّ ترخّص، خفاء جدران است.

ما که با دو قضیّه شرطیّه به نحو مذکور، مواجه هستیم و فرضا قائل به ثبوت مفهوم می‌باشیم- بناء علی ظهور الجملة الشّرطیّة فی المفهوم ۴۴۰]- تعارض ۴۴۱] بین آن دو را چگونه حل نمائیم؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه جمعا چهار- بلکه پنج- وجه بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم- تا ببینیم کدامیک از آن وجوه را باید انتخاب نمود.

وجه اوّل: آن دو قضیّه شرطیّه، مانند سائر قضایای شرطیّه، دارای مفهوم هست. لکن باید ملاحظه کرد که آیا بین منطوقین، تعارض است یا بین مفهومین یا اینکه مفهوم هریک با منطوق دیگری معارض است؟

حقیقت مطلب، این است که مفهوم هر قضیّه با منطوق دیگری تعارض دارد زیرا مفهوم قضیّه اوّل، چنین است: «اذا لم یخف الاذان فلا- یجب القصر مطلقا ای: سواء خفی الجدران ام لم یخف الجدران» یعنی آن مفهوم، اطلاق دارد و اطلاقش با منطوق «اذا خفی الجدران فقصّر» معارض است و چون تعارض به نحو مطلق و مقیّد است مانعی ندارد که منطوق، اطلاق مفهوم را مقیّد نماید[۴۴۲] و نتیجه‌اش این است که: «اذا لم یخف الاذان لم یجب القصر مطلقا الا اذا خفی الجدران».

و همچنین مفهوم قضیّه دوّم، این است که «اذا لم یخف الجدران فلا- یجب القصر مطلقا ای: سواء خفی الاذان ام لم یخف الاذان» پس مفهوم آن‌هم دارای اطلاق است و اطلاقش

إیضاح الکفایة، ج‌۳، ص: ۲۸۳

و امّا برفع الید عن المفهوم فیهما[۴۴۳]، فلا دلالة لهما علی عدم مدخلیة شیء آخر فی الجزاء، بخلاف الوجه الاوّل؛ فانّ فیهما الدّلالة علی ذلک [۱].

با منطوق «اذا خفی الاذان فقصّر» معارض است و چون تعارض به نحو مطلق و مقیّد است به وسیله منطوق، اطلاق مفهوم را مقیّد می‌نمائیم ۴۴۴] و نتیجه آن بعد از تقیید، این است:

«عدم وجوب القصر بانتفاء خفاء الجدران الا اذا خفی الاذان». نتیجتا هم خفاء اذان به تنهائی در وجوب قصر، مؤثّر است و هم خفاء

جدران منفردا در وجوب قصر مدخلیّت دارد.

سؤال: اثر ثبوت مفهوم برای آن دو قضیّه چیست؟ اگر قضیّه شرطیّه، فاقد مفهوم هم بود، چنان مطلبی مسلّم بود.

جواب: ما از مفهوم دو قضیّه شرطیّه استفاده می‌کنیم غیر از خفاء جدران و همچنین غیر از خفاء اذان، امر سوّمی در وجوب قصر، مؤثّر نیست پس هم خفاء اذان در وجوب قصر، مؤثّر است و هم خفاء جدران و غیر از آن دو، شیء دیگری نمی‌تواند در وجوب قصر تأثیر نماید یعنی: با انتفاء خفاء جدران و خفاء اذان، وجوب قصر، منتفی هست.

[۱]- وجه دوّم: در این قبیل قضایا که شرط، متعدّد است و جزا هم تکثّر ندارد- واجب نیست که مکلّف دو دفعه یا فرضا سه دفعه نمازش را قصرا بخواند- بگوئیم اصلا قضیّه شرطیّه مفهوم ندارد و نتیجه‌اش این است که: خفاء اذان به تنهائی در وجوب قصر مدخلیّت دارد و همچنین خفاء جدران منفردا در وجوب قصر، مؤثّر است.

سؤال: آیا امکان دارد شیء سوّمی هم در وجوب قصر مدخلیّت داشته باشد؟

جواب: چون در این وجه گفتیم آن دو قضیّه شرطیّه مفهوم ندارد، ممکن است شیء سوّمی در وجوب قصر، مؤثّر باشد- دلیلی بر عدم مدخلیّت شیء ثالث بر وجوب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۴

و امّا بتقیید اطلاق الشّرط فی کلّ منهما بالآخر، فیکون الشّرط هو خفاء الاذان و الجدران معا، فاذا خفیا وجب القصر، و لا یجب عند انتفاء خفائهما و لو خفی أحدهما [۱].

قصر وجود ندارد[۴۴۵].

اشکال: شما- مصنّف- ابتدای بحث فرمودید: «بناء علی ظهور الجملة الشّرطیّة فی المفهوم ...» امّا در بیان وجه دوّم گفتید: «امّا برفع الید عن المفهوم فیهما ...».- علّتش چیست؟

جواب: در ابتدای بحث که گفتیم «بناء علی ظهور الجملة الشّرطیّة» مقصود، این بود که به‌طور کلّی در باب قضایای شرطیّه، قائل به ثبوت مفهوم شویم و الّا بنا بر انکار مفهوم، محلّی برای وجوه چهار- یا- پنج‌گانه وجود ندارد امّا در وجه دوّم که گفتیم «امّا برفع الید عن المفهوم فیهما» منظور، این بود که آن «دو» قضیّه شرطیّه مفهوم ندارند.

[۱]- وجه سوّم: اطلاق هر منطوقی را به منطوق دیگر به این نحو مقیّد می‌کنیم: نفس قضیّه ۴۴۶] شرطیّه اوّل- اذا خفی الاذان فقصّر- دارای اطلاق است یعنی: هنگامی که خفاء اذان تحقّق پیدا کرد، وجوب قصر هم محقّق می‌شود «سواء خفی الجدران ام لم یخف الجدران» و همچنین نفس قضیّه دوّم، دارای اطلاق هست یعنی: هنگامی که خفاء جدران تحقّق پیدا کرد، وجوب قصر هم محقّق می‌شود «سواء خفی الاذان ام لم یخف الاذان».

اکنون اطلاق هر منطوقی را به منطوق دیگر مقیّد می‌کنیم و نتیجه‌اش ۴۴۷] این می‌شود که:

خفاء اذان به تنهائی هیچ اثری ندارد و همچنین خفاء جدران منفردا فاقد اثر است بلکه خفاء آن دو- معا- در وجوب قصر مدخلیّت دارد پس مجموع شرطین در وجوب قصر، مؤثّر است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۵

و امّا بجعل الشّرط هو القدر المشترک بینهما بأن یکون تعدّد الشّرط قرینة علی أنّ الشّرط فی کلّ منهما لیس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما یعمّهما من العنوان.

و لعلّ العرف یساعد علی الوجه الثّانی، کما أن العقل ربما یعیّن هذا الوجه، بملاحظة أنّ الامور المتعدّدة بما هی مختلفة لا یمکن أن یکون کلّ منها مؤثّرا فی واحد، فانّه لا بدّ من الرّبط الخاصّ بین العلّة و المعلول، و لا یکاد یکون الواحد بما هو واحد مرتبطا بالاثنین

بما هما اثنان، و لذلک أیضا لا یصدر من الواحد الا الواحد، فلا بدّ من المصیر الی أنّ الشّرط فی الحقیقهٔ واحد، و هو المشترک بین الشّرطین، بعد البناء علی رفع الید عن المفهوم ۴۴۸] و بقاء اطلاق الشّرط فی کلّ منهما علی حاله، و ان کان بناء العرف و الاذهان العامّیّهٔ علی تعدّد الشّرط و تأثیر کلّ شرط بعنوانه الخاصّ، [۱].

سؤال: آیا طبق احتمال سوّم مفهوم هم ثابت است یا نه؟

جواب: آری! کأنّ از ابتدا چنین گفته شده: «اذا خفی الاذان و الجدران معا یجب القصر» و مفهومش این است که: «اذا لم یخف الاذان و الجدران معا لا یجب القصر» که قضیّه اخیر، دارای سه فرد است ۴۴۹].

[۱]- وجه چهارم: مقدّمه: اگر دو شیء- دو علّت- در یک غرض و در یک معلول،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۸۶

مؤثّر باشند باید بین آن دو علّت، قدر جامعی باشد تا آن‌قدر جامع در معلول تأثیر کند.

امکان ندارد، دو علّتی که با یکدیگر مباین هستند و هیچ‌گونه قدر جامعی ندارند در یک معلول تأثیر نمایند زیرا در فلسفه هم خوانده‌ایم که «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد» معلول واحد باید علّتش هم واحد باشد و امکان ندارد دو علّت با وصف دوئیّت در معلول واحد تأثیر نماید و سرّش هم این است که بین علّت و معلول، یک نحو، سنخیّت و ارتباط هست آن‌وقت چگونه می‌شود که فرضا علّت «الف» با معلول سنخیّت داشته باشد و علت «ب» هم با آن معلول ارتباط داشته باشد امّا بین آن دو علت هیچ‌گونه ارتباط نباشد[۴۵۰].

خلاصه: اگر دو علّت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم آن دو علّت، مؤثّر نیستند بلکه قدر مشترکی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علّت اوّل تحقّق پیدا می‌کند و گاهی هم در ضمن علّت دوّم، محقّق می‌شود و آن‌قدر جامع با معلول سنخیّت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

امّا در محلّ بحث: اینکه می‌گوئید خفاء اذان در وجوب قصر، مؤثّر است، باید بین آن دو، سنخیّت باشد زیرا هر شیء نمی‌تواند برای شیء دیگر، صلاحیّت علّیّت داشته باشد پس بین آن دو، ارتباط هست و همچنین باید بین خفاء جدران و وجوب قصر هم ارتباط باشد پس معلول- وجوب قصر- واحد است لکن علّت ۴۵۱] آن متعدّد می‌باشد.

اکنون با استفاده از قاعده فلسفی ۴۵۲] «الواحد لا یصدر الا من الواحد» می‌گوئیم: معلول

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۲۸۷

واحد باید از علّت واحد صادر شود، امکان ندارد از دو شیء متباین- بما هما اثنان- شیء واحد، صادر شود یعنی: گرچه طبق مضمون روایت، خفاء اذان در وجوب قصر تأثیر دارد و همچنین خفاء جدران در وجوب قصر مدخلیّت دارد لکن باید گفت قدر جامعی که بین آن دو هست در وجوب قصر تأثیر می‌کند منتها یکی از مصادیق آن‌قدر مشترک، خفاء اذان و مصداق دیگرش خفاء جدران است.

نتیجه وجه چهارم: هریک از آن دو مصداق به تنهائی در وجوب قصر، کافی هست و لزومی ندارد هر دو مصداق- هر دو شرط- محقّق شود تا حکم به وجوب قصر نمائیم.

تذکّر: نتیجه وجه چهارم با دو وجه اوّل، مشترک است یعنی: خفاء اذان یا جدران- خفاء احدهما- در وجوب قصر، مؤثّر است منتها در دو وجه اوّل، هریک از آن دو شرط، موضوعیّت داشت و در وجه چهارم به‌عنوان مصداق آن‌قدر جامع، مؤثّر است.

قوله: «و لعلّ العرف یساعد علی الوجه الثّانی ۴۵۳] کما انّ العقل ربما یعیّن هذا الوجه».

عقل، مؤیّد و معیّن احتمال مذکور- وجه چهارم- هست ولی نظر عرف در این قبیل قضایا با وجه دوّم، مساعد است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۸

فافهم ۴۵۴] [۱].

و اما رفع ۴۵۵] الید عن المفهوم فی خصوص احد الشّرطین و بقاء الآخر علی مفهومه فلا وجه لان یصار الیه الا بدلیل آخر الا ان یکون ما ابقی علی المفهوم اظهر فتدبّر جیّدا [۲].

---

[۱]- شاید اشاره به همان مطلبی است که در پاورقی کتاب، ذیل عبارت: «بعد البناء علی رفع الید عن المفهوم ...» آورده‌ایم.

[۲]- وجه پنجم: این احتمال در کلام مصنّف رحمه اللّه بسیار مختصر بیان شده.

از ابن ادریس- علامه حلّی- نقل شده که: مفهوم و منطوق یکی از آن دو قضیه شرطیّه را اخذ و از دیگری صرف‌نظر می‌نمائیم و ایشان در محلّ بحث، قضیّه شرطیّه اوّل را اخذ نموده و فرموده‌اند: خفاء اذان به تنهائی در وجوب قصر، مؤثّر است و چنانچه خفاء اذان تحقّق پیدا نکند، وجوب قصر، ثابت نیست خواه خفاء جدران محقّق باشد یا نباشد.

یعنی: ایشان، شرطیّه اوّل را منطوقا و مفهوما اخذ نموده و شرطیّه دوّم را کالعدم فرض کرده است.

مصنّف رحمه اللّه: چه دلیل یا مرجّحی وجود دارد که ما یک قضیّه شرطیّه را اخذ و از

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۸۹

الامر الثّالث: اذا تعدّد الشّرط و اتّحد الجزاء فلا اشکال علی الوجه الثّالث.

و أمّا علی سائر الوجوه، فهل اللازم ۴۵۶] لزوم الاتیان بالجزاء متعددا حسب تعدّد الشّروط أو یتداخل، و یکتفی باتیانه دفعة واحدة [۱].

دیگری صرف‌نظر نمائیم مگر اینکه آن قضیّه به خاطر قرائنی که مثلا در روایتش هست، اظهر باشد.

عبارت مصنّف درباره وجه پنجم، بسیار مختصر و مجمل است لکن باید نظر ابن ادریس رحمه اللّه چنین باشد که: روایت ۴۵۷] «اذا خفی الاذان فقصّر»، «منطوقا» و «مفهوما» از روایت دیگر، اظهر است به نحوی که می‌تواند با منطوق دوّمی مقابله نماید یعنی: باید مفهوم روایت اوّل حتّی بر منطوق دوّمی رجحان داشته باشد و الا- بدون جهت نمی‌توان مفهوم یک روایت را اخذ و از منطوق دیگری صرف‌نظر نمود.

۳- تداخل یا عدم تداخل مسبّبات

اشاره

[۱]- موضوع بحث تداخل در موردی است که حدّ اقل، دو قضیّه شرطیّه داشته باشیم که در شرط، متعدّد لکن جزای آن‌ها متّحد باشد.

مثال: «اذا نمت فتوضّأ» و «اذا بلت فتوضّأ».

تذکّر: در مسأله قبل در مورد دو قضیّه «اذا خفی الاذان فقصّر و اذا خفی الجدران فقصّر»، پنج وجه بیان کردیم که وجه سوّمش این بود: نه خفاء اذان به تنهائی در وجوب قصر مدخلیّت دارد و نه خفاء جدران، بلکه مجموع آن دو در وجوب قصر تأثیر می کند

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۰

یعنی: اذا خفی الاذان و الجدران «معا» یجب القصر.

در بحث فعلی بنا بر احتمال مذکور- وجه سوّم- اصلا مسأله تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست ۴۵۸] زیرا معنای آن دو قضیّه، این است که اگر بول و نوم مجتمعا تحقّق پیدا کند، وجوب وضو ثابت است امّیا اگر یکی از آن دو به تنهائی محقّق شود، «لا- یجب الوضوء عقیبه».

سؤال: بنا بر سائر وجوه در آن مسئله در بحث فعلی ۴۵۹] دو قضیّه شرطیّه «اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضّأ» را چگونه معنا کنیم؟ آیا معنای آن دو قضیّه، این است که بعد از بول، وجوب وضو ثابت است و همچنین بعد از نوم، وجوب وضو محقّق است به نحوی که اگر بول و نوم از یک نفر صادر شد دو تکلیف، متوجّه او می‌شود و باید دو دفعه وضو بگیرد که قائلین به عدم تداخل می گویند یا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۱

فیه أقوال: و المشهور عدم التّداخل، و عن جماعة منهم المحقّق الخوانساریّ رحمه اللّه التّداخل، و عن الحلّیّ التّفصیل بین اتّحاد جنس الشّروط و تعدّده [۱].

اینکه یک وضو کفایت می کند؟- نظر قائلین به تداخل.

اقوال در بحث تداخل

[۱]- جواب: در مسئله، اقوالی هست: الف: قول مشهور، عدم تداخل است یعنی هر شرطی در ثبوت جزا مدخلیّت دارد پس بعد از تحقّق نوم، یک وجوب وضو ثابت است و بعد از بول هم یک وجوب وضو محقّق است ۴۶۰]- به دنبال تحقّق شروط متعدّد، تکالیف متعدّد، ثابت است.

ب: از عدّه‌ای- از جمله محقّق خوانساری ۴۶۱]- قول به تداخل نقل شده.

ج: تفصیلی هم از ابن ادریس- علّامه حلّی رحمه اللّه نقل شده که: اگر ماهیّت شروط، متعدّد باشد، جزا متعدّد می‌شود[۴۶۲] مثل اینکه بول و نوم که دو ماهیّت هستند، تحقّق پیدا کند امّا چنانچه ماهیّت شروط، متعدّد نباشد، یعنی از یک ماهیّت، افراد متعدّدی محقّق شود، جزا تعدّد پیدا نمی کند[۴۶۳]- مثل اینکه دو یا چند مرتبه، نوم محقّق شود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۲

و التّحقیق: أنّه لمّا کان ظاهر الجملة الشّرطیّة حدوث الجزاء عند حدوث الشّرط بسببه، أو بکشفه عن سببه، و کان قضیّته تعدّد الجزاء عند تعدّد الشّرط، کان الاخذ بظاهرها اذا تعدّد الشّرط حقیقة أو وجودا محالا، ضرورة أنّ لازمه أن یکون الحقیقة الواحدة مثل الوضوء بما هی واحدة فی مثل «اذا بلت فتوضّأ و اذا نمت فتوضّأ» أو فیما اذا بال مکرّرا و [أو] نام کذلک محکوما بحکمین متماثلین، و هو واضح الاستحالة کالمتضادّین [۱].

تحقیق و مختار مصنّف در بحث تداخل

[۱]- تحقیق در مسئله ۴۶۴]: قبلا- به ذکر دو مقدّمه می‌پردازیم تا ببینیم با توجه به آن مقدّمات، این قبیل قضایای شرطیّه را چگونه باید معنا کرد.

مقدّمه اوّل: ظاهر قضیّه شرطیّه به حسب منطوق فقط ثبوت عند الثّبوت نیست بلکه دارای ظهور دقیق‌تری می‌باشد. حتّی در قضیّه إن جاءک زید فاکرمه که می گفتیم اگر مجیء زید تحقّق پیدا کند، وجوب اکرام، ثابت است اکنون می گوئیم ظهور دقیق‌تر قضیّه

مذکور- و امثالش- این است: مجیء زید که تحقّق پیدا کرد، وجوب اکرام، حادث می‌شود و معنای حدوث، این است که وجود مسبوق به عدم تحقّق پیدا می‌کند و قید مسبوقیّت به عدم هم در ظهور منطوقی قضیّه شرطیّه، محفوظ است.

خلاصه: قضیّه شرطیّه در حدوث جزا عند تحقّق الشّرط، ظهور دارد.

تذکّر: اینکه نفس شرط برای حدوث جزا سببیّت دارد یا اینکه شرط، کاشف از علّت و سبب هست، در جهت فعلی بحث ما مدخلیّت ندارد.

مقدّمه دوّم: همان‌طور که طبیعت و حقیقت واحد نمی‌تواند متعلّق دو حکم متضاد واقع شود به همان نحو نمی‌تواند متعلّق دو حکم متماثل قرار گیرد. مثلا امکان ندارد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۳

ماهیّت صلات، هم حرام باشد و هم واجب و همچنین ممکن نیست که دو وجوب مستقل و دو حکم متماثل- در عرض هم- به یک حقیقت متعلّق شود- چگونه امکان دارد که وضو، دو وجوب داشته باشد؟

خلاصه: همان‌طور که اجتماع متضادین، مستحیل است، اجتماع متماثلین هم مستحیل می‌باشد.

باتوجّه به مقدّمات مذکور، آن دو قضیّه شرطیّه را چگونه معنا کنیم؟

مفاد قضیّه اوّل- اذا نمت فتوضّأ- این است که به مجرّد تحقّق نوم، یک وجوب متعلّق به وضو حادث می‌شود، فرض کنید آن مکلّف هنوز وضو نگرفته- در دنبال نوم- بول و حدث از او صادر شد پس قضیّه دوّم- «اذا بلت فتوضأ»- متوجّه او گشت و معنایش این است که بعد از تحقّق بول، وجوب وضو حادث می‌شود درحالی‌که آن وجوب وضو قبلا بود یعنی ابتدا از آن مکلّف، نوم صادر شد و قبل از اینکه وضو بگیرد، بول تحقّق پیدا کرد[۴۶۵].

در فرض مذکور نمی‌توان آن دو مقدّمه را رعایت نمود زیرا بعد از نوم، وجوب وضو حادث می‌شود و همچنین بعد از بول هم یک وجوب وضوی دیگری حادث می‌شود[۴۶۶] و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۴

فلا بدّ علی القول بالتّداخل من التّصرّف فیه اما بالالتزام بعدم دلالتها فی هذا الحال علی الحدوث عند الحدوث، بل علی مجرّد الثّبوت [۴۶۷][۱].

در نتیجه، ماهیّت واحده- یعنی: وضو- دو حکم مستقل پیدا می‌کند و قیدی هم در آنجا نبوده چون در قضیّه «اذا نمت فتوضّأ» ماهیّت وضو متعلّق وجوب شده و در قضیّه دوّم یعنی: «اذا بلت فتوضّأ» هم همان ماهیّت متعلّق وجوب شده، فرضا قضیّه اخیر، چنین نیست که: «اذا بلت فتوضّأ وضوء آخر» تا اینکه مغایرتی حاصل شود.

خلاصه: از طرفی می‌خواهیم ظهور قضیّه شرطیّه در «حدوث جزا عند حدوث الشرط» را رعایت کنیم و از طرفی می‌خواهیم طبیعت واحد، متعلّق حکمین متماثلین نشود درحالی‌که نمی‌توان آن دو را رعایت نمود چون اگر بنا باشد دو مقدّمه رعایت شود، لازمه‌اش این است که وضو درعین‌حال که طبیعت و حقیقت واحد هست، متعلّق دو حکم وجوبی مستقل شود.

راه حلّ این مشکل چیست؟

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: بنا بر قول به تداخل، سه راه حل وجود دارد باید ببینیم کدامیک صحیح است.

۱- قضیّه شرطیّه، در این قبیل موارد[۴۶۸]، ظهور در حدوث جزا ندارد بلکه در «ثبوت»[۴۶۹] جزا ظهور دارد یعنی: اگر ابتدا نوم تحقّق پیدا کرد، وجوب وضو حادث می‌شود امّا اگر بعد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۵

أو الالتزام بكون متعلّق الجزاء و ان كان واحدا صورة الا أنه حقائق متعدّدة حسب تعدّد الشّرط متصادقة على واحد، فالذّمة و ان اشتغلت بتكاليف متعدّدة حسب تعدّد الشّروط الا أنّ الاجتزاء بواحد، لكونه مجمعا لها، كما فى «أكرم هاشميّا و أضف عالما» فأكرم العالم الهاشميّ بالضّيافة، ضرورة أنّه بضيافته بداعى الامرين يصدق أنّه امتثلهما، و لا محالة يسقط الامر بامتثاله و موافقته. و ان كان له امتثال كلّ منهما على حدة، كما اذا أكرم الهاشميّ بغير الضّيافة، و أضاف العالم الغير الهاشميّ [۱].

از آن، بول تحقّق پیدا کرد نمی‌گوئیم وجوب وضو حادث شده بلکه می‌گوئیم: بعد از تحقّق بول، وجوب وضو ثابت است.

[۱]- ۲- طریق دیگر، این است که از مقدّمه دوّم، صرف‌نظر نمائیم و بگوئیم: فرضا وضوئی که بعد از نوم تحقّق پیدا می‌کند یک ماهیّت است و وضوی بعد از بول، ماهیّت دیگر است ۴۷۰] یعنی: «الوضوء له حقائق متعدّدة حسب تعدّد الشّروط»[۴۷۱] منتها درعین‌حال که ماهیّات متعدّد است لکن اگر مکلّف در مقام امتثال، یک وضو بگیرد هم وجوب متعلّق به وضوی نومی امتثال می‌شود و هم وجوب متعلّق به وضوی دیگر.

سؤال: آیا با یک عمل می‌توان چند تکلیف را امتثال نمود؟

جواب: آری!

مثال: فرضا مولائی دو فرمان، نسبت به عبد خود صادر کرده: الف: «اکرم هاشمیّا» یعنی یک هاشمی را اکرام کن- و معنای اکرام هم موسّع است. ب: «اضف عالما» یعنی:

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۹۶

ان قلت: كيف يمكن ذلک- أى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان- مع استلزامه محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه [۱].

باید یک عالم را ضیافت ۴۷۲] نمائی «سواء كان هاشميّا ام لم يكن هاشميّا».

عبد هم باتوجّه به دو دستور مذکور برای اینکه هر دو تکلیف را امتثال نماید، اگر یک «عالم هاشمی» را به ضیافت، دعوت و از او پذیرائی کند هر دو تکلیف را رعایت و امتثال نموده یعنی: عبد درعین‌حال که مکلّف به دو تکلیف مستقل بود لکن در مقام امتثال با یک عمل، آن دو تکلیف را امتثال نمود[۴۷۳].

در محلّ بحث هم می‌گوئیم: وضوئی که در «اذا نمت فتوضّأ» متعلّق وجوب است، یک حقیقت می‌باشد و وضوئی که در قضیّه «اذا بلت فتوضّأ» متعلّق وجوب شده، حقیقت دیگر است لکن آن دو حقیقت با یکدیگر متباین نیستند به نحوی که در یک وضوی خارجی قابل اجتماع نباشند بلکه ممکن است خارجا در یک وجود، اجتماع پیدا کنند.

[۱]- اشکال: مقدّمه: شما- مصنّف- در بحث اجتماع امر و نهی فرمودید: وجودات واقعیّه و آن افعالی که خارجا از مکلّف صادر می‌شود، متعلّق حکم است- نه نفس آن عناوین- لذا امکان ندارد صلات در دار غصبی هم واجب و هم حرام باشد زیرا عمل واحد است و گرچه دو عنوان برآن منطبق است امّا عناوین در باب تعلّق تکالیف نقشی ندارند.

مستشکل: عین بیان شما- در بحث اجتماع امر و نهی- در ما نحن فیه هم جاری هست که: چگونه ممکن است وضوئی که خارجا از مکلّف تحقّق پیدا می‌کند هم وضوی واجب عقیب النّوم باشد و هم وضوی واجب عقیب البول درحالی‌که دو حقیقت است و دو تکلیف به آن‌ها متعلّق شده، لازمه تعلّق دو تکلیف، این است که وضوی واحد خارجی که

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۲۹۷

قلت ۴۷۴]: انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتّصافه بوجوبين، بل غايته أنّ انطباقهما عليه يكون منشأ لاتّصافه بالوجوب، و انتزاع ۴۷۵] صفته له، مع أنّه- على القول بجواز الاجتماع- لا محذور فى اتّصافه بهما، بخلاف ما اذا كان بعنوان واحد، فافهم [۱].

از مکلّف صادر می‌شود، متعلّق دو حکم وجوبی بشود.

خلاصه، اینکه: چه فرقی بین «وضو» و «صلات در دار غصبی» هست که در آنجا فرمودید اجتماع وجوب و حرمت امکان ندارد امّا در بحث فعلی می‌گوئید اجتماع وجوبین، مانعی ندارد- امتثال به یک وجود، مستلزم محذور اجتماع حکمین متماثلین است.

[۱]- جواب: الف- بنا بر قول به امتناع اگر دو عنوان واجب بر یک عمل انطباق پیدا کرد، لازمه‌اش این نیست که دارای دو وجوب بشود[۴۷۶] بلکه مستلزم این است که فقط واجب باشد. «بل غایته انّ انطباقهما علیه یکون منشأ لاتّصافه بالوجوب ...».

ب: بنا بر قول به جواز اجتماع، همان‌طور که صلات در دار غصبی، هم واجب و هم حرام است در محلّ بحث هم آن وضوئی که خارجا از مکلّف تحقّق پیدا می‌کند، مانعی ندارد که دارای دو حکم وجوبی باشد.

قوله: «فافهم»[۴۷۷].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۸

أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود کلّ شرط الا أنّه وجوب الوضوء فی المثال عند الشّرط الاوّل، و تأکّد وجوبه عند الآخر [۱].

شاید مصنّف رحمه اللّه با جمله «فافهم» اشاره به این نموده‌اند که: جواب اوّل با مبنای خودشان منطبق نیست.

[۱]- ۳: سوّمین راه برای حلّ اشکال، این است که ظهور قضیّه شرطیّه در «حدوث جزا عند تحقّق الشّرط» را حفظ کنیم و درعین‌حال، طبیعت واحد هم متعلّق حکمین نشود.

توضیح ذلک: به موجب قضیّه شرطیّه اوّلی ۴۷۸] وقتی نوم، محقّق شد، اصل وجوب، حادث می‌شود و بعد از تحقّق بول، قضیّه شرطیّه دوّم ۴۷۹]، تأکّد وجوب را حادث می‌کند- وجوب را مؤکّد می‌کند- و تأکّد هم یک امر حادثی هست و مانعی ندارد که متعلّق «اصل الوجوب» و «تأکّد الوجوب» یک حقیقت باشد یعنی به یک ماهیّت هم اصل وجوب متعلّق شود و هم تأکّد وجوب.

خلاصه: قضیّه شرطیه دوّم، تأکّد الوجوب را حادث می‌کند نه یک وجوب مستقل که مانند وجوب اوّل باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۲۹۹

و لا یخفی أنّه لا وجه لان یصار الی واحد منها، فانّه رفع الید عن الظّاهر بلا وجه.

مع ما فی الاخیرین من الاحتیاج الی اثبات أن متعلّق الجزاء متعدّد متصادق علی واحد و ان کان صورة واحدا مسمّی باسم واحد کالغسل. و الی اثبات أن الحادث بغیر الشّرط الاول تأکّد ما حدث بالاوّل، و مجرّد الاحتمال لا یجدی ما لم یکن فی البین ما یثبته [۱].

---

[۱]- تاکنون فقط سه راه برای حلّ اشکال بیان شده، اکنون باید ببینیم «اوّلا» نتیجه آن طرق چیست «ثانیا» کدامیک از آن‌ها صحیح است.

نتیجه طرق مذکور، این است که در مورد قضایای شرطیّه ۴۸۰]، قائل به تداخل شویم به عبارت دیگر: قائلین به تداخل، مجبور هستند یکی از آن سه طریق را طی کنند یعنی: یا منکر ظهور قضیّه شرطیّه در حدوث جزا عند تحقّق الشّرط شوند یا بگویند وضو، ماهیّت متعدّد است ۴۸۱] امّا بر یک فرد تطابق می‌کند یا بگویند قضیّه شرطیّه اوّل، اصل وجوب و شرطیّه دوّم، تأکّد وجوب را حادث می‌کند، نتیجتا بعد از تحقّق بول و نوم، یک وضو کفایت می‌کند پس نتیجه آن طرق، قول به «تداخل» است و معنای تداخل، این است که بعد از تحقّق شروط مختلف فقط یک وضو لازم است.

تذکّر: اگر حتّی یکی از آن طرق ثلاثه، صحیح باشد، حق با قائلین به تداخل است لکن باید ببینیم نظر مرحوم آقای آخوند چیست.

مصنّف رحمه اللّه: «اوّلا» اشکال مشترک آن سه طریق، این است که خلاف ظاهر هست زیرا:

۱- مانع ظهور قضیّه شرطیّه- «در حدوث عند الحدوث»- شدید.

۲- اینکه گفتند وضو، حقائق متعدّد است، دلیلی ندارد و ظاهر «اذا نمت فتوضأ و اذا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۰

بلت فتوضأ» این است که وضوی متعلّق وجوب در هر دو قضیّه، یک حقیقت است مثلا اگر مولا فرمود: «إن جاءک زید فاکرمه و ان سلّم علیک فاکرمه» آیا به ذهن شما می‌آید که اکرام، دارای دو حقیقت باشد؟ خیر!

۳- شما که گفتید قضیّه شرطیّه دوّم، احداث وجوب نمی‌کند بلکه تأکّد وجوب را احداث می‌نماید، باید مرتکب خلاف ظاهر شوید چون لحن هر دو قضیّه، متّحد است- شما تعیین کنید، کدامیک دلالت بر اصل وجوب و کدامیک دلالت بر تأکّد وجوب می‌کند.

«ثانیا» طریق دوّم و سوّم، هرکدام دارای اشکال مختصّ به خود هست.

اشکال اختصاصی راه حلّ دوّم: برفرض که وضو، حقائق متعدّد باشد از چه طریقی ثابت شده که آن حقائق متعدّد در ضمن یک فرد تصادق می‌کنند به عبارت دیگر:

تصادق حقائق متعدّد بر وجود واحد از چه طریقی ثابت شده؟

مسأله تصادق در مثال عرفی «اکرم هاشمیّا و اضف عالما»[۴۸۲] یک امر وجدانی هست امّا تصادق در بحث فعلی، نیاز به اثبات دارد مگر اینکه قبلا تداخل را ثابت کرده باشید درحالی‌که شما تداخل را به وسیله تصادق می‌خواهید، ثابت کنید- فعلا تداخل، اثبات نشده تا تصادق برای ما بدیهی باشد.

اشکال اختصاصی طریق سوّم: به چه دلیل می‌گوئید قضیّه شرطیّه دوّم، تأکّد وجوب را احداث می‌کند نه اصل وجوب را؟ مخصوصا باتوجّه به این نکته: چنین نیست که همیشه شرط قضیّه اوّل، تحقّق پیدا کند بعد، شرط در قضیّه دوّم.

به عبارت دیگر باتوجّه به دو قضیّه «اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ» چنین نیست که همیشه ابتدا نوم تحقّق پیدا کند و سپس بول بلکه گاهی نوم و سپس بول محقّق می‌شود و گاهی بالعکس و شما کدامیک از آن دو را بر تأکّد حمل می‌کنید؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۱

ان قلت: وجه ذلک هو لزوم التّصرّف فی ظهور الجملة الشّرطیّة، لعدم امکان الاخذ بظهورها، حیث ان قضیّته اجتماع الحکمین فی الوضوء فی المثال، کما مرّت الاشارة الیه [۱].

قلت: نعم اذا لم یکن المراد بالجملة فیما اذا تعدّد الشّرط کما فی المثال هو وجوب الوضوء مثلا بکلّ شرط غیر ما وجب بالآخر، و لا ضیر[۴۸۳] فی کون فرد محکوما بحکم فرد آخر أصلا کما لا یخفی [۲].

خلاصه: اشکالات مذکور به آن سه طریق، وارد است.

[۱]- اشکال: نتیجه دو مقدّمه قبل ۴۸۴]، این شد که باید در ظهور دو قضیّه شرطیّه «اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ» تصرّف نمائیم ۴۸۵] و جبر تصرّف در آن قضایا ما را به مسأله تداخل راهنمائی می‌کند.

[۲]- جواب: جبر تصرّف در ظهور جمله شرطیّه در صورتی است که راه دیگری مطرح نباشد لکن ما طریق چهارمی را به شما ارائه می‌نمائیم که نتیجه‌اش قول به عدم تداخل است.

توضیح ذلک: معنای آن دو قضیّه، چنین است که: اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ «وضوء آخر» که در این صورت، هم رعایت آن دو مقدّمه قبلی شده یعنی: هم ظهور قضیّه شرطیّه در «حدوث عند الحدوث» رعایت شده- هر شرطی که تحقّق پیدا کند به دنبالش وضوی مستقلّی واجب است- و هم ماهیّت واحد، متعلّق حکمین متماثلین قرار نگرفته، زیرا طبق فرض مذکور، دو حقیقت و دو

ماهیّت، مطرح نیست بلکه دو فرد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۲

ان قلت: نعم لو لم یکن تقدیر تعدّد الفرد علی خلاف الاطلاق.

قلت: نعم لو لم یکن ظهور الجملة الشّرطیّة فی کون الشّرط سببا أو کاشفا عن السّبب مقتضیا لذلک أی لتعدّد الفرد و الا کان بیانا لما هو المراد من الاطلاق.

و بالجملة: لا دوران بین ظهور الجملة فی حدوث الجزاء و ظهور الاطلاق، ضرورة أنّ ظهور الاطلاق یکون معلّقا علی عدم البیان، و ظهورها فی ذلک صالح لان یکون بیانا، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا یلزم علی القول بعدم التّداخل تصرّف أصلا. بخلاف القول بالتّداخل کما لا یخفی ۴۸۶] فتلخّص بذلک: أنّ قضیّة ظاهر الجملة الشّرطیّة هو القول بعدم التّداخل عند تعدّد الشرط [۱].

از یک ماهیّت، مطرح است، نوم که تحقّق پیدا کرد، یک فرد از وضو واجب است و بعد از تحقّق بول، فرد دیگری از همان طبیعت، واجب است و مانعی ندارد که نفس وضو متعلّق وجوب شود و «وضوء آخر» هم متعلّق وجوب واقع شود مثل اینکه از ابتدا بگویند: «یجب علیک وضوءین».

[۱]- اشکال: آن دو قضیّه، مطلق بود و قید «وضوء آخر» در آن ذکر نشده پس طریق شما- مصنّف- هم برخلاف ظهور اطلاقی هست.

جواب ۴۸۷]: ما قید «وضوء آخر» را برای رعایت آن دو مقدّمه ضمیمه می‌کنیم لکن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۳

شما می‌گوئید مرتکب خلاف ظاهر شده‌اید، ما هم قبول داریم که خلاف ظاهر است لکن باید ملاحظه کرد که با کدام ظهور مخالفت دارد.

باید بگوئید با اطلاق، مخالف است چون در آن دو قضیّه، کلمه «فتوضأ»- وضو- مطلق است امّا شما- مصنّف- قید «وضوء آخر» را به آن اضافه نمودید پس عمل شما تقیید یک ظهور اطلاقی هست درحالی‌که دلیلی برآن تقیید نداریم.

مصنّف رحمه اللّه: قبول داریم که افزودن قید «وضوء آخر»، تصرّف در اطلاق و مخالف با ظهور اطلاقی هست امّا سؤال ما این است که: آیا ظهور اطلاقی از طریقی غیر از اطلاق و مقدّمات حکمت، ثابت می‌شود؟ خیر!

پس باید ببینیم آیا در محلّ بحث، مقدّمات حکمت، کامل و تمام است یا نه؟

یکی از مقدّمات حکمت، این است که مولا در مقام بیان باشد و ما هم قبول داریم و مقدّمه دیگرش این است که او قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد که مقدّمه مذکور در محلّ بحث، ناتمام است زیرا مولا قرینه اقامه نموده و قرینه‌اش «ظهور قضیّه شرطیّه» در این که شرط برای حدوث جزا سببیّت ۴۸۸] دارد- می‌باشد و با وجود آن قرینه، مقدّمات حکمت- ناتمام است و در نتیجه، ظهور اطلاقی نداریم و اگر ظهور اطلاقی نداشتیم تقیید ما با کدام ظاهر، مخالف است؟

اشکال: شما- مصنّف- فرمودید: طی کردن هریک از آن سه طریق برخلاف ظاهر است امّا اشکال ما این است که آیا در آن‌ها ظهور «اطلاقی» مطرح نبود؟

جواب: ارتکاب خلاف ظاهر در هیچ‌یک از آن سه طریق، مربوط به «اطلاق» و مقدّمات حکمت نبود. مثلا اینکه می‌گفتیم قضیّه شرطیّه در «حدوث عند الحدوث»

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۴

و قد انقدح ممّا ذکرناه: أنّ المجدی للقول بالتّداخل هو أحد الوجوه التی ذکرناها، لا مجرّد کون الاسباب الشّرعیّة معرّفات، لا

مؤثّرات، فلا وجه لما عن الفخر و غیره من ابتناء هذه المسألة علی أنّها معرّفات أو مؤثّرات [۱].

ظهور دارد، آن ظهور، مربوط به اطلاق نبود بلکه به «وضع ۴۸۹]» قضیّه شرطیّه، مربوط بود و اینکه می‌گفتیم ظاهر قضیّه «اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ» این است که وضوی متعلق وجوب در هر دو قضیّه، یک حقیقت دارد، آن ظهور هم مربوط به اطلاق نبود بلکه مربوط به منطوق و نفس کلام بود چون در هر دو قضیّه، کلمه «فتوضأ» ذکر شده بود و ظاهرش این بود که وضو حقائق متعدّد و مختلف نداشته باشد.

خلاصه: نکته مهم در فرق بین بیان مصنّف- که قائل به عدم تداخل شدند- و بین آن طریقی که نتیجه‌اش قول به تداخل بود، این است که: بیان مصنّف با یک ظهور اطلاقی مخالفت دارد که اصلا اطلاقش منعقد نشده اما آن طرق سه‌گانه با ظهورات لفظی مخالفتی داشت و ظواهر لفظی به قوّت خود محفوظ است و ارتباطی به مقدّمات حکمت ندارد پس کلام آن‌ها با ظواهر لفظی مخالفت دارد امّا بیان ما هیچ‌گونه مخالفتی با ظهور ندارد لذا باید قول به «عدم تداخل» را اختیار نمائیم.

[۱]- از بیانات گذشته مصنّف رحمه اللّه مشخّص شد که قائلین به تداخل از چه طریقی ممکن است تداخل را اثبات نمایند و همچنین قول به عدم تداخل از چه راهی اثبات می‌شود[۴۹۰] به عبارت دیگر: یکی از آن طرق ثلاثه برای قائلین به تداخل ممکن است کارساز باشد یعنی: آن‌ها یا باید در ظهور قضیّه شرطیّه تصرّف نمایند و منکر «حدوث جزا عند حدوث الشّرط» شوند یا اینکه به‌عنوان مثال ملتزم شوند وضو، دارای حقائق متعدّد است و در عین تعدّد، بر یک فرد تصادق می‌کنند یا ملتزم شوند که قضیّه شرطیّه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۵

ثانیه بر تأکّد وجوب دلالت می‌کند[۴۹۱].

نقد و بررسی کلام فخر المحقّقین رحمه اللّه

از بعضی ۴۹۲] حکایت شده که بحث تداخل و عدم تداخل را بر مسأله دیگری مبتنی کرده‌اند.

توضیح ذلک: اگر شروط و اسباب شرعیّه- مانند نوم و بول- عنوان «مؤثریت» و علّیّت برای ثبوت جزا داشته باشند، باید قائل به عدم تداخل شد چون هر مؤثّر، یک اثر و معلول مستقلّی لازم دارد امّا چنانچه شروط و اسباب شرعیّه، عنوان «معرّفیّت» و اماریّت داشته باشند باید قائل به تداخل شد زیرا ممکن است چند شیء، علامت و معرّف یک شیء باشند مانند پرچمی که علامت وجود یک مجلس یا یک جمعیّت یا یک کشور است.

خلاصه: اگر اسباب شرعیّه، «مؤثّرات» باشند، قائل به عدم تداخل و اگر «معرّفات» باشند، قائل به تداخل می‌شویم.

مصنّف رحمه اللّه: «اوّلا» صرف معرّفیّت و مؤثریت- به تنهائی- کفایت نمی‌کند[۴۹۳] زیرا سؤال ما از کسی که می‌گوید اسباب شرعیّه، مؤثرات می‌باشد، این است که: آیا سبب در «حدوث» جزا مؤثر است یا در ثبوت آن؟

اگر در حدوث، مؤثر باشد، با قول به عدم تداخل سازش دارد و چنانچه در ثبوت، مؤثر باشد، با قول به تداخل، سازگار است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۶

مع أن الاسباب الشّرعیّة حالها حال غیرها فی کونها معرّفات تارة و مؤثّرات أخری، ضرورة أنّ الشّرط للحکم الشّرعیّ فی الجملة الشّرطیّة ربما یکون مما له دخل فی ترتّب الحکم، بحیث لولاه لما وجدت له علّة[۴۹۴]، کما أنّه فی الحکم غیر الشّرعیّ قد یکون أمارة علی حدوثه بسببه ۴۹۵] و ان کان ظاهر التّعلیق أنّ له الدّخل فیهما، کما لا یخفی ۴۹۶] [۱].

و همچنین بنا بر «معرّفیّت» ممکن است بگوئیم هر سبب، معرّف و کاشف از یک علّت است و در نتیجه اگر دو معرّف داشتیم

هرکدام از آن‌ها کاشف از یک علّت مستقل و سبب جدید می‌باشد پس درعین‌حال که اسباب شرعیّه، معرّفات شدند چون هر معرّف، کاشف از یک علّت است نتیجه‌اش قول به عدم تداخل می‌باشد- نه تداخل.

[۱]- «ثانیا» بحث ما در باب تداخل درباره یک ضابطه کلّی هست که مثلا بنا بر قول به عدم تداخل، اصل اوّلی، عدم تداخل است و بنا بر قول به تداخل، قاعده اوّلی، تداخل است امّا اگر بنا باشد بحث را بر معرّفیّت و مؤثریّت مبتنی کنیم از عنوان قاعده کلّی خارج می‌شود زیرا: در باب قضایای شرطیّه شرعیّه- و همچنین غیر شرعیّه- ضابطه‌ای برای معرّفیّت و مؤثریّت وجود ندارد به عبارت دیگر: قضایای شرطیّه غیر شرعیّه بر دو قسم است: مثلا اگر گفتیم «اذا کانت النّار موجودة فالحرارة موجودة»، «نار» در حرارت، مؤثّر است امّا اگر گفتیم: «إن جاءک زید فاکرمه» معلوم نیست، مجیء زید، علّت وجوب اکرام

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۷

نعم لو کان المراد بالمعرّفیّة فی الاسباب الشّرعیّة أنّها لیست بدواعی الاحکام التی هی فی الحقیقة علل لها و ان کان لها دخل فی تحقّق موضوعاتها، بخلاف الاسباب الغیر الشّرعیّة، فهو و ان کان له وجه ۴۹۷] الا أنّه ممّا لا یکاد یتوهّم أنّه یجدی فیما همّ و أراد [۱].

باشد شاید جهات دیگری که در زید هست، در وجوب اکرام مدخلیّت و تأثیر دارد.

قضایای شرطیّه شرعیّه هم بر دو قسم هستند یعنی: گاهی شرط، عنوان سببیّت ۴۹۸] و گاهی عنوان معرّفیّت ۴۹۹] دارد پس کأنّ دلیل شما نمی‌تواند مدّعایتان را اثبات کند- دلیل شما بر مدّعای شما تطبیق نمی‌کند.

به عبارت دیگر: شما می‌گوئید اگر اسباب شرعی، معرّفات باشند با قول به تداخل سازگار است لکن پاسخ ما این است که می‌دانیم در بسیاری از موارد، اسباب شرعی، معرّفات نیستند و همچنین می‌گوئید اگر اسباب شرعی، مؤثرات باشند باید قائل به عدم تداخل شد درحالی‌که می‌دانیم در بسیاری از موارد، عنوان مؤثریت ندارند و حال آنکه مسأله تداخل یا عدم تداخل، یک قاعده کلّی هست که در تمام موارد، جاری می‌باشد[۵۰۰].

[۱]- ممکن است کلمه «معرّف» را به نحو دیگری معنا کنیم:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۰۸

توضیح ذلک: مثلا در یک قضیّه شرطیّه چنین آمده: «اذا نمت فتوضأ».

در ما نحن فیه دو مسئله مطرح است: یکی اینکه: آیا «نوم» معرّف وجوب وضو هست؟ خیر! نوم، موضوعیّت دارد، تا وقتی نوم تحقّق پیدا نکند، وجوب وضو مطرح نیست امّا سؤال دیگر، این است که چه سبب شده که بعد از تحقّق نوم، وجوب وضو محقّق شود؟

همان مصالح واقعیّه‌ای که مورد توجّه آمر هست، اقتضا می‌کند «عند تحقّق النّوم» وضو واجب شود و الّا نوم، مانند «نار» نیست که دارای اثر تکوینی باشد بلکه احکام، دارای علل، دواعی و موجباتی هستند که آن علل و دواعی، مؤثرات واقعیّه هستند امّا به حسب ظاهر دلیل هم آنچه که در قضیّه شرطیّه ذکر شده- یعنی: اسباب شرعیّه ۵۰۱]- چنین نیست که فقط علامت باشند بلکه آن‌ها هم موضوعیّت و سببیّت دارند یعنی: حتما باید نوم، محقّق شود تا وجوب وضو ثابت شود و آن شروط و اسباب، مانند علائم خارجی نیستند که وجود و عدمشان در واقع، مدخلیّت ندارند.

خلاصه: ممکن است بگوئیم علل واقعیّه احکام، مؤثریت دارند و درعین‌حال، معرّف، آن است که سببیّت و موضوعیّت دارد گرچه علّت واقعی، شیء دیگری باشد.

مصنّف رحمه اللّه: بیان مذکور، کمترین ارتباطی به باب تداخل ندارد زیرا در باب تداخل درباره علل واقعیّه احکام بحث نمی‌کنیم بلکه بحث ما این است: آن حکمی را که مولا- جعل و مشروط به شرطی نموده، نحوه مدخلیّت شرطش چگونه است ۵۰۲] خواه

علّت واقعی حکم، همان شرط باشد یا شیء دیگر.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۰۹

ثمّ انّه لا وجه للتّفصیل بین اختلاف الشّروط بحسب الاجناس و عدمه، و اختیار عدم التّداخل فی الاوّل، و التّداخل فی الثّانی الا توهّم عدم صحّهٔ التّعلّق بعموم اللفظ فی الثّانی، لانّه من أسماء الاجناس، فمع تعدّد أفراد شرط واحد لم یوجد الا السّبب الواحد، بخلاف الاوّل، لکون کلّ منها سببا، فلا وجه لتداخلها. و هو فاسد، فان قضیّهٔ اطلاق الشّرط فی مثل «اذا بلت فتوضّأ» هو حدوث الوجوب عند کلّ مرّهٔ لو بال مرّات، و الا فالاجناس المختلفهٔ لا بدّ من رجوعها الی واحد فیما جعلت شروطا و أسبابا لواحد، لما مرّت الیه الاشارهٔ من أنّ الاشیاء المختلفهٔ بما هی مختلفهٔ لا تکون أسبابا لواحد [۱].

نقد و بررسی تفصیل علّامه حلّی ۵۰۳] رحمه اللّه

[۱]- تفصیلی هم از ابن ادریس رحمه اللّه نقل شده که اگر ماهیّت شروط، متعدّد باشد باید قائل به عدم تداخل شد، مثلا اگر بول و نوم تحقّق پیدا کرد جزا هم متعدّد می‌شود امّا چنانچه ماهیّت شروط، متعدّد نباشد، قائل به تداخل می‌شویم مثل اینکه دو یا چند مرتبه، نوم تحقّق پیدا کند.

خلاصه: تفصیل مذکور، مربوط به اتّحاد و تعدّد ماهیّت شروط است.

مصنّف رحمه اللّه: کأنّ ایشان چنین تصوّر کرده‌اند که: مثلا مفاد قضیّه «اذا نمت فتوضأ» این است که: نوم برای وجوب وضو یک شرط است و اگر یک فرد از نوم، محقّق شد، یک شرط تحقّق پیدا کرده و چنانچه ده فرد از آن‌هم محقّق شد، یک شرط تحقّق پیدا کرده

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۱۰

به عبارت دیگر: در ذهن مفصّل نبوده که: «کلّ واحد من افراد النّوم ۵۰۴]» در وجوب وضو مؤثّر است یعنی: هر فردی شرطیّت و مدخلیّت دارد بلکه ایشان تصوّر نموده که چه یک فرد از طبیعت نوم، محقّق شود و چه ده فرد از آن، فقط یک شرط تحقّق پیدا می‌کند لذا فرموده‌اند فرقی بین تحقّق یک فرد از نوم و ده فرد از آن وجود ندارد امّا اگر ماهیّات، متعدّد شد مثلا بول و نوم تحقّق پیدا کرد، دو شرط و دو فرد، محقّق شده لذا بعد از آن، دو وجوب وضو ثابت است.

مصنّف رحمه اللّه: تفصیل مذکور، صحیح نیست و معنای قضیّه «اذا نمت فتوضأ» این است که «کلّ واحد من افراد النّوم» برای وجوب وضو شرطیّت دارد و اگر دو دفعه، نوم محقّق شد، دو شرط تحقّق پیدا می‌کند- تعدّد افراد یک ماهیّت، جزا را متعدّد می‌کند- و در نتیجه، فرقی بین تعدّد افراد نوم و تعدّد ماهیّت وجود ندارد.

چنانچه بیان ما مورد قبول شما نباشد اصلا ماهیّات متعدّد را طبق همان قاعده عقلی ۵۰۵] به ماهیّت واحده ارجاع می‌دهیم که: اگر دو شیء- دو علّت- در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم آن دو علّت، مؤثّر نیستند بلکه قدر مشترکی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علّت اول تحقّق پیدا می‌کند و گاهی در ضمن علّت دوم، محقّق می‌شود و همان قدر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۱۱

هذا کلّه فیما اذا کان موضوع الحکم فی الجزاء قابلا للتّعدّد[۵۰۶] و أمّا ما لا یکون قابلا لذلک فلا بدّ من تداخل الاسباب [فیه فیما لا یتأکّد المسبّب، و من التّداخل فیه فیما یتأکّد[۵۰۷] [۱].

جامع با معلول سنخیّت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

در بحث فعلی هم می‌گوئیم در قضیّه «اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ»، دو حقیقت نمی‌توانـد در یک جزا مؤثّر باشـد بلکه باید بین آن دو حقیقت، قـدر جامعی باشـد که در وجوب وضو تأثیر نمایـد و طبق آن قاعـده عقلیّه، دو علّتی که هیچ‌گونه سـنخیّت و ارتباط ندارند نمی‌توانند در یک معلول تأثیر کنند بلکه باید قدر جامع داشـته باشند و اگر قدر جامع، مطرح شد، ماهیّت تمام شروط، واحد است و نمی‌توان ماهیّات متعدد تصوّر نمود بلکه با وجود قدر جامع، یک ماهیّت، مطرح است و تمام آن شروط، مصادیق همان قدر جامع هستند و ...

نتیجه: تفصیل ابن ادریس رحمه اللّه هم صحیح نیست.

تعیین محلّ نزاع در بحث تداخل

[۱]- بحث تداخل و عدم تداخل، مربوط به موردی است که جزا- آنچه که متعلق

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۲

حکم است- قابل تعدّد و تکرار باشد مانند وضو. امّا اگر موضوع حکم، قابل تعدّد نباشد، مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی موضوع حکم، قابل تعدّد نیست اما قابلیّت تأکّد دارد مثلا اگر فردی مرتد شد، قتلش واجب است و چنانچه مرتکب قتل هم شـد، قتل او واجب است در فرض مـذکور، وجوب، قابلیّت تأکّـد دارد اما قابل تعدّد نیست و قتل زید نمی‌تواند متعدّدا واقع شود اما وجوب قتل، مؤکّد می‌شود که نام آن را تداخل در «مسبّب» می‌گذاریم.

یعنی: اثر وجود دو سبب، این است که درعین‌حال که مسبّب، واحد می‌باشد، مسبّب را مؤکّد می‌کند.

ب: گـاهی موضوع حکم نه قابلیّت تعـدّد دارد نه قابلیّت تأکّـد مثلا اگر یک نقطه از لباس هم با خون ملاقات کرد و متنجّس شـد و هم بـا بـول، در این صورت نمی‌توان گفت آن نقطه از لبـاس، دارای دو نجـاست- یـا دو نجـاست مؤکّـد- هست لـذا نـام آن را هم «تداخل» می‌نامیم امّا نه آن تداخلی که مربوط به بحث فعلی و قاعده تداخل است.

در پایان این بحث، توجه شما را به یک نکته جلب می‌کنیم ۵۰۸].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۳

فصل: الظّاهر أنّه لا مفهوم للوصف، و ما بحکمه مطلقا، لعدم ثبوت الوضع، و عدم لزوم اللغویة بدونه، لعدم انحصار الفائدة به، و عدم قرینة أخری ملازمة له، و علّیّته فیما اذا استفیدت غیر مقتضیة له، کما لا یخفی. و مع کونها بنحو الانحصار و ان کانت مقتضیة له، الا أنّه لم یکن من مفهوم الوصف، ضرورة أنّه قضیّة العلّیّة الکذائیّة المستفادة من القرینة علیها فی خصوص مقام، و هو ممّا لا اشکال فیه، و لا کلام فلا وجه لجعله تفصیلا فی محلّ النّزاع، و موردا للنّقض و الابرام [۱].

مفهوم وصف

اشاره

[۱]- سؤال: مقصود از وصف ۵۰۹] در محلّ بحث چیست؟

جواب: ظـاهرا مقصود، همـان صـفت نحوی است امّـا لازم نیست که موصوف آن‌هم در کلاـم ذکر شود و به اصـطلاح نحوی خواه وصف، معتمد بر موصوف باشد- یعنی:

موصوفش در کلام ذکر شده باشد مانند اکرم رجلا عالما- خواه وصف، غیر معتمد باشد مانند: اکرم عالما.

تذکّر: گاهی با تعبیراتی مواجه می‌شویم که از نظر نحوی «وصف» نیست لکن بر معنای وصفی دلالت می‌کند و به تعبیر مصنف رحمه اللّه «ما بحکم الوصف» می‌باشد که صاحب حقائق الاصول قدّس سرّه، مرحوم مشکینی و دیگران چنین مثال زده‌اند: کما فی قوله صلّی اللّه علیه و آله: لئن یمتلئ بطن الرّجل قیحا خیر من ان یمتلئ شعرا[۵۱۰]». یعنی: اگر بطن رجلی از

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۴

کثافات پر شود بهتر از این است که از شعر- تخیّلات بی‌مورد- ممتلی شود.

سؤال: آیا قضایای وصفیّه، دارای مفهوم هستند؟

جواب: «الظّاهر انّه لا مفهوم للوصف و ما بحکمه مطلقا»[۵۱۱].

قضیّه وصفیّه اصلا بر مفهوم دلالت ندارد و نکته‌اش همان است که در مفهوم شرط هم مشروحا بیان کردیم که: اگر بنا باشد قضیّه‌ای بر مفهوم دلالت نماید باید شرط- در قضیّه شرطیّه- و وصف- در محلّ بحث- در حکم «تأثیر» داشته باشد[۵۱۲] و تأثیر آن‌هم به نحو «ترتّب» و ترتّبش به نحو «علّیّت» و علّیّت آن‌هم به نحو «انحصار» باشد و مجرّد علّیّت کفایت نمی‌کند مثلا اگر گفتیم: «اذا کانت النّار موجودة فالحرارة موجودة» قضیّه مذکور، بر مفهوم دلالت ندارد زیرا ما هم قبول داریم که «نار» برای حرارت، علّیّت دارد امّا علّیّت منحصره نار برای حرارت، ثابت نیست پس علاوه بر علّیّت باید دلالت بر انحصار هم داشته باشد.

به عبارت دیگر: باید مراتب چهارگانه مذکور، ثابت باشد تا قائل به ثبوت مفهوم شویم، حتّی اگر یکی از مراحل چهارگانه ثابت نشود، مفهوم ثابت نمی‌شود.

بالاخره آیا می‌توان مراتب فوق را اثبات نمود؟

آیا «واضع» قضیّه وصفیّه را برای دلالت بر علّیّت منحصره وضع کرده؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۵

دلیلی- مانند تبادر، تصریح اهل لغت یا امثال آن- بر آن قائم نشده است.

آیا اگر قضیّه وصفیّه دلالت بر مفهوم نکند، مستلزم لغویّت وصف است؟ خیر! معنای لغویّت، این است که بدون مفهوم اثری نداشته باشد درحالی‌که ممکن است آن قضیّه و وصف در ثبوت حکم، مؤثّر باشد امّا تأثیرش به نحو علّیّت نباشد یا اگر به نحو علّیّت هست به نحو انحصار نباشد.

آیا اگر تأثیر آن به نحو علّیّت نباشد یا اگر به نحو علّیّت هم هست به نحو انحصار نباشد، مستلزم لغویّت هست؟ خیر!

آیا از طریق قرینه عامّه‌ای مانند مقدّمات حکمت به همان تقریبی که در بحث مفهوم شرط بیان کردیم، می‌توان قائل به ثبوت مفهوم وصف شد؟

خیر! قضیّه شرطیّه از قضیّه وصفیّه، اقوا بود امّا مع ذلک ما آن طریق- تمسّک به اطلاق و مقدّمات حکمت- را نپذیرفتیم.

تذکّر: اگر در یک یا چند مورد، بعضی از قضایای وصفیّه به خاطر قرائن خاصّه‌ای بر علّیّت منحصره دلالت نمود، معنا و لازمه‌اش این نیست که ما قائل به ثبوت مفهوم شویم چون بحث ما در باب مفاهیم، کلّی هست نه موردی. به عبارت دیگر، محلّ بحث، این است که اگر قضیّه وصفیّه‌ای مجرّد از قرینه خاصّه بود آیا دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

قوله: «فلا وجه لجعله تفصیلا فی محلّ النّزاع و موردا للنّقض و الابرام».

یادآوری: مرحوم علّامه قدّس سرّه در باب مفهوم وصف تفصیلی قائل شده‌اند که: اگر قضیّه وصفیّه بر علّیّت منحصره دلالت کند، دارای مفهوم هست و الّا خیر. یعنی: اگر در موردی قرینه‌ای بود که بر علّیّت ۵۱۳] دلالت می‌کرد[۵۱۴]، قضیّه وصفیّه مفهوم دارد و اگر قرینه‌ای نبود،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۱۶

و لا ـ ینافی ذلک ما قیل: من أنّ الاصل فی القید أن یکون احترازیّا، لانّ الاحترازیّهٔ لا توجب الا تضییق دائرهٔ موضوع الحکم فی القضیّه، مثل ما اذا کان بهذا الضّیق بلفظ واحد، فلا فرق أن یقال: جئنی بانسان أو بحیوان ناطق [۱].

فاقد مفهوم است.

مصنّف رحمه اللّه: محلّ نزاع در باب مفهوم در موردی است که هیچ‌گونه قرینه نافیه یا مثبته نباشد و چنانچه قرینه‌ای مطرح باشد، از محلّ بحث، خارج است.

[۱]- دلیلی بر ثبوت مفهوم وصف نداریم امّا قائلین به مفهوم و همچنین منکرین آن، هرکدام به وجوهی تمسّک نموده‌اند.

۱- دلیل- یا وجه- اوّل بر ثبوت مفهوم: قاعده و اصل اوّلی در قیود، این است که احترازی باشد مثلا اگر مولائی فرمود اکرم رجلا «عالما»، قید و صفت مذکور، عنوان احتراز از فرد غیر عالم دارد و حمل آن قید بر توضیحی، غالبی یا جهات دیگر برخلاف ظاهر است پس با قبول اصل مذکور در باب قیود، شما باید ثبوت مفهوم را هم بپذیرید بنابراین، مفهوم «اکرم رجلا عالما»، این است که: لا یجب اکرام رجل غیر عالم.

مصنّف رحمه اللّه: معنای احترازی بودن قید، این است که قید در موضوعیّت موضوع- در تضییق دائره موضوع حکم- مدخلیّت دارد یعنی: نمی‌توان گفت وجود قید، کالعدم است مثلا وقتی مولا فرمود: «جئنی بحیوان ناطق» قید ناطقیّت، دائره موضوع را تضییق می‌نماید و گویا او از ابتدا به جای جمله مذکور، چنین فرموده: «جئنی بانسان»، آیا جمله اخیر، دارای مفهوم هست؟ خیر!

در باب مفهوم به اصطلاح علمی، انتفاء سنخ حکم، مطرح است ۵۱۵] نه مدخلیّت قید در

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۱۷

کما أنّه لا یلزم فی حمل المطلق علی المقیّد فیما وجد شرائطه الا ذلک، من دون حاجهٔ فیه الی دلالته علی المفهوم، فانّه من المعلوم أنّ قضیّهٔ الحمل لیس الا ـ أنّ المراد بالمطلق هو المقیّد، و کأنّه لا یکون فی البین غیره، بل ربما قیل ۵۱۶] انّه لا ـ وجه للحمل لو کان بلحاظ المفهوم، فانّ ظهوره فیه لیس بأقوی من ظهور المطلق فی الاطلاق کی یحمل علیه لو لم نقل بأنّه الاقوی، لکونه بالمنطوق، کما لا یخفی [۱].

شخص آن حکمی که در کلام ذکر شده، معنای احترازیّت قید هم این است که ناطقیّت در حکمی که از «جئنی» استفاده می‌شود مدخلیّت دارد[۵۱۷] امّا از آن استفاده نمی‌شود که در سنخ، دخیل باشد و برفرض مدخلیّت باید دخالتش به نحو علّیّت- آن‌هم علّیّت منحصره- باشد.

آیا از احترازیّت قید، دخالت به نحو علّیّت منحصره را می‌توان استفاده نمود؟ خیر! پس دلالت بر ثبوت مفهوم ندارد گرچه ما هم قبول داریم که اصل و قاعده اوّلی در باب قیود، احترازیّت است.

[۱]- ۲: دلیل یا وجه دوّم بر ثبوت مفهوم، این است که گفته‌اند: اگر قضیّه وصفیّه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۱۸

مفهوم نداشته باشد، نمی‌توان «حمل مطلق بر مقیّد» نمود.

توضیح ذلک: فرضا یک دلیل می‌گوید «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ» یعنی اگر ظهار محقّق شد، عتق رقبه، واجب است و در دلیل دیگر، چنین آمده: «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» یعنی رقبه را به «مؤمنه» مقیّد نموده، بناء اصولیّین هم بر این است که دلیل اوّل- مطلق- را به واسطه دلیل دوّم، مقیّد نمایند و بگویند: مقصود از قضیّه اوّل، این است که رقبه مؤمنه را باید عتق نمود و کأنّ حمل مطلق بر مقیّد، مورد اتّفاق است.

قائل به ثبوت مفهوم از این مطلب استفاده نموده و می‌گوید: اینکه مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنند به علّت این است که: قضیّه دوّم- ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ- دارای مفهوم هست یعنی: عتق رقبه غیر مؤمنه، کفایت نمی‌کند و مفهومش اطلاق «اعتق رقبهٔ» را مقیّد می‌کند و الّا اگر مفهوم نداشته باشد دو دلیل مثبت با یکدیگر منافاتی ندارند چون یک قضیّه می‌گوید: «اعتق رقبهٔ» و دیگری می‌گوید: «اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» و هر دو مثبتین هستند و منافاتی با یکدیگر ندارند تا حمل مطلق بر مقیّد شود بلکه باید قضیّه مثبت دوّمی واجد یک جنبه نفیی باشد و با نفیش با اطلاق اوّلی منافات داشته باشد و اطلاق آن را مقیّد نماید.

خلاصه: قضیّه «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» دارای مفهوم سالبه‌ای هست که اطلاق «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ» را مقیّد می‌کند و کأنّ از ابتدا یک دلیل منطوقی به این نحو داریم: «ان ظاهرت فلا تعتق رقبهٔ کافرهٔ».

مصنّف رحمه اللّه: حمل مطلق بر مقیّد، ارتباطی به مسأله «مفهوم» ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۱۹

سؤال: اگر ارتباطی بین آن‌ها نیست و قضیّه وصفیّه مفهوم ندارد چرا مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنید؟- دو دلیل مثبت که با یکدیگر تعارضی ندارند.

جواب: طریق «حمل» ما اتّحاد سبب است زیرا وجوب عتق در هر دو قضیّه، معلّق به ظهار است و می‌دانیم کسی که ظهار نماید دو حکم ندارد و چنین نیست که هم «عتق رقبه» بر او واجب باشد هم «عتق رقبه مؤمنه» بلکه دارای یک حکم است و چون وحدت حکم را از طریق وحدت سبب کشف کردیم، آن حکم واحد، بین مطلق و مقیّد، مردّد است. به واسطه دلیل مطلق می‌گوئیم: کأنّ حکم از ابتدا مقیّدا صادر شده- «مفهوم»، هیچ‌گونه ارتباطی به مقدّمات مذکور ندارد- و حمل مطلق بر مقیّد از طریق وحدت سبب و وحدت حکم، عملی می‌شود.

اصلا اگر کسی بخواهد حمل مطلق بر مقیّد را براساس مفهوم بنا کند، می‌گوئیم «حمل»، صحیح نیست.

توضیح ذلک: اگر بگوئید قضیّه «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» دارای مفهوم هست و مفهومش هم اطلاق «اعتق رقبهٔ» را از بین می‌برد، سؤال ما این است که: به چه دلیل، مفهوم بر اطلاق تقدّم دارد؟

دو دلیل با یکدیگر تعارض دارند یعنی: «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ» دلالت منطوقی اطلاقی دارد و قضیّه دیگر، دلالت مفهومی تقییدی دارد، به چه دلیل، مفهوم بر منطوق، مقدّم است؟

به عبارت دیگر: به چه دلیل، دلالت قضیّه وصفیّه بر مفهوم از دلالت مطلق بر اطلاق، اقوا هست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲۰

و أمّا الاستدلال علی ذلک- ای عدم الدّلالهٔ علی المفهوم- بآیهٔ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ ففیه أنّ الاستعمال فی غیره أحیانا مع القرینهٔ مما لا یکاد ینکر، کما فی الآیهٔ قطعا.

مع أنّه یعتبر فی دلالته علیه عند القائل بالدّلالهٔ أن لا یکون واردا مورد الغالب کما فی الآیهٔ، و وجه الاعتبار واضح، لعدم دلالته معه علی الاختصاص و بدونها لا یکاد یتوهّم دلالته علی المفهوم، فافهم [۱].

---

[۱]- دلیل منکرین مفهوم وصف، تمسّک به این آیه شریفه هست: «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ أُمَّهاتُکُمْ ... وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللَّاتِی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ...»[۵۱۸] یعنی: حرام شده است بر شما مادرانتان ... و دختران همسرتان که در دامان شما پرورش یافته‌اند از همسرانی که با آن‌ها آمیزش جنسی داشته‌اید»[۵۱۹].

مسلّما حرمت ربیبه، مشروط به این است که زوجه، مدخوله باشد امّا آیا هیچ فقیهی فتوا داده است که حرمت ربیبه درصورتی است که در دامان و در حجر شوهر مادر زندگی کند؟ خیر!

نتیجه: «اللَّاتِی فِی حُجُورِکُمْ» درعین‌حال که قید و صفت هست مع ذلک مفهوم ندارد.

مصنّف رحمه اللّه: دو جواب از استدلال مذکور داده‌اند: الف: مواردی که قرینه بر اثبات یا نفی مفهوم، قائم شده از محلّ نزاع و بحث ما خارج است.- در ما نحن فیه از اجماع ۵۲۰] استفاده می‌شود که: حرمت ربیبه، مشروط به این نیست که در حجر شوهر مادر زندگی کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲۱

ب: قائلین به ثبوت مفهوم هم قبول دارند که قضیّه وصفیّه در موردی دارای مفهوم هست که وصف «لا- یکون واردا مورد الغالب»[۵۲۱]. به عبارت دیگر: اگر وصفی به خاطر اینکه نوعا موصوف به آن وصف، متّصف هست در قضیّه ذکر شد، قائلین به ثبوت مفهوم هم می‌گویند آن قضیّه وصفیّه مفهوم ندارد و اتّفاقا در آیه مذکور هم چنین است که معمولا ربیبه در کنار شوهر مادر زندگی می‌کند و چنین نیست که زندگی مستقلّی داشته باشد بنابراین، آیه شریفه را نمی‌توان دلیل بر عدم مفهوم گرفت.

سؤال: بالاخره دلیل بر عدم ثبوت مفهوم چیست؟

جواب: همین مقدار که ادلّه قائلین به ثبوت مفهوم، ناتمام باشد کفایت بر عدم دلالت قضیّه وصفیّه می‌کند.

قوله: «فافهم»[۵۲۲].

شاید اشاره به این است که: کسی نگوید وقتی ادلّه طرفین، مخدوش شد پس مسئله، مردّد است. زیرا قائل به ثبوت مفهوم باید دلیل اقامه نماید و اگر او نتوانست دلیل اقامه کند، نفس عدم اقامه دلیل برای قائلین به عدم مفهوم کفایت می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲۲

تذنیب: لا- یخفی أنّه لا- شبههٔ فی جریان النّزاع فیما اذا کان الوصف أخصّ من موصوفه و لو من وجه فی مورد الافتراق من جانب الموصوف [۱].

تعیین محلّ نزاع در مفهوم وصف

[۱]- مختار مصنّف رحمه اللّه این بود که: قضیّه وصفیّه، فاقد مفهوم هست امّا درعین‌حال باید بررسی کنیم که محلّ نزاع در بحث مفهوم وصف چیست؟

گاهی وصف، اخصّ از موصوف است یعنی: بعضی از اوقات، موصوف، واجد وصف هست و گاهی فاقد آن می‌باشد مثلا نسبت بین عالم و رجل در قضیّه «اکرم رجلا عالما» چنین است که: عالم، اخصّ از رجل است، «رجل» گاهی دارای عنوان عالمیّت است و گاهی عنوان مذکور بر او صادق نیست.

قائلین به ثبوت مفهوم می‌گویند مفهوم قضیّه مزبور، این است که: «لا یجب اکرام الرّجل الغیر العالم».

نتیجه: اگر وصف از موصوف، اخصّ باشد مسلّما داخل بحث هست.

گاهی نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه است، یک مادّه اجتماع و دو مادّه افتراق دارند، مثلا یک دلیل- قضیّه وصفیّه- می‌گوید: «فی الغنم السّائمهٔ زکاهٔ» یعنی آن گوسفندی که در بیابان می‌چرد و از علوفه طبیعی استفاده می‌کند، زکاهٔ دارد، بین عنوان «غنم» و کلمه «سائمه» عموم و خصوص من وجه است زیرا گاهی غنم، سائمه است و گاهی معلوفه ۵۲۳]. ماده اجتماع، همان است که منطوق برآن دلالت و حکم آن را مشخص می‌کند که: «فی الغنم السّائمهٔ زکاهٔ».

مادّه افتراق از ناحیه موصوف، این است که: عنوان «غنم» هست لکن به جای سائمه، معلوفه می‌باشد که فرض مذکور هم داخل نزاع و محلّ بحث است یعنی: کسی که قائل به ثبوت مفهوم شده، می‌گوید غنم معلوفه، زکات ندارد.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۲۳

و أمّا فی غیره ۵۲۴]، ففی جریانه اشکال أظهره عدم جریانه و ان کان یظهر مما عن بعض الشّافعیّة، حیث قال: «قولنا فی الغنم السّائمة زکاة یدل علی عدم الزکاة فی معلوفة الابل» جریانه فیه ۵۲۵]. و لعلّ وجهه استفادة العلّیّة المنحصرة منه [۱].

مـادّه افتراق از نـاحیه وصف در موردی است که وصف تحقّق دارد لکن موصوف، محقّق نیست مثـل اینکه به جای غنم سائمه، «ابل سائمه» باشـد که وصف و سائمیّت، محقّق است امّا موصوف تحقّق نـدارد که فرض مـذکور، ارتباطی به بحث ما ندارد. زیرا موردی که وصف، محقّق است امّـا موصوف تحقّق نـدارد، ارتبـاطی به قضـیّه وصـفیّه و مفهوم نـدارد- بحث ما در موردی است که وصـف تحقّق نداشته باشد.

جمع‌بندی: آنجائی که نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه است، دارای سه فرض می‌باشد.

۱- نسـبت به مادّه اجتماع، منطوق، حاکم است. ۲- مـادّه افتراق از ناحیه موصوف، داخل بحث و محلّ نزاع هست. ۳- مادّه افتراق از ناحیه وصف، اصلا از محلّ بحث، خارج است.

[۱]- از بعضی از شافعیّه استفاده می‌شود فرض چهارمی هم داریم که داخل بحث و محلّ نزاع می‌باشد.

بیـان ذلـک: آن قسم چهـارم نه ارتبـاطی به مـادّه اجتماع دارد و نه ربطی به مادّه افتراق از ناحیه موصوف و نه ارتباطی به مادّه افتراق وصف. به عبارت دیگر: بر قسم رابع نه عنوان وصف، منطبق است و نه عنوان موصوف.

آن‌ها گفته‌اند: اگر دلیلی بگوید «فی الغنم السّائمة زکاة» ما از طریق مفهوم استفاده می‌کنیم

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۲۴

و علیه ۵۲۶] فیجری فیما کان الوصف مساویا أو أعمّ مطلقا أیضا. فیدلّ علی انتفاء سنخ الحکم عند انتفائه، فلا وجه فی التّفصیل ۵۲۷] بینهمـا و بین مـا اذا کـان أخصّ من وجه فیمـا اذا کـان الافتراق من جـانب الوصف بـأنّه لا وجه للنّزاع فیهما معلّلا بعـدم الموضوع، و استظهار جریانه عن بعض الشّافعیّة فیه ۵۲۸]، کما لا یخفی، فتأمّل جیّدا [۱].

که در «ابل معلوفه» هم زکات نیست.

مصنّف رحمه اللّه: شاید وجه چنان برداشتی از دلیل، این بوده که آن‌ها از قضیّه وصفیّه خواسته‌اند، علّیّت منحصره را استفاده کنند و بگوینـد گرچه روایت در مورد غنم، وارد شـده لکن وقتی آن را موصوف به سائمیّت می‌کنـد، معنایش این است که علّت منحصـره وجـوب زکـات، سـائمه بـودن هست و اگر عنـوان مزبور منتفی شـد- و لو در ابـل منتفی شود- دیگر زکـات، واجب نمی‌باشـد لکن بدیهی است که روایت، چنان دلالتی ندارد پس برداشت آن‌ها از روایت، صحیح نیست.

[۱]- دو فرض دیگر باقی مانده که باید ببینیم آیا داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

۱- گاهی نسبت بین وصف و موصوف، تساوی هست، مانند «اکرم انسانا متعجّبا».

۲- گاهی هم وصف، نسبت به موصوف، اعمّ مطلق است مانند «اکرم انسانا متحرّکا» که عنوان متحرک، اعمّ از انسان است.

آیا در دو فرض مذکور می‌توان مسأله مفهوم را مطرح نمود و گفت: گرچه نسبت بین

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۲۵

انسـان و متعجّب، تسـاوی هست امّـا اگر عنـوان «متعجّب» منتفی شـد آیـا حکم هم منتفی می‌شـود یـا نه- و همچنین در مـوردی که وصف، اعمّ مطلق است.

در تقریرات شیخ اعظم رحمه اللّه چنین آمده که: دو فرض مذکور را نمی‌توان داخل نزاع در باب مفهوم دانست زیرا بحث مزبور در

موردی است که موضوع- موصوف- باقی لکن وصف، منتفی باشد مانند «اکرم رجلا عالما» که اگر عنوان رجل، محفوظ باشد امّا وصفش منتفی شود می‌توان بحث مفهوم را مطرح نمود امّا در موردی که نسبت وصف و موصوف، تساوی هست اگر وصف، منتفی شود موصوف هم منتفی می‌شود یا آنجائی که وصف، اعمّ از موصوف است چنانچه اعم، منتفی شود اخص هم منتفی می‌گردد- بخلاف العکس.

نتیجه: نزاع در باب مفهوم وصف در دو فرض مذکور، جاری نیست.

مصنّف: کأنّ سؤال ما از شیخ اعظم رحمه اللّه این است: در مطلبی که شما از شافعیّه نقل کردید باید به این نکته توجّه نمود که: آن‌ها از قضیّه «فی الغنم السّائمهٔ زکاهٔ» خواسته‌اند حکم «ابل معلوفه» را استفاده کنند درحالی‌که بر ابل معلوفه نه وصف، منطبق است نه موصوف. آری اگر آن‌ها می‌خواستند از قضیّه مذکور، حکم غنم معلوفه را استفاده کنند تقریبا به نتیجه‌ای ۵۲۹] که ما می‌خواهیم بگیریم، ارتباط پیدا نمی‌کرد.

حال اگر ما از کلام شافعیّه استفاده کنیم که آن فرض هم داخل محلّ نزاع هست ۵۳۰]، آن جائی هم که وصف و موصوف، مساوی باشند چه مانعی دارد داخل محلّ بحث بدانیم منتها نزاع در باب مفهوم، مربوط به موردی می‌شود که وصف و موصوف، هیچ‌کدام تحقّق نداشته باشد و همچنین در موردی که وصف، اعمّ از موصوف است چه اشکالی دارد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲۶

که داخل محلّ بحث بدانیم ۵۳۱] و شاهدش هم همین مسأله‌ای است که شافعیّه از آن روایت استفاده کرده‌اند.

به عبارت دیگر: اشکال ما بر فرمایش شیخ اعظم رحمه اللّه این است که اگر شما در قضیّه وصفیّه- و نزاع در باب مفهوم- شرط می‌کنید که موضوع باقی باشد پس کلام و استظهار شافعیّه چیست و اگر می‌فرمائید از استظهار شافعیّه کشف می‌کنیم که آن فرض، جزء محلّ نزاع هست و از «فی الغنم السّائمهٔ» حکم ابل معلوفه را استفاده می‌کنیم- که نه وصف تحقّق دارد و نه موصوف- پس چرا می‌فرمائید آنجائی که وصف و موصوف، متساوی یا وصف، اعم باشد خارج از محلّ بحث است- نمی‌توانیم فرقی بین آن‌ها قائل شویم.

خلاصه: یا باید آن سه مورد- حتّی مورد استظهار شافعیّه- را خارج از محلّ بحث بدانیم یا تمام موارد را جزء محلّ بحث محسوب کنیم- فرقی ندارد که وصف، مساوی، اعم یا اخص باشد.

قوله: «فلا وجه للتّفصیل بینهما و بین ما اذا کان اخصّ من وجه فیما اذا کان الافتراق من جانب الوصف ۵۳۲]».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۲۷

فصل: هل الغایهٔ فی القضیّهٔ تدل علی ارتفاع الحکم عمّا بعد الغایهٔ بناء علی دخول الغایهٔ فی المغیّی، أو عنها و ما بعدها بناء علی خروجها، أو لا، فیه خلاف، و قد نسب الی المشهور الدّلالهٔ علی الارتفاع، و الی جماعهٔ منهم السیّد[۵۳۳] و الشّیخ عدم الدّلالهٔ علیه [۱].

مفهوم غایت

اشاره

[۱]- بحث ما در مفهوم غایت، غیر از آن نزاعی هست که: آیا غایت، داخل در مغیّا هست یا خارج از آن، بحث مذکور، یک نزاع منطوقی می‌باشد و در پایان بحث فعلی درباره‌اش صحبت می‌کنیم.

یادآوری: محلّ نزاع در بحث فعلی این است که: آیا اگر غایت، داخل در مغیّا باشد صرف وجود غایت در قضیّه غائیّه، دالّ بر این است که حکم، نسبت به «ما بعد الغایة»[۵۳۴] منتفی هست یا منتفی نیست؟

اگر غایت، داخل در مغیّا باشد نزاع در باب مفهوم را نسبت به «ما بعد الغایة» مطرح می‌کنیم.

و همچنین اگر غایت، خارج از مغیّا باشد، نفس غایت و «ما بعد الغایة»- هر دو- محلّ بحث است که آیا اشتمال قضیّه بر غایت حکم یا غایت موضوع، دلالتی بر مفهوم دارد یا نه ۵۳۵]؟

آیا قضیّه غائیّه، دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

«فیه خلاف». به مشهور، نسبت داده شده که غایت، دلالت بر مفهوم دارد و به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۲۸

و التّحقیق أنّه اذا کانت الغایة بحسب القواعد العربیّة قیدا للحکم، کما فی قوله: «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام» و «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» کانت دالّة علی ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلک منها، کما لا یخفی، و کونه قضیّة تقییده بها، و الا[۵۳۶] لما کانت ما جعل غایة له بغایة، و هو واضح الی النّهایة [۱].

جماعتی از جمله، سیّد مرتضی و شیخ طوسی ۵۳۷] قدّس سرّهما هم نسبت داده شده که مفهوم ندارد لکن مصنّف رحمه اللّه قائل به تفصیل شده‌اند.

[۱]- تحقیق در مسئله: قضایای غائیّه بر دو قسم هستند:

الف: گاهی غایت- حتّی و الی- به حسب قواعد[۵۳۸] عربیّت، قید نفس حکم ۵۳۹] است مثل اینکه یک حکم وضعی، مقیّد به غایت شود مانند: «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم انّه قذر» یا «کلّ شیء حلال حتّی تعرف انّه حرام» که «حتّی»، مربوط به طهارت و حلّیّت است یعنی:

حلیّت که یک حکم الهی هست، ادامه دارد «الی ان تعلم انّه حرام» و همچنین طهارت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۲۹

و أمّا اذا کانت بحسبها قیدا للموضوع مثل «سر من البصرة الی الکوفة» فحالها حال الوصف فی عدم الدّلالة و ان کان تحدیده بها بملاحظة حکمه، و تعلّق الطّلب به، و قضیّته لیس الا عدم الحکم فیها الا بالمغیّا، من دون دلالة لها أصلا علی انتفاء سنخه عن غیره، لعدم ثبوت وضع لذلک، و عدم قرینة ملازمة لها و لو غالبا دلّت علی اختصاص الحکم به. و فائدة التّحدید بها کسائر أنحاء التّقیید غیر منحصرة بافادته کما مرّ فی الوصف [۱].

استمرار دارد «الی العلم بحصول النّجاسة و القذارة».

سؤال: آیا قضایای غائیّه‌ای که غایت، قید حکم است، دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

جواب: آری! علّتش هم این است که عرف از این قبیل قضایا استفاده می‌کند که فرضا حکم به حلّیّت تا حدّ علم به حرمت تحقّق دارد و هنگامی که علم به حرمت حاصل شد، حلّیّت منتفی می‌شود پس انتفاء حلّیّت را از اشتمال قضیّه بر غایت استفاده می‌کنیم «و هذا هو المفهوم».

خلاصه: انسباق عرفی از قضایائی که غایت، قید حکم باشد، این است که دارای مفهوم هستند.

[۱]- ب: گاهی غایت، قید موضوع- و مانند قضیّه وصفیّه- هست مثل اینکه بگوئید: «سر من البصرة الی الکوفة» یا «السّیر المتّصف بکون مبدئه البصرة و منتهاه الکوفة واجب» که فرقی میان آن دو تعبیر نیست.

سؤال: آیا قضایای غائیّه‌ای که غایت، قید موضوع هست، مفهوم دارد یا نه؟

جواب: خیر! قبلا گفتیم قضایای وصفیّه هم مفهوم ندارد منتها نه از جهت اینکه وصف، لغو است و هیچ‌گونه مدخلیّتی ندارد بلکه وصف، دخالت و تأثیر دارد امّا مدخلیّتش به نحو علّیّت منحصره نیست بلکه فقط در ثبوت حکم، دخیل است امّا دلالت بر «انتفاء عند الانتفاء» ندارد. در بحث فعلی هم که غایت، قید موضوع می‌باشد، به همان نحو است و کأنّ از ابتدا گفته‌اند «السّیر المتّصف بکون مبدئه البصرة و منتهاه الکوفة

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۰

ثمّ انّه فی الغایة خلاف آخر کما أشرنا الیه و هو أنّها هل هی داخلة فی المغیّا بحسب الحکم أو خارجة عنه و الاظهر خروجها، لکونها من حدوده، فلا تکون محکومة بحکمه و دخوله فیه فی بعض الموارد انّما یکون بالقرینة. و علیه تکون کما بعدها بالنّسبة الی الخلاف الاوّل، کما أنّه علی القول الآخر تکون محکومة بالحکم منطوقا [۱].

واجب» قضیّه مذکور، دلالت ندارد، سیری که منتهای آن، کوفه نباشد، وجوب ندارد، موضوع آن حکم، مقیّد است امّا قیدش- همان‌طور که در قضایای وصفیّه بیان کردیم- دلالت بر علّیّت منحصره ندارد[۵۴۰].

خلاصه: قضایای غائیه بر دو قسم است یک قسمش واجد مفهوم و قسم دیگر، فاقد مفهوم است.

آیا غایت، داخل در مغیا هست

[۱]- مصنّف رحمه اللّه به مناسبت بحث مفهوم قضیّه غائیّه، این مطلب را مطرح نموده‌اند که آیا غایت، داخل مغیّا هست یا نه؟

تذکّر: ایشان عنوان بحث را چنین مطرح کرده‌اند: ثم انّه فی الغایة خلاف آخر کما اشرنا الیه و هو انّها «هل هی داخلة فی المغیّی بحسب الحکم او خارجة عنه» یعنی: آیا غایت هم- نسبت به آن حکمی که برای مغیّا ثابت می‌باشد- مانند مغیّا هست پس معلوم می‌شود که ایشان غایت را قید موضوع قرار داده‌اند نه قید حکم و الّا اگر غایت، قید حکم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۱

باشد، نمی‌توان چنان تعبیری نمود و گفت آیا غایت، داخل در مغیّا[۵۴۱] هست یا نه، اگر مغیّا، حکم باشد دیگر حکم دیگری ندارد که بحث کنیم آیا حکم مغیّا نسبت به غایت، جاری هست یا نه بلکه باید نزاع در آن قسم از قضایا را به نحو دیگر مطرح نمود که البتّه مصنّف رحمه اللّه در حاشیه «منه» حکم آن را بیان کرده‌اند.

سؤال: اگر غایت، قید موضوع- و مانند قضیّه «سر من البصرة الی الکوفة»- باشد کوفه هم وجوب سیر دارد؟

جواب: اظهر، این است که غایت، خارج از مغیّا هست زیرا عرف از این قبیل قضایا استفاده می‌کند که مثلا کوفه از حدود موضوع می‌باشد و خودش داخل موضوع نیست یعنی: سیری که مبدأ آن بصره و انتهایش کوفه باشد، واجب است امّا کوفه به‌عنوان حدّ موضوع بیان شده و وجوب سیر ندارد.

نتیجه: اگر غایت، قید موضوع باشد، اظهر این است که غایت، خارج از مغیّا هست و حکم، شاملش نمی‌شود و در نتیجه اگر گفتیم قضیّه غائیّه، دارای مفهوم هست و بر «انتفاء عند الانتفاء» دلالت می‌کند در این صورت، موضوع در مفهوم، تنها «ما بعد الغایة» نیست بلکه کوفه و «ما بعد الکوفة»- هر دو- داخل در نزاع در باب مفهوم هستند.

امّا چنانچه کسی بگوید غایت، داخل در مغیّا هست در این صورت، حکم سیر تا کوفه را نفس منطوق بیان می‌کند و نزاع در باب مفهوم را باید نسبت به «ما بعد الکوفة» بیان کنیم که آیا قضیّه «سر من البصرة الی الکوفة» بر عدم وجوب سیر «ما بعد الکوفة» دلالت می‌کند یا نه که اگر کسی قائل به مفهوم شود، می‌گوید دلالت بر عدم وجوب سیر دارد و چنانچه قائل به مفهوم نشود، می‌گوید

چنان دلالتی ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۲

ثمّ لا یخفی انّ هذا الخلاف لا یکاد یعقل جریانه فیما اذا کان قیدا للحکم، فلا تغفل ۵۴۲] [۱].

فصل: لا شبهة فی دلالة الاستثناء علی اختصاص الحکم سلبا أو ایجابا بالمستثنی منه و لا یعمّ المستثنی، و لذلک یکون الاستثناء من النّفی اثباتا، و من الاثبات نفیا، و ذلک للانسباق عند الاطلاق قطعا [۲].

---

[۱]- سؤال: اگر غایت، قید حکم باشد نزاع مذکور را چگونه باید مطرح کرد؟

جواب: همان‌طور که در اوّل بحث بیان کردیم در این فرض نمی‌توان گفت آیا غایت، داخل مغیّا هست یا نه بلکه بایـد گفت: اگر غایتی قید حکم شد، آیا آن حکم به مجرّد تحقّق غایت، منقطع می‌شود یا استمرار دارد[۵۴۳]؟

مصنّف رحمه اللّه در حاشیه «منه» فرموده‌اند: اظهر، این است که حکم به مجرد تحقق غایت، منقطع می‌شود.

نتیجه: غایت، داخل در مغیا نیست خواه قید حکم باشد یا موضوع.

مفهوم استثنا

اشاره

[۲]- سؤال: آیا جمل استثنائیه، دلالت بر اختصاص و انحصار حکم، نسبت به مستثنی می‌کنـد یا نه به عبارت دیگر: آیا از جمله «ما جئنی من القوم الا زید»

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۳

فلا یعبأ بما عن أبی حنیفة من عدم الافادة محتجا بمثل «لا صلاة الا بطهور» ضرورة ضعف احتجاجه أوّلا بکون المراد من مثله ۵۴۴] أنّه لا تکون الصّلاة التی کانت واجدة لاجزائها و شرائطها المعتبرة فیها صلاة الا اذا کانت واجدة للطّهارة، و بدونها

استفاده می‌شود که عدم تحقّق مجیء، اختصاص به قوم «ما عدا زید» دارد و می‌گوید:

«یختصّ عدم المجیء بالقوم ما عدا زید»؟

جواب: آری جمـل استثنائیّه، دالّ بر اختصاص و انحصار هست و به‌همین‌جهت، استثناء از نفی، جنبه اثبات و استثناء از اثبات، جنبه نفی پیـدا می‌کنـد به عبارت دیگر: اگر جمل استثنائیه، دلالت بر اختصاص نـدارد، شما از چه طریقی متوجّه می‌شوید، معنای قضیّه مذکور، این است که «جاء زید».

معنای «الّا زید» در قضیّه مزبور، این است که «عدم المجیء» در مورد زید، ثابت نیست امّا اینکه زید آمده و جنبه اثباتی درباره او را از چه طریقی استفاده می‌کنید؟

استفاده جنبه اثباتی به خاطر این است که جمل استثنائیه دلالت بر اختصاص می‌کنـد و معنای جمله مـذکور، این است که عـدم المجیء اختصاص به قوم «ما عـدا زید» دارد پس درباره زید، احتمال عدم مجیء جریان ندارد بلکه باید مجیء درباره او ثابت باشـد تا مسأله دلالت بر اختصاص، صحیح باشد و اگر دلالت بر اختصاص نداشته باشد، وضع زید، مشخّص نیست که آیا مجیء درباره او محقّق است یا نه؟

خلاصه: اینکه شما استثناء از نفی را اثبات و استثناء از اثبات را نفی می‌دانید به خاطر دلالت جمل استثنائیّه بر انحصار و اختصاص

هست و شاهدش هم این است که وقتی جمل مذکور را بدون قرینه اطلاق کنید، متبادر عرفی، این است که آن جمل بر اختصاص و انحصار دلالت دارند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۴

لا تکون صلاة علی وجه، و صلاة تامّة مأمورا بها علی آخر.

و ثانیا: بأنّ الاستعمال مع القرینة کما فی مثل التّرکیب ممّا علم فیه الحال لا دلالة له علی مدّعاه أصلا، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- از ابو حنیفه حکایت شده که: قبول نداریم جمل استثنائیه دلالت بر انحصار نمایند و استثناء از نفی، جنبه اثبات ۵۴۵] داشته باشد و شاهدش روایت نبوی «لا- صلاة الا بطهور» می‌باشد. چون اگر استثناء از نفی، اثبات باشد، لازمه روایت، این است که، به مجرّد تحقّق طهور باید نماز هم محقّق شود خواه سائر اجزا و شرائط، محقّق باشد یا نباشد درحالی‌که نمی‌توان به آن ملتزم شد پس روایت مذکور، دلیل خوبی برخلاف مدّعای شما هست.

مصنف رحمه اللّه دو جواب در متن کتاب و یک پاسخ در حاشیه «منه»[۵۴۶] برای ردّ ادّعای مذکور بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن دو جواب می‌پردازیم:

۱- مقصود از «صلات» در روایت مذکور، نمازی هست که واجد جمیع اجزاء و شرائط باشد یعنی آن صلات تامّ الأجزاء و الشّرائط، وجود پیدا نمی‌کند مگر اینکه طهارت هم ضمیمه آن باشد و اگر طهارت، ضمیمه آن نباشد، صلات تامّ الاجزاء و الشّرائط، فائده‌ای ندارد، کأنّ از ابتدا فرموده‌اند: صلات تامّ الاجزاء و الشّرائط وجود پیدا نمی‌کند مگر اینکه طهارت ضمیمه آن باشد امّا معنایش این نیست که نماز به مجرّد طهارت تحقّق پیدا می‌کند خواه سائر اجزا و شرائط باشد یا نباشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۵

و منه قد انقدح أنّه لا موقع للاستدلال علی المدّعی بقبول رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلم اسلام من قال کلمة التّوحید، لامکان دعوی أنّ دلالتها علی التّوحید کان بقرینة الحال أو المقال [۱].

تذکّر: فرقی ندارد که شما در بحث صحیح و اعم، «صحیحی» باشید و بگوئید لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح وضع شده یا «اعمّی» باشید و بگوئید صلات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده زیرا: اگر «صحیحی» باشید، معنایش این است که: بدون طهارت اصلا عنوان صلات تحقّق پیدا نمی‌کند و اگر «اعمّی» باشید، معنایش این است که:

آن صلات مأمور به ۵۴۷]- و تامّ الاجزاء و الشّرائط- بدون طهارت، امکان تحقّق ندارد- به نظر کسی که می‌گوید صلات برای «اعم» وضع شده، نماز بدون طهارت، صلات مأمور به و مورد طلب شارع نیست.

۲- فرض کنید کلام ابو حنیفه، صحیح است لکن قرینه خارجی داریم که طهارت به تنهائی محقّق صلات نیست مگر اینکه سائر اجزا و شرائط به آن ضمیمه شود و اگر در یک مورد، قرینه‌ای مطرح بود، لطمه‌ای به آن بیان کلّی ما- در باب استثنا- نمی‌زند. ما در محلّ بحث درصدد بیان ضابطه کلّی هستیم و عرف هم با ما موافق هست که اگر در یک مورد، قرینه‌ای برخلاف آن قاعده کلّی بود، ضرری برای آن ضابطه همگانی ندارد.

[۱]- از جواب ثانی، مطلب دیگری هم برای شما مشخّص شد: بعضی که مدّعایشان با نظر ما متّحد بوده خواسته‌اند دلیلی به نفع ما اقامه کنند که ما آن دلیل را نمی‌پذیریم.

توضیح ذلک: هرکس در صدر اسلام به محضر نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله مشرّف می‌شد به مجرّد اقرار به «لا اله الا اللّه» پیامبر اکرم، اسلام او را می‌پذیرفت پس معلوم می‌شود آن کلمه طیّبه دلالت بر انحصار دارد و این مطلب، دلیل بر این است که استثناء از

نفی، جنبه اثبات دارد و الا اگر دلالت بر اثبات نداشت چگونه اسلام آن افراد مقبول واقع می‌شده.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۳۶

و الاشکال فی دلالتها علیه «بأنّ خبر لا» امّا یقدّر «ممکن» أو «موجود»، و علی کلّ تقدیر لا دلالهٔ لها علیه أمّا علی الاول، فانّه حینئذ لا دلالهٔ لها الا علی اثبات امکان وجوده تبارک و تعالی، لا وجوده. و اما علی الثّانی، فلانّها و ان دلّت علی وجوده تعالی، الا أنّه لا دلالهٔ لها علی عدم امکان اله آخر مندفع بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، و نفی ثبوته و وجوده فی الخارج، و اثبات فرد منه فیه- و هو اللّه تعالی- یدلّ بالملازمهٔ البیّنهٔ علی امتناع تحقّقه فی ضمن غیره تبارک و تعالی، ضرورهٔ أنّه لو لم یکن ممتنعا لوجد، لکونه من أفراد الواجب [۱].

مصنّف: دلیل مذکور، قابل مناقشه هست زیرا ممکن است کسی بگوید جمله مذکور، دلالت بر انحصار ندارد بلکه قرائن حالیه یا مقالیّه دیگری مطرح بوده که به کمک آن‌ها استفاده می‌شده که عقیده اثباتی و نفیی شخص اظهارکننده، اسلام است [۵۴۸].

خلاصه: ممکن است گفته شود آن کلمه طیّبه، دلالتی ندارد که «اللّه» تبارک و تعالی معبود منحصر هست.

[۱]- اشکال [۵۴۹]: کلمه طیّبه «لا ـ اله الا ـ اللّه» دالّ بر توحید نیست، خواه خبر مقدّر «لای» نفی جنس، «ممکن» باشد خواه «موجود» زیرا اگر خبر، «ممکن» باشد، اشکال در ناحیه مستثنی و چنانچه خبر، «موجود» باشد، اشکال در جانب مستثنی منه است

بیان ذلک: چنانچه خبر «لا»، «ممکن» باشد فقط از آن استفاده می‌شود، اللّه تبارک و تعالی «ممکن» و اثبات این مسئله، فائده‌ای ندارد زیرا باید اثبات «وجود» نمود نه اثبات «امکان»، امکان با وجود، ملازم نیست زیرا محتمل است شیء «ممکن» باشد امّا موجود نباشد.

اگر خبر «لا»، «موجود» باشد، نتیجه‌اش این است که: خداوند متعال، موجود است امّا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۳۷

ثمّ انّ الظّاهر أنّ دلالهٔ الاستثناء [۵۵۰] علی الحکم فی طرف المستثنی بالمفهوم و أنّه لازم خصوصیّهٔ الحکم فی جانب المستثنی منه التی دلت علیها الجملهٔ الاستثنائیّهٔ. نعم لو کانت الدّلالهٔ فی طرفه بنفس الاستثناء لا بتلک الجملهٔ کانت بالمنطوق، کما هو لیس ببعید، و ان کان تعیین ذلک لا یکاد یفید [۱].

از آن، نفی خدای دیگر استفاده نمی‌شود درحالی‌که باید نسبت به غیر، نفی امکان نمود.

جواب: خبر مقدّر، «موجود» است و پاسخ شما- مستشکل- که گفتید در این صورت، نفی امکان غیر نمی‌شود، این است که: «اله» به معنی واجب الوجود است یعنی:

واجب الوجودی غیر از حضرت حق «جلّ و علا» نیست و بدیهی است که نفی طبیعت واجب الوجود و اثبات فردی از آن به نام اللّه تبارک و تعالی، دالّ بر این است که «واجب» دیگری امکان ندارد زیرا اگر امکان داشت، باید موجود شود، امکانش مساوق با وجود است زیرا امکان واجب الوجود با امکان «ممکنات» متفاوت است، نسبت ممکنات به وجود و عدم، «علی‌السّویه» است و آن‌ها محتاج به علّت می‌باشند- بخلاف واجب الوجود.

تذکّر: اشکال مهمّی که نسبت به جواب مصنّف رحمه اللّه وارد می‌باشد، این است: «اله» به معنای معبود است نه واجب الوجود- «اله» به‌معنای واجب الوجود برخلاف متفاهم عرف است.

حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟

[۱]- وقتی می‌گوئیم «ما جاءنی من القوم الا زید» شما از آن استفاده می‌کنید که زید

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۸

تنها کسی هست که مجیء درباره او محقّق شده، و عدم مجیء، مختصّ به سائر افراد قوم هست لکن سؤال ما این است که: آیا حکم ثبوت مجیء درباره مستثنی، یک حکم منطوقی هست یا مفهومی یعنی آیا منطوق قضیّه، مشتمل بر بیان حکم مستثنی هست یا مفهوم آن، به عبارت دیگر: آیا «ما جاءنی من القوم الا زید» منطوقا مشتمل بر دو قضیّه و بیانگر دو حکم است یا اینکه منطوق آن فقط یک قضیّه هست.

خلاصه: دلالت جمله استثنائیّه بر حکم مستثنی آیا از قبیل دلالت منطوق است یا مفهوم؟

مصنّف رحمه اللّه قائل به تفصیل شده‌اند ولی چون تفصیل را به اجمال بیان کرده‌اند با استفاده از توضیح و کلام مرحوم مشکینی- در حاشیه- به بیان آن می‌پردازیم که: آیا عنوان کلمه «الّا» که دلالت بر استثنا می‌کند مانند «ان» و «اذا» شرطیّه، یک عنوان «حرفی» هست یا اینکه در حقیقت، حرف نیست بلکه معنای اسمی ۵۵۱] دارد و بدیهی است که نتیجه آن دو هم متفاوت می‌باشد.

۱- معنای حرفی، خصوصیّتی هست که باید در معنای اسمی پیدا شود به عبارت دیگر: حرف در موردی استعمال می‌شود که شأن معنای اسمی بیان شود پس عنوان آلیّت و تبعیّت دارد و خودش دارای معنای مستقلی نیست ۵۵۲]. یعنی: کلمه «الّا» دلالت بر خصوصیّتی در معنای اسم مستثنی منه می‌کند و آن خصوصیّت، عبارت از انحصار و اختصاص می‌باشد. معنای جمله «ما جاءنی من القوم الا زید»، کأنّ چنین است: «عدم المجیء» مختص به قوم- غیر از زید- هست که از اختصاص و انحصار مذکور، مفهوم استفاده می‌شود و آن مفهوم، این است که: مجیء، مختص زید است چون آن قضیّه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۳۹

و مما یدلّ علی الحصر و الاختصاص «انّما» و ذلک لتصریح أهل اللغة بذلک، و تبادره منها قطعا عند أهل العرف و المحاورة. و دعوی أنّ الانصاف أنّه لا سبیل لنا الی ذلک، فانّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة، و لا یعلم بما هو مرادف لها فی عرفنا حتّی یستکشف منها ما هو المتبادر منها غیر مسموعة، فانّ السّبیل الی التّبادر لا ینحصر بالانسباق الی أذهاننا، فانّ الانسباق الی أذهان أهل العرف أیضا سبیل [۱].

می‌گوید عدم مجیء، مختص به قوم- غیر از زید- هست و لازمه اختصاص مذکور، این است که زید، مختص به مجیء هست پس «جاء زید» را از کلمه «یختصّ» استفاده می‌کنیم که کلمه یختص مفاد «الّا» هست- و «الا» از حروف می‌باشد.

نتیجه: اگر «الّا» عنوان حرفی داشته باشد، باید گفت دلالت جمله استثنائیه بر حکم مستثنی از طریق مفهوم است نه منطوق.

۲- اگر «الّا» دارای معنای اسمی و جانشین «استثنی» باشد معنای قضیّه مذکور، چنین است: «ما جاءنی من القوم استثنی زیدا» که «استثنی زیدا» یعنی: «جاءنی زید» که در این فرض، قضیّه استثنائیه محلّ بحث در حقیقت، دو منطوق دارد و مشتمل بر دو حکم است، حکم مستثنی و حکم مستثنی منه از طریق منطوق بیان شده.

البتّه تحقیق در این مسئله که حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی غیر از ثمره علمی اثری ندارد.

سائر ادوات دالّ بر حصر

[۱]- به مناسبت بحث جملات استثنائیّه- بر انحصار و اختصاص- اینک به ذکر و توضیح ادواتی می‌پردازیم که دلالت بر حصر و اختصاص می‌کند:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۰

و ربما يعدّ مما دلّ على الحصر كلمة «بل» الاضرابيّة، و التّحقيق: أنّ الاضراب على أنحاء.

منها: ما كان لاجل أنّ المضرب عنه انّما أتى به غفلة أو سبقه به لسانه، فيضرب بها

الف: کلمه «انّما»: لفظ «انّما» از الفاظ دالّ بر اختصاص ۵۵۳] می‌باشد و دلیلش این است که:

۱- اهل لغت تصریح نموده‌اند که «انّما» دالّ بر حصر هست.

۲- هرگاه کلمه «انّما» نزد اهل لسان استعمال شود در ذهن «حصر» و «اختصاص» متبادر می‌شود.

اشکال: گفتید از کلمه «انّما» انحصار و اختصاص را استفاده می‌کنیم، ایراد ما این است: شما که اهل لسان نیستید تا از آن کلمه، انحصار در ذهنتان متبادر شود بعلاوه شما نمی‌دانید معادل و ترجمه کلمه «انّما» در فارسی چیست؟

اگر کلمه «انّما» بر اختصاص دلالت کند، دارای ترجمه خاصّی هست و اگر دلالت نکند ترجمه‌اش تغییر می‌کند. خلاصه اینکه شما نمی‌دانید در لغت فارسی به جای آن، چه لفظی گذاشته می‌شود که بگوئید فرضا فلان لفظ، جانشین آن هست و از آن، انحصار متبادر می‌شود پس معلوم می‌شود کلمه «انّما» هم دالّ بر اختصاص هست ۵۵۴].

نتیجه: تبادر نمی‌تواند دلیلی بر مسئله باشد.

جواب: لازم نیست، تبادر، مربوط به اذهان ما باشد بلکه ما می‌بینیم وقتی کلمه «انّما» نزد اهل محاوره استعمال می‌شود آن‌ها معامله انحصار و اختصاص با آن می‌نمایند پس ما از تبادری که نزد اهل لسان و آشنایان به لغت عرب، حاصل می‌شود، استفاده می‌کنیم که لفظ «انّما» از نظر لغت عرب برای انحصار وضع شده.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۴۱

عنه الى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلا. فكأنّه أتى بالمضرب اليه ابتداء كما لا يخفى. و منها: ما كان لاجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتّوطئة و التّمهيد لذكر المضرب اليه، فلا دلالة له عليه أيضا [۱].

---

[۱]- ب: کلمه «بل»: یکی از الفاظی که به‌عنوان دالّ بر اختصاص و حصر شناخته شده، کلمه «بل» اضرابیّه می‌باشد.

تذکّر: برفرض که لفظ «بل» بر حصر دلالت کند، منظور از حصر در محلّ بحث، حصر اضافی هست- نسبت به مضرب عنه دلالت بر حصر دارد نه نسبت به افرادی که مورد تعرّض واقع نشده.

معنای جمله «جاءنی زید بل عمرو» این است که عمرو آمده و زید نیامده، نه اینکه عمرو آمد و فعل مجیء در بین تمام افراد، اختصاص به عمرو دارد.

سؤال: آیا کلمه «بل» اضرابیه دلالت بر حصر دارد یا نه؟[۵۵۵]

إيضاح الكفاية ؛ ج‌۳ ؛ ص ۳۴۱

اب: از آنچه در متن کتاب و حاشیه «منه» استفاده می‌شود، کلمه «بل» اضرابیّه، پنج قسم است که یک قسم آن، دالّ بر حصر هست و چهار قسم دیگرش دلالت بر حصر ندارد که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱- گاهی متکلّم می‌گوید «جاءنی زید» امّا بلافاصله متوجّه می‌شود که «غفلتا» چنان جمله‌ای گفته لذا عبارت «بل عمرو» را ضمیمه آن می‌کند یعنی: اضراب برای این است که مضرب عنه که اوّل ذکر شده به خاطر غفلت و نسیان بوده و خیال می‌کرده مجیء، نسبت به زید، محقّق شده لکن به مجرّد گفتن آن جمله، متوجّه می‌شود که مجیء، نسبت به عمرو تحقّق پیدا کرده لذا می‌گوید «بل عمرو».

۲- قسم دوّم هم شبیه قسم اوّل است بـا این تفـاوت که به جـای مسأله نسـیان و غفلت «سـبق لسان» مطرح است یعنی متکلّم درصـدد بوده به مخاطب خود بگوید «جاءنی عمرو» امّا سبق لسانی تحقّق پیدا کرد و گفت «جاءنی زید» امّا بلافاصله، آن را

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۴۲

و منها: ما کان فی مقام الرّدع و ابطال ما أثبت أولا، فیدلّ علیه ۵۵۶] و هو واضح [۱].

جبران نمود و گفت: «بل عمرو».

در دو فرض مـذکور، کلمه «بل» اضـرابیّه که به‌عنوان تـذکّر یا جبران سـبق لسان اسـتعمال شـده، دلالتی بر حصـر ندارد، جمله‌ای که به‌عنوان تذکّر یا جبران سبق لسان به صورت جاءنی زید بل عمرو بیان می‌شود با آن جمله‌ای که از ابتدا بدون اشتباه یا سبق لسان به صورت «جاءنی عمرو» گفته می‌شود، هیچ فرقی ندارد.

آیا اگر متکلّم می‌گفت: «جاءنی عمرو» کسی از آن استفاده انحصار می‌نمود؟ خیر! مگر اینکه کسی قائل به ثبوت مفهوم لقب شود- بزودی خواهیم گفت که چنان مفهومی هم ثابت نیست.

۳- این قسم، جنبه تأکیـد دارد یعنی مضـرب عنه- آنچه را که ابتـداء ذکر می‌کننـد- جنبه توطئه و تمهید برای مضـرب الیه دارد مثل اینکه اوّل بگویـد «جاءنی القوم» ولی به دنبالش به‌عنوان تأکیـد بگوید «بل سـیّدهم»، جمله «جاءنی القوم» شامل تمام قوم می‌شود امّا متکلّم به‌عنوان دفع توهّم می‌گوید: «بل سیّدهم».

در فرض سوّم هم کلمه «بل» دلالت بر مفهوم ندارد و کأنّ متکلّم از ابتدا چنین گفته:

«جاءنی جمیع افراد القوم».

[۱]- ۴: مصنّف رحمه اللّه قسم چهارم را در حاشیه «منه» به دو قسم تقسیم نموده‌اند.

توضیح ذلک: گاهی متکلّم، بدون غفلت و نسـیان، مجیء را برای زید، اثبات می‌کند و می‌گوید: «جاءنی زید» سـپس با کلمه «بل» اضرابیّه هدفش این است که آنچه را اوّل

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۴۳

اثبـات نموده، نفی و حکم را برای فرد دیگری ثـابت کنـد لـذا می‌گویـد «بل عمرو» کأنّ مجیء زیـد را نفی و به دنبالش آن را برای عمرو ثابت می‌کند.

بدیهی است که معنای حصر هم نفی و اثبات است یعنی: حکم، نسبت به یک صورت، ثابت و نسبت به غیر آن مورد، نفی می‌شود.

در فرض مذکور، کلمه «بل» با یک شرط، دلالت بر حصر می‌کند که آن شرط باعث می‌شود قسم چهارم به دو صورت تقسیم شود.

بیان ذلک: متکلّمی که حکمی را ثابت می‌کند سـپس آن را با کلمه «بل» اضرابیّه نفی می‌نماید، آیا آن نفی، مربوط به مقام «ثبوت» است یا «اثبات»؟

الـف: اگر منظور متکلّم، این بـوده که اصـلا به حسب واقع و مقـام ثبوت، مجیء برای زیـد نبوده در این صورت، کلمه «بـل» دالّ بر حصر است.

ب: گاهی متکلّم به واقعیّت و مقام ثبوت عنایتی ندارد کأنّ می‌گوید من در مقامی نیستم که مجیء زید را برای شـما بیان کنم بلکه منظورم این است که اعلام و اخبار اوّل- جاءنی زیـد- را نفی نمایم و امّا اینکه به حسب واقع، زیـد آمـده یا نه توجّه و عنایتی به آن ندارم، البتّه ممکن است به حسب واقع، او آمده باشد در حقیقت، نفی من متعلّق به مجیء زید نیست بلکه مربوط به اعلام و اخبار به مجیء زید می‌باشد.

در فرض مزبور، کلمه «بل» دلالتی بر حصر ندارد چون متکلّم کأنّ می‌گوید اخبار من نسبت به مجیء زید «کالعدم» هست لذا از آن

استفاده حصر نمی‌شود درحالی‌که معنای انحصار، این است که «مجیء» اختصاص به عمرو داشته باشد نه اینکه «اخبار به مجیء» مختصّ لم یجیء عمرو باشد باید او بگوید «جاء عمرو و لم یجیء زید» و ما «لم یجیء زید» را نمی‌توانیم از آن استفاده کنیم.

خلاصه: «بل» اضرابیّه بر پنج قسم است و فقط در یک صورت دلالت بر حصر دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۴۴

و ممّا یفید الحصر- علی ما قیل- تعریف المسند الیه باللام و التّحقیق ۵۵۷] أنّه لا یفیده الا فیما اقتضاه المقام ۵۵۸]، لانّ الاصل فی اللام أن تکون لتعریف الجنس، کما أنّ الاصل فی الحمل فی القضایا المتعارفهٔ هو الحمل المتعارف الذی ملاکه مجرّد الاتّحاد فی الوجود، فانّه الشّائع فیها، لا الحمل الذّاتی الذی ملاکه الاتّحاد بحسب المفهوم کما لا یخفی. و حمل شیء علی جنس و ماهیّهٔ کذلک لا یقتضی اختصاص تلک الماهیّهٔ به، و حصرها علیه. نعم لو قامت قرینهٔ علی أنّ اللام للاستغراق، أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الارسال و الاطلاق، أو علی أنّ الحمل علیه کان ذاتیا لا قید حصر مدخوله علی محموله و اختصاصه به.

و قد انقدح بذلک الخلل فی کثیر من کلمات الاعلام فی المقام، و ما وقع منهم من النّقض و الابرام، و لا نطیل بذکرها، فانّه بلا طائل، کما یظهر للمتأمّل فتأمّل جیّدا [۱].

---

[۱]- ج: مسند معرّف به لام: گفته شده اگر مسند الیه ۵۵۹]- مبتدا- معرّف به الف و لام شود، دالّ بر حصر هست مثل اینکه بگویند: «الانسان زید»، «الرّجل زید» یا «الجائی زید» که معنایش این است: غیر از زید مثلا کسی اتّصاف به مجیء ندارد و ...

سؤال: آیا مسند الیه معرّف، دلالت بر حصر می‌کند یا نه؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه در این زمینه تحقیقی دارند و با ذکر دو مقدّمه، پاسخ سؤال را بیان کرده‌اند.

توضیح ذلک: مقدّمه اوّل: اصل اوّلی در مورد الف و لام، این است که برای تعریف جنس باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۴۵

منظور از جنس چیست؟

مقصود از جنس، ماهیّت و طبیعت می‌باشد و اعمّ از نوع و فصل هست ۵۶۰] و بدیهی است که هر ماهیّتی بالذّات تمیّز دارد یعنی «بقر» یک ماهیّت دارد که آن ماهیّت، غیر از ماهیّت غنم هست- و همچنین سائر ماهیّات.

سؤال: تعریف جنس یعنی چه و آیا شما که «انسان» را با الف و لام، معرّف می‌کنید و نام آن الف و لام را جنس می‌گذارید مگر «انسان»، نکره بوده که به آن وسیله، او را معرفه می‌کنید به عبارت دیگر: آیا آن «جنس» مبهم بوده که می‌خواهید آن را متشخّص نمائید؟

جواب: معنای تعریف جنس، غیر از این نیست که: همان ماهیّتی که «بنفسه» ممتاز و متمیّز است، شما به وسیله الف و لام به آن اشاره می‌کنید در غیر این صورت نمی‌توان مفهومی برای تعریف جنس بیان کرد زیرا جنس، نکره نیست که بخواهیم آن را معرفه نمائیم.

خلاصه: قاعده اوّلی، این است که الف و لام برای تعریف جنس باشد.

مقدّمه دوم: اصل اوّلی در قضایای حملیّه- مبتدا و خبر- این است که حملش شایع صناعی باشد نه حمل اوّلی ذاتی.

ملاک حمل اوّلی ذاتی، این است که: موضوع و محمول از نظر مفهوم، متّحد باشند مانند: «الانسان انسان» یا «الانسان بشر» و چه‌بسا به نظر مصنّف، آنجائی که بین موضوع و محمول فقط از جهت ماهیّت، اتّحاد هست، حملش حمل اوّلی ذاتی باشد مانند «الانسان حیوان ناطق»[۵۶۱].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۴۶

ملاک حمل شایع صناعی، این است که: موضوع و محمول تنها در وجود خارجی متّحد هستند مانند: «زید انسان» و الا اگر خارجا از «زید انسان» صرف‌نظر کنید، زید با انسان، مباین هست زیرا «زید» یعنی انسان متشخّص به خصوصیّات فردیّه و بدیهی است که انسان مقیّد به تشخّصات فردیّه با انسانی که تقیّد به خصوصیّات فردیّه ندارد، مغایر است- آشنائی و ارتباط بین زید و انسان در خارج است و فقط زید، مصداق و فردی از ماهیّت انسان هست.

خلاصه: اصل اوّلی در قضایای حملیّه، این است که حملش، شایع صناعی باشد یعنی فقط خارجا متّحد هستند نه مفهوما و ماهیّتا.

اکنون دو قاعده مذکور را به یکدیگر ضمیمه می‌کنیم تا ببینیم نتیجه‌اش این است که:

آیا مسند الیه معرّف به لام، دلالت بر انحصار دارد یا نه؟

اصل اوّلی این است که الف و لام برای تعریف جنس باشد و از طرفی قاعده اوّلی، این است که بین موضوع و محمول، اتّحاد وجودی باشد- نه اتّحاد ماهوی و مفهومی- اکنون می‌گوئیم به چه بیان از قضیّه «الضّارب زید» یا «العالم زید» استفاده حصر می‌شود؟

از قضیّه مذکور استفاده می‌شود که بین زید و عالم خارجا اتّحاد وجودی هست به عبارت دیگر: اگر گفتیم «الانسان زید» معنایش این است که بین آن دو، اتّحاد وجودی هست امّا آیا معنایش این است که بین «انسان و عمرو» یا بین «انسان و بکر»، اتّحاد وجودی نیست؟

الف و لام که برای تعریف جنس است، قضیّه حملیّه هم که فقط دلالت بر اتّحاد وجودی دارد لذا تعریف جنس به ضمیمه اتّحاد وجودی، نتیجه‌اش این است که: بدانید ماهیّت «عالم»- که بنفسه، متمیّز است و ما به وسیله الف و لام به آن اشاره می‌کنیم- با زید، اتّحاد وجودی دارد امّا نتیجه‌اش این نیست که ماهیّت عالم با بکر، عمرو یا خالد اتّحاد وجودی ندارد- نه الف و لام، چنان دلالتی دارد نه قضیّه حملیّه.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۷

مگر اینکه ما از یکی از آن دو قاعده اوّلی صرف‌نظر نمائیم و بگوئیم به چه دلیل، اصل اوّلی در الف و لام، تعریف جنس است بلکه اگر الف و لام بر مفرد هم داخل شود، دالّ بر استغراق و شمول افراد[۵۶۲] هست «العالم» یعنی: «کلّ فرد من افراد طبیعة العالم» اگر قائل به این مسئله شدید «هذا یدلّ علی الانحصار» یعنی: اگر گفتیم «کلّ فرد من افراد العالم» در زید خلاصه می‌شود، معنایش این است که بکر و خالد، عالم نیستند زیرا تمام افراد ماهیّت عالم، عبارت از زید است پس غیر از زید، فرد دیگری عنوان عالمیّت ندارد.

و همچنین اگر از قاعده دوّم صرف‌نظر نمائیم و بگوئیم به چه دلیل، اصل اوّلی در قضایای حملیّه، این است که حملش شایع صناعی باشد، ممکن است قاعده اوّلی، حمل اوّلی ذاتی باشد یعنی: اگر گفتیم «العالم زید» حملش حمل اوّلی ذاتی هست و معنایش این می‌شود که: ماهیّت زید، همان ماهیّت عالم است و بین آن دو، هیچ‌گونه جدائی نیست و این مطلب دلالت می‌کند، غیر از زید کسی نمی‌تواند عالم باشد زیرا غیر از زید- مانند عمرو- ماهیّت دیگری دارد و شما بین ماهیّت زید و «عالم» قائل به اتّحاد شدید و چنانچه غیر از زید هم کسی اتّصاف به عالمیّت پیدا کند، اتّحاد ماهیّت در «العالم زید»

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۴۸

فصل: لا دلالة للقب و لا للعدد علی المفهوم، و انتفاء سنخ الحکم عن غیر موردهما أصلا: و قد عرفت أنّ انتفاء شخصه لیس بمفهوم.[۱]

تمام نیست چون بین زید و عمرو، ماهیّتا مغایرت تحقّق دارد.

خلاصه: اگر قضیّه «العالم زید» حملش حمل اوّلی ذاتی باشد، دالّ بر حصر هست لکن بدیهی می‌باشد که چنان نیست.

تذکّر: «نگارنده» در پایان این فصل، توجّه شما را به نکته‌ای از کتاب عنایة الاصول جلب می کند[۵۶۳].

مفهوم لقب

[۱]- مقصود از لقب [۵۶۴]، غیر از آن عنوانی هست که در نحو، مطرح می‌باشد؛ لقب نحوی دلالت بر مـدح یا ذم می کند امّا منظور از لقب در محلّ بحث، آن است که متعلّق حکم قرار می گیرد پس «لقب» در ما نحن فیه دارای معنای عامّی هست ماننـد «اکرم زیدا» که کلمه «زید» دارای عنوان لقب هست و متعلّق وجوب اکرام شده.

سؤال: آیا لقب، دلالت بر مفهوم دارد یا نه به عبارت دیگر اگر مولائی به عبدش

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۴۹

كما أنّ قضـيّة التّقييـد بالعـدد منطوقا عـدم جواز الاقتصار على ما دونه، لأنّه ليس بـذاك الخاصّ و المقيّد. و أمّا الزّيادة فكالنّقيصة اذا كان التّقييـد به للتّحديـد بالاضافة الى كلا طرفيه [۵۶۵]. نعم لو كـان لمجرّد التّحديـد بـالنّظر الى طرفه الأقـلّ لما كان فى الزّيادة ضـير أصلا[۵۶۶]، بل ربما كان فيها فضـيلة و زيادة، كما لا يخفى، و كيف كان فليس عـدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالته على المفهوم، بل انّما يكون لاجل عدم الموافقة مع ما أخذ فى المنطوق، كما هو معلوم [۱].

گفت «اکرم زیدا» آیا از آن استفاده می‌شود که سنخ حکم- نه شخص آن- در غیر از زید تحقّق ندارد و «لا یجب اکرام غیر زید» یا چنان دلالتی ندارد؟

جواب: بلا اشکال، لقب، دالّ بر مفهوم نیست چون نه علّت منحصره، مطرح است، نه ادوات حصر و نه چیزی که دلالت نماید، سنخ حکم اختصاص به زید دارد تنها در آن قضیّه، وجوب اکرام زید بیان شده [۵۶۷]- نه اینکه غیر از زیـد، وجوب اکرام ندارد و «اکرم زیدا» دلالت بر انتفاء وجوب اکرام غیر زید دارد- یعنی: غیر از زید، کسی نفیا یا اثباتا مورد تعرّض و بیان واقع نشده.

مفهوم عدد

[۱]- یکی دیگر از عناوینی که محلّ بحث واقع شده، مفهوم عدد می‌باشد مثلا اگر

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۵۰

مولائی به عبدش بگوید: «اکرم ثلاثة رجال» آیا آن عدد، دارای مفهوم هست یا نه؟

وقتی در قضیّه‌ای عدد، مطرح می‌شود، گاهی حکم را نسبت به ما دون آن عدد می‌سنجند و گاهی نسبت به زائد برآن.

اگر در قضیّه «اکرم ثلاثة رجال» حکم را نسبت به کمتر از عدد ثلاثه بسنجیم و فرضا بگوئیم قضیّه مذکور، نسبت به اکرام دو نفر چه حکمی دارد، پاسخ سؤال، این است که «منطوق» آن قضیّه دلالت دارد که اگر کسـی به جای اکرام سه نفر، نسبت به دو شخص اکرام نماید، مأمور به را در خارج اتیان نکرده است.

آیا اگر مولا بگویـد «اعتق رقبـة مؤمنة» و شـما به جای آن، رقبه کافره را عتق نمائید، مأمور به را در خارج اتیان نموده‌اید؟ خیر! پس در محلّ بحث هم اگر کسی بخواهد به کمتر از عددی که در متعلّق حکم ذکر شده، اکتفا نماید، نفس «منطوق» قضیّه با آن مخالف است و ارتباطی به مفهوم ندارد.

اگر حکم را نسبت به زائد برآن عدد بسنجیم، مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی منظور مولا همان عدد خاص هست یعنی: «اکرم ثلاثة رجال لا ازید و لا انقص» در این صورت، آن عدد دلالت می کند

که زائد نباید اتیان شود ضمنا دلالت مذکور، مربوط به منطوق قضیّه هست نه مفهوم، مانند همان دلالتی که در جانب نفی نقیصه، مطرح است که نباید کمتر از سه فرد تحقّق پیدا کند.

ب: گاهی منظور از تحدید به عدد- مانند ثلاثه- این است که کمتر از آن تحقّق پیدا نکند امّا اگر زائد برآن، محقّق شود نه تنها مانعی ندارد بلکه ممکن است فضیلت و استحباب هم داشته باشد لذا در این فرض نمی‌توان قائل به ثبوت مفهوم شد و گفت مفهوم آن قضیّه، اکرام سه نفر است نه بیشتر.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۵۱

المقصد الرّابع: فی العامّ و الخاصّ

فصل: قد عرّف العام بتعاریف ۵۶۸]، و قد وقع ۵۶۹] من الاعلام فیها النّقض بعدم الاطّراد تارة و الانعکاس أخری بما لا یلیق بالمقام، فانّها تعاریف لفظیّة تقع فی جواب السّؤال عنه بالما الشّارحة، لا واقعة فی جواب السّؤال عنه بالما الحقیقیة، کیف و کان المعنی المرکوز منه فی الاذهان أوضح مما عرّف به مفهوما و مصداقا، و لذا یجعل صدق ذلک المعنی علی فرد و عدم صدقه المقیاس فی الاشکال علیها بعدم الاطّراد أو الانعکاس بلا ریب فیه، و لا شبهة تعتریه من أحد. و التّعریف لا بدّ أن یکون بالاجلی کما هو أوضح من أن یخفی [۱].

مقصد چهارم «عامّ و خاص»

اشاره

[۱]- تذکّر: بحث «عامّ و خاص» یکی از مباحثی هست که تماس و ارتباط آن با

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۵۲

مباحث فقهی، فراوان و کاملا محسوس است.

[تعریف عام

اصولیین برای عام، تعاریف مختلفی ذکر کرده و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند لکن اکثر بلکه تمام آن تعاریف از نظر طرد و عکس- جامعیّت و مانعیّت- دچار اشکال هست لکن ما همان مطلبی را که مکرّرا بیان کرده‌ایم، مجدّدا تکرار می‌کنیم:

اشکال در باب تعاریف در صورتی وارد است که آن تعاریف، حقیقیّه و در جواب از سؤال «بما هو» باشد. اگر کسی «بما هو» از ماهیّت ۵۷۰] و حقیقت شیء سؤال کند و پاسخی بشنود در این صورت باید نسبت به جامعیّت و مانعیّت آن تعریف بحث کند امّا اگر تعریفی عنوان «شرح الاسم» پیدا کرد، لزومی ندارد، جامعیّت و مانعیّت آن تعریف را ملاحظه نماید.

تعاریفی که در اکثر مسائل شده از قبیل تعاریف لفظیّه هست نه حقیقیّه لذا باید از نقض و ابرام درباره آن‌ها صرف‌نظر نمود و دلیل ۵۷۱] بر اینکه آن تعاریف، لفظی می‌باشد نه حقیقی، این است که:

گاهی که شما در مقام نقض و ابرام، نسبت به یک تعریف هستید، می‌گوئید:

این تعریف، شامل فلان مصداق نمی‌شود درحالی‌که آن فرد از مصادیقش هست، سؤال ما این است که شما فردیّت آن را از چه طریقی احراز کردید؟

و همچنین گاهی می‌گوئید فلان تعریف، شامل فلان فرد می‌شود درحالی‌که نباید شامل آن بشود زیرا از مصادیق آن تعریف نیست

سؤال ما این است که: شما از چه طریقی متوجّه شدید که فلان فرد از مصادیق آن تعریف هست؟

لابد می گوئید یک معنا و یک معرّفی در ذهن ما مرتکز و مشخص هست و آن را

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۵۳

فالظّاهر أنّ الغرض من تعریفه انّما هو بیان ما یکون بمفهومه جامعا بین ما لا شبهة فی أنّها أفراد العامّ لیشار به الیه فی مقام اثبات ما له من الاحکام، لا ـ بیان ما هو حقیقته و ماهیّته، لعدم تعلّق غرض به بعد وضوح ما هو محل الکلام بحسب الاحکام من أفراده و مصادیقه، حیث لا یکون بمفهومه العامّ محلا لحکم من الاحکام [۱].

مقیاس قرار داده، می گوئیم: معنائی که در ذهن ما هست، شامل فلان مصداق می‌شود امّا تعریف شما شامل آن مصداق نمی‌شود پس نتیجه می گیریم که بالاخره مقیاس و معرّفی نزد شما مشخّص و مرتکز هست.

سؤال: آن مقیاسی که نزد شما مشخّص است اوضح می‌باشد یا آن تعریفی که برای «معرّف» ذکر شده؟

باید بگوئید مقیاس ما اوضح هست که صحّت و سقم تعریف را با آن می‌سنجیم.

اگر آن مقیاس، اوضح هست پس معلوم می‌شود تعریف مذکور، تعریف به «اجلی» نیست ۵۷۲]، «معرّف» باید از «معرّف»، اجلی باشد درحالی که شما صحّت و سقم «معرّف» را با مقیاس خودتان می‌سنجید، معلوم می‌شود آن مقیاس، اوضح می‌باشد، مقیاس که اوضح شد، «معرّف» اوضح است، اگر «معرّف» اوضح است چگونه این «معرّف» از «معرّف» اجلی هست؟

در تعاریف حقیقیّه باید «معرّف» از «معرّف» اجلی باشد و بلااشکال در محلّ بحث، عنوان «اجلی» مطرح نیست پس آن تعریف، تعریف حقیقی نیست بلکه عنوان «شرح الاسم» دارد.

[۱]- سؤال: اگر چنان مقیاس اوضحی در ذهن شما مرتکز هست چه داعی و انگیزه‌ای بوده که آن تعاریف را ذکر کنند به عبارت دیگر، چه فائده‌ای بر تعاریف مذکور، مترتّب است؟

جواب: چون علما و اصولیین یک فصل و مقصدی را مطرح می کنند در آن فصل

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۵۴

ثمّ الظّاهر أنّ ما ذکر له من الاقسام من الاستغراقیّ ۵۷۳] و المجموعیّ و البدلیّ انّما هو باختلاف کیفیّة تعلّق الاحکام به، و الا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد، و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه، غایة الامر أنّ تعلّق الحکم به تارة بنحو یکون کلّ فرد موضوعا علی حدة للحکم. و أخری بنحو یکون الجمیع موضوعا واحدا بحیث لو اخلّ باکرام واحد فی «أکرم کلّ فقیه» مثلا لما امتثل أصلا. بخلاف الصّورة

در صددند احکام و مسائلی را بیان کنند لذا برای اینکه محلّ بحث یک «عنوان اجمالی» مشخص باشد چنان تعاریفی را ذکر می کنند[۵۷۴] مثلا ـ در بحث «عامّ و خاص» مسائلی مطرح می‌شود از جمله: آیا تخصیص «عام» مستلزم مجازیّت هست یا نه؟ آیا تخصیص عام کتابی- و قرآنی- به خبر واحد، جائز است یا نه؟ آیا هنگام تعارض، «عام» بر مطلق، مقدّم می‌شود یا نه؟

برای اینکه موضوع مسائل مذکور مشخص شود، ابتدای بحث «عامّ و خاص» می گویند: مقصود ما از «عام» چنان عنوانی هست و آن احکامی را که بعدا ذکر می کنیم، مربوط به همان عنوان هست.

خلاصه اینکه کلمه «عام» یا «عموم» نه یک مطلب تکوینی هست و نه در دلیل شرعی، موضوع حکمی واقع شده که اصولیین مجبور باشند آن را برای ما تعریف کنند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۵۵

الاولی، فانّه أطاع و عصی و ثالثهٔ بنحو یکون کلّ واحد موضوعا علی البدل بحیث لو أکرم واحدا منهم لقد أطاع و امتثل؛ کما یظهر لمن أمعن النّظر و تأمّل [۱].

اقسام عام

اشاره

[۱]- برای عام، اقسامی ذکر شده:

۱- عامّ استغراقی:

هریک از افراد آن برای تعلّق حکم، موضوع مستقلّی هست به طوری که اطاعت و عصیان، نسبت به هریک از افراد، مستقلا ملاحظه می‌شود مثلا اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ [۵۷۵] فقیه» معنایش این است: اگر زید فقیه را اکرام کردید، یک اطاعت، محقّق شده، اگر بکر فقیه را اکرام نمودید، اطاعت دیگری محقّق شده و به تعداد افراد فقها حکم مستقل، مطرح است و کأنّ مولا چنین گفته: «اکرم زیدا الفقیه»، «اکرم بکرا الفقیه» و ...

خلاصه اینکه در عامّ استغراقی، نسبت به هر فرد، حکم مستقل، اطاعت و عصیان جداگانه‌ای مطرح است.

۲- عامّ مجموعی:

در این قسم، مجموع افراد- من حیث المجموع- دارای یک حکم هستند فرضا اگر فقها صد نفر باشند، مجموع آن‌ها یک حکم وجوب اکرام دارند و نسبت به اکرام آن‌ها یک اطاعت و یک عصیان، ممکن است محقّق شود که اطاعتش به این نحو است: عبد، تمام صد نفر را اکرام نماید و عصیان فرمان مولا چنین است که «صد نفر» اکرام نشوند که خود، دارای مصادیقی هست مثلا اگر عبد، پنج یا ده و یا حتّی نود و نه نفر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۶

از فقها را اکرام کند، نسبت به فرمان مولا عصیان نموده و اطاعت امر او در صورتی محقّق می‌شود که مجموع صد نفر را اکرام کند. عامّ مجموعی کأنّ مانند اقلّ و اکثر ارتباطی در باب نماز است فرضا اگر کسی تمام اجزا و شرائط نماز را اتیان نماید الّا اینکه عمدا یکی از آن‌ها را رعایت نکند «فکأنّه لم یتحقّق منه الصّلاهٔ». در مصادیق و افراد عامّ مجموعی همچنین ارتباطی هست که اگر «مجموع» محقّق شود، اطاعت واحده، حاصل و غرض مولا- محقّق می‌شود و چنانچه «مجموع» تحقّق پیدا نکند، معصیت امر مولا حاصل شده.

خلاصه: در عامّ مجموعی، هر فرد، جزئیّت و مجموع اجزا، حکم واحد دارد بخلاف عامّ استغراقی که هر فرد، دارای فردیّت و حکم مستقل است.

۳- عامّ بدلی:

در این قسم، اگر هریک از افراد عام تحقّق پیدا کند، اطاعت امر مولا حاصل می‌شود و اتیان فرد دیگر، لزوم و اثری ندارد مثلا جمله

«اکرم رجلا» اطلاق دارد امّا وقتی «ایّ رجل» ضـمیمه آن شود، دالّ بر عموم بـدلی هست و معنایش این است که با اکرام یک رجل، امر مولا اطاعت می‌شود خواه آن فرد، زید، عمرو یا بکر باشد.

جمع‌بندی: الف: در عامّ استغراقی، هر فرد، دارای حکم مستقل است.

ب: در عـامّ مجموعی فقط یک حکم، مطرح است و افراد عام در حقیقت، جزئیّت دارنـد و بایـد تمام اجزا تحقّق پیـدا کنـد تا حکم مولا امتثال شود- در حکم ایجابی- و در «نفی» نباید هیچ‌یک از آن‌ها محقّق شود تا امتثال امر مولا حاصل شود.

ج: در عامّ بدلی، اتیان یک فرد کفایت می کند و اتیان فرد دیگر لزومی ندارد.

سؤال: اختلاف عـام به حسب اقسام ثلاثه مـذکور، مربوط به نفس عامّ می‌باشـد- و با قطع‌نظر از تعلّق حکم، عام، دارای اقسام ثلاثه هست ۵۷۶]- یا اینکه تقسیم مذکور به لحاظ

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۷

تعلّق حکم است و تعلّق حکم به «عموم»، آن اقسام را ایجاد نموده ۵۷۷]؟

جواب: ظـاهر، این است که تقسیم مزبور به لحاظ تعلّق حکم می‌باشـد و با قطع‌نظر از آن نمی‌توان اقسام ثلاثه را تصوّر نمود، فرضـا مولا حکم را در قضـیّه «اکرم کلّ فقیه» به دو نحو می‌تواند، بیان نماید: یکی اینکه هریک از فقها مستقلا حکمی داشته باشد[۵۷۸] و دیگر اینکه هر فردی جزء مأمور به باشد- مأمور به مرکّب از افراد و اجزا باشد و تمامشان حکم واحد داشته باشند[۵۷۹]- که آن دو لحـاظ، مربوط به نحوه تعلّق حکم است و الّا «عـام»، «من حیث هو» در تمـام آن افراد، یـک معنـا و یک حقیقت دارد «و هو شـمول المفهوم لجمیع مـا یصلح ان ینطبق علیه» و چنین نیست که هریـک از اقسام مـذکور، فصل مستقلّی باشـند و جنسشان- عام- فصل مخصوصی داشته باشد.

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه در حاشیه «منه» به بیان یک اشکال و جواب پرداخته‌اند که عین کلام ایشان را در پاورقی نقل کردیم لکن توضیحش چنین است که:

اشکال: اگر اقسام ثلاثه عـام به لحـاظ تعلّق حکم است نه اینکه عام ذاتا قابل انقسام باشـد پس چرا الفاظ آن اقسام، مختلف است یعنی: آن لفظی که دالّ بر عامّ استغراقی هست، غیر از آن لفظی می‌باشد که دلالت بر عامّ مجموعی یا بدلی دارد.

مثال: لفظ «کـل» یـا جمع محلّی به الف و لام، دالّ بر عامّ استغراقی هست ماننـد «اکرم کلّ فقیه» یا «اکرم الفقهاء» امّا در عامّ بـدلی فرضا کلمه «ایّ» و امثال آن را استعمال نموده و می گوئید: «اکرم رجلا ایّ رجل شئت».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۸

آیا اینکه هرکدام از آن‌ها الفاظ خاصّی دارند، دلیل بر این نیست که تقسیم مذکور به مقام تعلّق حکم ارتباطی ندارد بلکه ذاتا عامّ استغراقی با عامّ بدلی فرق دارد و ...

جواب: گرچه در باب عام، الفاظ اختصاصی مطرح است لکن با قطع‌نظر از تعلّق حکم نمی‌توان عامّ استغراقی، بـدلی و مجموعی را تصوّر نمود.

تـذکّر: توضیح و تأییـدی هم ما در رابطه با پاسخ مصنّف رحمه اللّه بیان می کنیم: همان کلمه «کل» که می گوئید اختصاص به عامّ استغراقی دارد، گاهی به این نحو در عامّ بدلی استعمال می‌شود: «اکرم رجلا کلّ رجل شئت».

آیا استعمال مذکور از نظر ادبی، غلط است؟

ظاهر، این است که خیر! پس کلمه «کل»، مختصّ عامّ استغراقی نیست.

تأیید دیگر: فرضا شما توانستید برای عامّ استغراقی و بدلی، الفاظ خاصی پیدا کنید[۵۸۰] امّا آیا کسی می‌تواند بگوید عامّ مجموعی و استغراقی هم هرکدام الفاظ خاصّی دارند؟

خیر!

با اینکه بین عامّ استغراقی و مجموعی، کمال مباینت هست امّا هیچ لفظی نداریم که از آن، خصوص عامّ «مجموعی» استفاده شود زیرا مولا در مقام تعلّق حکم، قضیّه «اکرم کلّ عالم» را به دو نحو می‌تواند، ملاحظه کند، هم می‌تواند هر فقیهی را موضوع مستقلّی برای وجوب اکرام قرار دهد هم می‌تواند مجموع- «من حیث المجموع»- فقها را یک موضوع فرض کند بدون اینکه دخل و تصرّفی در الفاظ آن نماید لذا می گوئیم تقسیم مذکور، مربوط به مقام تعلّق حکم است و الا عام در تمام آن اقسام، یک معنا و مفهوم دارد «و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۵۹

و قد انقدح أنّ مثل شمول عشرهٔ و غیرها لآحادها المندرجهٔ تحتها لیس من العموم، لعدم صلاحیّتها بمفهومها للانطباق علی کلّ واحد منها، فافهم ۵۸۱] [۱].

آیا اسماء عدد از افراد عام است؟

[۱]- از آنچه ذکر کردیم ۵۸۲]، پاسخ این سؤال هم مشخّص شد که:

سؤال: آیا اسماء عدد، مانند «عشره» که مرکّب از یک، دو، سه و ... می‌باشد از افراد عموم است یا نه به عبارت واضح‌تر: شما که گفتید: «... العموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه ...» کلمه عشره هم که مجموعه ده واحد است از افراد عموم، محسوب می‌شود یا نه؟ به عبارت دیگر: چه فرقی بین کلمه عشره و عامّ مجموعی هست؟

جواب: در عامّ مجموعی گرچه از نظر تعلّق حکم، هر فردی «جزء» مأمور به هست امّا از جهت انطباق عنوان، هر فرد از «افراد» عام هست، در قضیّه «اکرم کلّ فقیه» گرچه مجموع فقها یک موضوع مستقلّ است اما درعین‌حال بر زید به تنهائی عنوان عام، منطبق است یعنی: «زید فقیه»، «بکر فقیه» و «عمرو فقیه» امّا در کلمه عشره، مسئله، چنین نیست که بر عدد «یک»، عنوان «عشره» منطبق باشد، بر «دو»، عنوان «عشره» منطبق باشد و ...

بر هیچ‌یک از آحاد، عنوان عشره، منطبق نیست لذا نباید توهّم شود که بین عامّ مجموعی و کلمه «عشره» هیچ فرقی نیست پس «عشره» و امثال آن از افراد عام نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۰

فصل: لا شبههٔ فی أنّ للعموم صیغهٔ تخصّه لغهٔ و شرعا کالخصوص کما یکون ما یشترک ۵۸۳] بینهما [و یعمّهما]، ضرورهٔ أنّ مثل لفظ «کلّ» و ما یرادفه فی أی لغهٔ کان یخصه، و لا یخصّ الخصوص و لا یعمّه ۵۸۴]، و لا ینافی اختصاصه به استعماله فی الخصوص عنایهٔ بادّعاء أنّه العموم، أو بعلاقهٔ العموم و الخصوص [۱].

آیا «عموم»، دارای لفظ خاصّی هست؟

[۱]- یکی از مباحثی که در اکثر کتب اصولی، مفصّلا درباره‌اش بحث شده ولی مصنّف رحمه اللّه بسیار مختصر مطرح کرده‌اند، این است که: آیا «عموم» «شرعا و لغتا» دارای الفاظ خاصّی هست یا نه؟ در مسئله، اقوالی هست:

۱- «عموم» لغتا و شرعا[۵۸۵] دارای الفاظی هست که مخصوص به خودش هست- همان‌طور که «خصوص ۵۸۶]» دارای الفاظ مختصّ به خود می‌باشد.

به عبارت دیگر، الفاظی داریم که موضوع له حقیقی آن‌ها خصوص «عموم» است به نحوی که اگر در غیر از عموم، استعمال شوند، عنوان مجاز و مسامحه پیدا می کنند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۱

و معه ۵۸۷] لا ـ یصغی الی أن ارادهٔ الخصوص متیقّنهٔ و لو فی ضمنه بخلافه، و جعل اللفظ حقیقهٔ فی المتیقّن أولی. و لا ـ الی أنّ التّخصیص قد اشتهر و شاع، حتّی قیل:

۲- برخی گفته‌اند اصلا لفظ دالّ بر عموم نداریم و دو دلیل هم بر مدّعایشان ذکر کرده‌اند که بزودی آن را توضیح خواهیم داد.

۳- بعضی ادّعا کرده‌اند تمام الفاظ عموم، مشترک لفظی، بین عموم و خصوص است که گاهی «حقیقتا» در عموم و گاهی «حقیقتا» در خصوص استعمال می‌شود.

۴- سیّد مرتضی رحمه اللّه هم قائل به تفصیل شده و فرموده‌اند: لغتا لفظ دالّ بر عموم نداریم امّا شرعا- در محیط شرع- لفظ دالّ بر عموم داریم.

۵- بعضی هم قائل به توقّف شده‌اند.

مصنّف رحمه اللّه: مسلّما و «بلا ـ اشکال» حق با قول اوّل است یعنی: «عموم» در هر لغتی دارای الفاظ مخصوص به خود هست که موضوع له و معنای آن «عموم» و «شمول» هست مثلا در لسان عرب، کلمه «کل» و در لغت فارسی لفظ «همه» از الفاظ خاصّه عموم است به نحوی که اگر شما لفظ «کل» را در «خاص» استعمال نمائید، استعمالش مجازی و نیاز به رعایت یکی از علائق مشهوره باب مجاز دارد.

قوله: «... و لا ینافی اختصاصه ۵۸۸] به استعماله فی الخصوص عنایهٔ ...».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۲

«ما من عامّ الا و قد خصّ» و الظّاهر یقتضی کونه حقیقهٔ لما هو الغالب تقلیلا للمجاز، مع أنّ تیقّن ارادته لا یوجب اختصاص الوضع به مع کون العموم کثیرا ما یراد. و اشتهار التّخصیص لا ـ یوجب کثرهٔ المجاز، لعدم الملازمهٔ بین التّخصیص و المجازیهٔ، کما یأتی توضیحه. و لو سلّم، فلا محذور فیه أصلا اذا کان بالقرینهٔ کما لا یخفی [۱].

---

[۱] بعضی دو دلیل اقامه کرده‌اند که اصلا لفظ دالّ بر عموم نداریم، حتّی کلمه «کل» و امثال آن‌هم برای «خصوص» وضع شده نه عموم که اینک به بیان آن دو دلیل می‌پردازیم:

۱- هر عامّی که استعمال می‌شود، «خاص» قدر متیقّن از آن است فرضا اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم» مسلّما اعلم علما، قدر متیقّن از آن هست، اینک کبرائی ضمیمه آن نموده، می گوئیم: حمل لفظ بر قدر متیقّن، «اولی» از این است که آن را بر عموم حمل نمائیم که آن عموم برای ما مشکوک و غیر متیقّن است.

ردّ دلیل اوّل: قدر متیقّن بودن از نظر تعلّق حکم و اراده مولا ـ ارتباطی به مسأله «وضع» و لغت ندارد، بحث ما این است که کلمه «کل» از نظر لغوی چه دلالتی دارد امّا شما- مستدل- می گوئید زید، اعلم علما و قدر متیقّن از «اکرم کلّ عالم» هست درحالی‌که نزاع ما در وضع و موضوع له کلمه «کل» و امثال آن می‌باشد و می‌خواهیم بگوئیم: الفاظی داریم که دالّ بر عموم است.

بعلاوه در بسیاری از مواردی که کلمه «کل» استعمال شده، می‌بینیم از آن، «عموم» اراده شده پس چرا می گوئید «خاص»، قدر متیقّن از آن است و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۳

فصل: ربما عدّ من الالفاظ الدّالة علی العموم النّکرة فی سیاق النّفی أو النّهی، و دلالتها علیه لا ینبغی أن ینکر عقلا، لضرورة أنّه لا یکاد یکون طبیعة معدومة الا اذا لم یکن فرد منها بموجود، و الا کانت موجودة. لکن لا یخفی أنّها تفیده اذا أخذت مرسلة[۵۸۹] لا مبهمة قابلة للتّقیید، و الا فسلبها لا یقتضی الا استیعاب السّلب لما أرید منها

۲- گفته شده: «ما من عامّ الا و قد خصّ»، هر عامی تخصیص خورده و تخصیص هم مستلزم مجازیّت است.

سؤال: آیا اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» و امثال آن برای عموم وضع نشده تا مستلزم تخصیص و مجاز باشد، بهتر از این نیست که بگوئیم کلمه «کل» برای عموم وضع شده، تخصیص خورده و مستلزم مجازیّت است؟

جواب: آری! اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» برای «خصوص» وضع شده نه «عموم» بهتر است- «تقلیلا للمجاز».

ردّ دلیل دوّم: «اوّلا» تخصیص، مستلزم مجازیّت نیست بلکه تصرّف در اراده جدّی مولا می‌باشد نه تصرّف در اراده استعمالی او- کما یأتی توضیحه.

«ثانیا» مجازیّت، چه مانعی دارد آیا شما مشاهده نکرده‌اید که اکثر استعمالات، مجازی هست و باید هم چنان باشد زیرا لطافت و جاذبیّت مجاز، بیش از حقیقت هست پس دلیل دوّم هم مردود است.

تذکّر: البتّه همان «ضرورت» و بداهتی که در اوّل بحث، بیان کردیم- «لا شبهة» فی انّ للعموم صیغة تخصّه ...- برای جواب از دو دلیل مذکور کفایت می‌کند.

نتیجه: شرعا و لغتا الفاظ خاصّی داریم که دلالت بر عموم دارند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۶۴

یقینا، لا استیعاب ما یصلح انطباقها علیه من أفرادها و هذا[۵۹۰] لا ینافی کون دلالتها[۵۹۱] علیه ۵۹۲] عقلیة، فانّها[۵۹۳] بالاضافة الی أفراد ما یراد منها، لا الافراد التی تصلح ۵۹۴] لانطباقها علیه ۵۹۵] [۱].

الفاظ دالّ بر عموم

[۱] یکی از کلماتی که در ردیف الفاظ دالّ بر عموم شمرده شده، نکره ۵۹۶] در سیاق نفی یا نهی می‌باشد مثلا اگر کسی بگوید «لا رجل فی الدّار» یا «لا تضرب رجلا» درعین حال که هیچ‌یک از الفاظ دالّ بر عموم، همراه آن نیست امّا دلالت بر عموم دارد.

مصنّف رحمه اللّه: اصل این مطلب، قابل انکار نیست و منشأش یک «ضرورت» عقلی هست که ارتباطی به لغت و «وضع» ندارد.

توضیح ذلک: اگر نهیی متعلّق طبیعتی شد، معنایش این است که نباید آن طبیعت خارجا تحقّق پیدا کند فرضا اگر از عقل سؤال کنیم چنانچه بنا باشد طبیعتی در خارج

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۶۵

کما لا ینافی دلالة مثل لفظ «کلّ» علی العموم وضعا کون عمومه بحسب ما یراد من مدخوله، و لذا لا ینافیه تقیید المدخول بقیود کثیرة [۱].

وجود پیدا نکند به چه کیفیّت است، پاسخش این است که نباید هیچ‌یک از افراد آن طبیعت خارجا محقّق شود، معنای «لا تضرب رجلا» این است که اصلا نباید «ضرب الرّجل» تحقق پیدا کند و چنانچه حتّی یکی از افرادش محقّق شود، آن طبیعت معدوم نشده بلکه لباس وجود پیدا کرده یعنی: طبیعت در مقام «وجود» به یک فرد و یک وجود، محقّق می‌شود امّا در مقام «عدم» باید تمام

افرادش منتفی باشد تا صدق نماید آن طبیعت خارجا محقّق نشده.

تذکّر: طبیعتی که در سیاق نفی یا نهی واقع می‌شود[۵۹۷] در صورتی دالّ بر عموم است که به نحو «ارسال» و «اطلاق» اخذ شده باشد یعنی طبیعت مرسله ۵۹۸] و ساریه در تمام افراد- همان طبیعتی که نسبت به تمام افراد، ارسال و شمول داشته باشد.

امّا اگر طبیعتی «مبهما»[۵۹۹] اخذ شد، فرضا مولا گفت «لا تضرب رجلا» و ما احتمال دادیم مقصود او مثلا رجل فاسق باشد نه مطلق رجل در این صورت چگونه نفی یا نهی دلالت بر عموم دارد[۶۰۰].

[۱] اشکال و بیان مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سیاق نفی یا نهی» هست بلکه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۶۶

درباره کلمه «کل»[۶۰۱] که مهم‌ترین لفظ دالّ بر عموم است نیز جاری می‌باشد.

توضیح ذلک: اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ رجل» شما می گوئید لفظ کل «وضع للدّلالة علی العموم» و ما هم قبول داریم که لفظ «کل» دالّ بر عموم است لکن سؤال ما این است که آن کلمه بر «عموم» چه چیز دلالت دارد؟

لفظ «کل» دالّ بر عموم مدخول خود هست. پس باید ملاحظه کنید که مراد از مدخول کلمه «کل» چیست آیا مقصود از آن، ماهیّت رجل- بدون هیچ قید و شرط- هست یا این که مقصود از آن، رجل عالم است.

اگر مقصود از آن، رجل عالم باشد پس کلمه «کل» دلالتی نسبت به تمام افراد رجل ندارد بنابراین، وضع کلمه کل، تابع این است که از مدخول آن، چه چیز اراده شده.

سؤال: آیا اگر مولا از ابتدا تصریح نماید که: «اکرم کلّ رجل عالم» به لفظ کل، ضربه‌ای می‌خورد؟

جواب: خیر! پس اکنون هم که او گفته «اکرم کلّ رجل» اگر بنا باشد شامل تمام افراد رجل شود باید نسبت به کلمه «رجل» اطلاق، جاری شود و اثبات نمائیم که لفظ رجل، مرسل و مطلق هست و قیدی همراه آن نیست و در قضیّه «اکرم کلّ رجل» تفاوتی بین رجل عالم و غیر عالم وجود ندارد آن‌وقت است که می‌توان گفت کلمه کل، نسبت به تمام افراد رجل عمومیّت دارد.

خلاصه: لفظ «کل» که لغتا برای عموم وضع شده درعین‌حال، عمومش از جهت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۶۷

نعم ۶۰۲] لا یبعد أن یکون ۶۰۳] ظاهرا[۶۰۴] [ظاهرة] عند اطلاقها فی استیعاب جمیع أفرادها [۱].

سعه و ضیق، تابع این است که از مدخولش طبیعت مطلق و مرسل اراده شده یا طبیعت مبهم؟ اگر طبیعت مبهم اراده شده باشد، نمی‌توان استیعاب عموم را نسبت به تمام افراد سنجید.

نتیجه: الفاظ عموم هم دست نیاز به جانب اطلاق دارند، ابتدا باید یک اطلاق، ثابت شود تا فرضا کلمه کل، دالّ بر استیعاب تمام افراد باشد.

[۱] مصنّف رحمه اللّه برای کلمه «کل» امتیازی ذکر کرده‌اند که: اگر مولائی گفت «اکرم کلّ رجل» و شما تردید پیدا کردید که آیا مقصود از «رجل» طبیعت مطلقه ۶۰۵] می‌باشد یا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۶۸

و هذا[۶۰۶] هو الحال فی المحلّی باللام جمعا کان أو مفردا- بناء علی افادته للعموم- و لذا لا ینافیه تقیید المدخول بالوصف و غیره، و اطلاق التّخصیص علی تقییده لیس الا من قبیل «ضیّق فم الرّکیّة» لکن دلالته علی العموم وضعا محلّ منع، بل انّما یفیده فیما اذا اقتضته الحکمة أو قرینة أخری، و ذلک لعدم اقتضائه وضع اللام، و لا مدخوله، و لا وضع آخر للمرکّب منهما، کما لا یخفی. و ربما یأتی فی المطلق و المقیّد بعض الکلام مما یناسب المقام [۱].

طبیعت مقیّده، بعید نیست کسی استظهار نماید که اگر قرینه‌ای بر تقیید قائم نشده باشد، ظهور در استیعاب تمام افراد دارد و ...
[۱] اشکال مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سیاق نهی یا نفی» و لفظ «کل» هست بلکه در کلمه محلّی به الف و لام ۶۰۷]، بنا بر اینکه دالّ بر عموم باشد، جاری هست مثلاـ اگر مولائی بگوید «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» این مسئله مطرح می‌شود که: ممکن است مقصود از کلمه «علما»، علمای عدول باشد و منظور از «عالم»، عالمی باشد که مقیّد به عدالت است و شما از چه طریقی «عموم» را نسبت به «کلّ فرد» از افراد علما ثابت می‌کنید لذا ابتدا باید اثبات نمائید که متعلّق اکرام، «عالم» بدون قید و شرط است و اثبات این مسئله، نیاز به اطلاق دارد[۶۰۸]، چنانچه اطلاق و مقدّمات حکمت، جاری باشد، می‌توان گفت «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» شامل تمام علما می‌شود و مقصود، اکرام «طبیعهٔ العالم» هست بدون اینکه مقیّد به عدالت باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۶۹

قوله: «و لذا[۶۰۹] لا ینافیه تقیید المدخول بالوصف و غیره و اطلاق التّخصیص ۶۱۰] علی تقییده لیس الا من قبیل ضیّق فم الرّکیهٔ».

سؤال: آیا «وضعا» مفرد یا جمع محلّی به لام، دلالت بر عموم دارد یا نه؟

جواب: خیر! «لعدم اقتضائه وضع اللام ۶۱۱] و لا مدخوله ۶۱۲] و لا وضع آخر للمرکّب منهما» زیرا ثابت نشده که «لام» برای عموم وضع شده- جمع هم که دلالت بر استغراق ندارد و مفرد هم که دالّ بر استیعاب نیست- و در مباحث آینده خواهیم گفت که: آیا اگر «لام» بر مفرد داخل شود، دلالت بر عموم دارد یا نه؟ البتّه برفرض دلالت، محتاج به اطلاق و مقدّمات حکمت هست در غیر این صورت نمی‌توان گفت مقصود از آن، «کلّ عالم» بدون هیچ قید و شرطی هست.

نتیجه: از الفاظ دالّ بر عموم تنها کلمه «کل» دارای همان امتیازی بود که ذکر کردیم لکن سائر الفاظ اگر بخواهند دلالت بر عموم نمایند، ابتدا باید اطلاق و مقدّمات حکمت جاری شود سپس نوبت به لفظ «عام» و دلالت بر عموم برسد که تفصیلش بیان شد.

تذکّر: «نگارنده» در پایان این فصل، توجّه شما را به مطلبی تحت عنوان «تتمهٔ» از کتاب شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه جلب می‌کند که به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۰

لحاظ طولانی بودن آن در قسمت «شرح» کتاب ذکر نموده‌ایم نه پاورقی.

«تتمهٔ»: الاصل عند الشّک فی کون العموم استیعابیّا او مجموعیّا هو العموم الاستیعابی فانّ المجموعی یفتقر الی مئونهٔ زائدهٔ و هی ملاحظهٔ الکثیر امرا واحدا کی یحکم علیه بحکم واحد و الاصل عدمه، فان «قلت» الظّاهر من العموم سواء کان مدلول الاسم او الاداهٔ او مستفادا من السّیاق هو العموم المجموعی فانّ لفظ «کلّ» الّذی وقع موضوعا للحکم لا یصدق الّا علی المجموع دون کلّ فرد فرد و کذلک «الجمع المحلّی» فانّ الجمع لا یصدق علی کلّ فرد فرد و کذا «النّکرهٔ» فی سیاق النّفی او النّهی حیث انّ القضیّهٔ ح سالبهٔ کلّیّهٔ و هی نقیض للموجبهٔ الجزئیّهٔ فیدلّ علی ثبوت الحکم للمجموع، «قلت» امّا کلمهٔ «کلّ» قد اخذت فی الموضوع مرآهٔ لملاحظهٔ الافراد و بیانا لسرایهٔ الحکم من الطبیعهٔ الی کلّ واحد واحد، نعم قد یستعمل فی الاستیعاب المجموعی لکن بعنایهٔ زائدهٔ قد علمتها و امّا «الجمع المعرّف» فافادته للعموم لیس بلحاظ کون مدخول الاداهٔ جمعا و الّا فقد علمت انّ وضع الجمع لا یقتضی الاستیعاب لکونه موضوعا لطبیعهٔ الجمع بل لما ذکرنا اخیرا من انّه قد یدعی ظهور الاتّفاق فی کون الجمع المحلّی للعموم و ذلک یکشف عن انّ الاداهٔ و هیئته کلاهما وردا علی المادهٔ فی عرض واحد فیکون التّعمیم بالاضافهٔ الی کلّ فرد فرد فافادته للعموم المجموعی یحتاج الی تلک العنایهٔ الزّائدهٔ و لو ثبت انّ الاداهٔ قد دخلت علی الجمع بحیث یکون الجمعیّهٔ سابقهٔ بحسب المرتبهٔ علی دخول الاداهٔ لما کان له دلالهٔ علی الاستیعاب اصلا و اما «النّکرهٔ» المذکورهٔ فکونها قضیّهٔ سالبهٔ کلّیّهٔ مسلّمهٔ الا ان السّلب فیها ایضا متعلّق بکلّ فرد فرد عقلا و انتفاء الحکم عن المجموع انّما هو لازم انتفائه عن الجمیع لا انّه بنفسه مدلول الکلام ۶۱۳].

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۷۱

فصل:[۶۱۴] لا شبهة فى أنّ العامّ المخصّص بالمتّصل أو المنفصل حجّة فيما بقى فيما علم عدم دخوله فى المخصّص مطلقا و لو كان متّصلا، و ما احتمل دخوله فيه أيضا اذا كان منفصلا، كما هو المشهور[۶۱۵] بين الاصحاب، بل لا ينسب الخلاف الا الى بعض أهل الخلاف [۱].

آیا عامّ مخصّص، نسبت به «باقی» حجّیّت دارد؟

اشاره

[۱] سؤال: آیا اگر عامّی تخصیص خورد، نسبت به «غیر مورد مخصّص» که از آن تعبیر به «باقی» می‌نمائیم، حجّیّت دارد یا نه به عبارت دیگر آیا عامّ مذکور، نسبت به بقیّه افراد، حجّت است یا نه؟

مثال: اگر مولائی به عبدش بگوید: «اکرم العلماء» و «لا تکرم زیدا» را مخصّص آن قرار دهد و ما تردید نمائیم که آیا عمرو وجوب اکرام دارد یا نه می‌توانیم به آن عام تمسّک نمائیم یا نه به عبارت دیگر: آیا عامّ مذکور، نسبت به عمرو که خارج از مورد

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۷۲

مخصّص هست، حجّیّت دارد یا نه؟

جواب: در مسئله، سه قول وجود دارد:

۱- قول مشهور: «عام» نسبت به باقی، قابل تمسّک و دارای حجّیّت است لکن به لحاظ دو فرض در محلّ بحث، بین مخصّص متّصل ۶۱۶] و منفصل، فرقی هم قائل شده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

الف: گاهی آن موردی را که بنا هست به عام تمسّک نمائیم، «یقینا» عنوان مخصّص شاملش نمی‌شود و می‌دانیم از دائره مخصّص، خارج است در این فرض، چه مخصّص، متّصل باشد چه منفصل، تمسّک به عام، جائز است و آن عام حجیت دارد.

مثال: مولا فرموده: «اکرم العلماء»، و «لا تکرم زیدا» را هم مخصّص آن قرار داده و ما یقین داریم که «لا تکرم زیدا» شامل عمرو نمی‌شود، در فرض مذکور، عام مطلقا نسبت به باقی حجّیّت دارد پس با وجود شک در وجوب اکرام عمرو می‌توان به عام تمسّک نمود، خواه مخصّص، متّصل و مانند «اکرم العلماء الا زیدا» باشد یا به صورت منفصل، مانند «اکرم العلماء و لا تکرم زیدا».

ب: گاهی موردی را که بنا هست، نسبت به آن به عام تمسّک نمائیم، احتمال می‌دهیم داخل در مخصّص باشد و عنوان مخصّص شاملش شود.

مثال: فرضا مولا فرموده «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» را مخصّص آن قرار داده لکن می‌دانیم کسی که مرتکب گناه کبیره می‌شود، قدر متیقّن از «فاسق»

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۳۷۳

هست امّا مرتکب صغیره، محل تردید است که آیا عنوان فاسق شاملش می‌شود یا نه در نتیجه، تردید پیدا می‌کنیم که آیا آن فرد، تحت عموم اکرم العلماء باقی هست یا نه- البته احتمال می‌دهیم که عنوان مخصّص، شامل مرتکب صغیره بشود.

مشهور در فرض مذکور، تفصیلی قائل شده‌اند که:

الف- اگر مخصّص، متّصل و فرضا به صورت «اکرم العلماء الا الفسّاق منهم» باشد که از ابتدا ظهورش در عالم غیر فاسق است، در این صورت، نسبت به کسی که مرتکب صغیره هست، نمی‌توان به عام و اکرم العلماء تمسّک نمود زیرا عنوان عام، عالم غیر فاسق

است و شـما نمی‌دانیـد عمرو، عالم غیر فاسق هست یا نه تا به عام تمسّک کنید- برای تمسّک به عموم باید عنوان عام، محرز باشد- آیا در مورد فردی که مردّد بین عالم و جاهل هست می‌توان به اکرم العلماء تمسّک نمود؟ خیر!

در محلّ بحث- که مخصّص، متّصل است- از ابتدا عنوان «اکرم العلماء»، عالم غیر فاسق شده ۶۱۷] و شما نمی‌دانید که مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا تمسّک به عموم، جائز نیست.

ب- اگر مخصّص، منفصل باشد و مولا- فسّاق را به دلیل مستقل خارج کند، فرضا بگوید «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» در این صورت، «عام» عنوان جدیدی پیدا نمی‌کند بلکه عنوانش «عالم» هست و شما یقین دارید که فرضا عمرو، «عالم» هست منتها به علّت ارتکاب گناه صغیره نمی‌دانید عنوان فاسق هم بر او منطبق است یا نه لذا به «لا تکرم الفسّاق» نمی‌توان تمسّک کرد امّا تمسّک به عموم

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۷۴

و ربما فصلّ ۶۱۸] بین المخصّص المتّصل، فقیل بحجّیّته فیه، و بین المنفصل، فقیل بعدم حجّیّته [۱].

و احتجّ النّافی بالاجمال، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصیّات، و [تعیین تعیّن الباقی من بینها بلا معیّن ترجیح بلا مرجّح [۲].

«اکرم العلماء» مانعی ندارد.

[۱] ۲: قول دیگر[۶۱۹]، این است که: اگر عامّی تخصیص خورد، نسبت به «باقی»، مطلقا یعنی: چه مخصّص، متّصل باشد چه منفصل، حجّیّت ندارد- حتّی نسبت به افرادی که یقینا عنوان مخصّص، شامل آن‌ها نمی‌شود- مثلا اگر مولا گفت «اکرم العلماء الا زیدا» درباره عمرو هم نمی‌توان به عامّ مذکور تمسّک نمود.

۳- برخی هم قائل به تفصیل شده‌اند که: اگر مخصّص، منفصل باشد عام، نسبت به «باقی» حجّیّت و جواز تمسّک دارد امّا اگر مخصّص، متّصل باشد، عام، حجّیّت ندارد.

تذکّر: در قول مذکور، فرقی بین افرادی که «یقینا» عنوان مخصّص شاملشان نمی‌شود و بین افرادی که احتمالا عنوان مخصّص، شامل آن‌ها می‌شود، وجود ندارد.

[۲] تذکّر: عمده بحث ما با قائلین قول دوّم است که در نقطه مقابل مشهور قرار دارند و می‌گویند وقتی عام تخصیص خورد، ظهورش از بین می‌رود و به صورت یک دلیل

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۷۵

مجمل درمی‌آید و صلاحیّت حجّیّت و تمسّک ندارد.

توضیح ذلک: مبنای قول مزبور، این است که وقتی عام تخصیص می‌خورد، عنوان مجازیّت پیدا می‌کند و در معنای حقیقی خود- عموم- استعمال نمی‌شود بلکه عامّ مخصّص در معنای مجازی ۶۲۰]، یعنی: غیر از موضوع له استعمال می‌گردد، آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که «ما عدا» و غیر از موضوع له کدام است؟

فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم»، تخصیصی هم یقینا نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، شما می‌دانید عامّ مذکور که موضوع له آن، فرضا هزار نفر است، در هزار عالم استعمال نشده امّا سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوّم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و ... تا اینکه تخصیص اکثر لازم آید و استهجان پیدا کند و الّا احتمالات ادامه دارد.

مستدل: چه دلیلی دارید که از بین احتمالات مذکور «تمام الباقی» متعیّن است به عبارت دیگر، تعیین یک معنای مجازی، محتاج به معیّن و مرجّح است و ما هیچ‌گونه مرجّحی نسبت به «تمام الباقی» نداریم بلکه می‌دانیم «اکرم کلّ عالم» تخصیص خورده و فرضا در هزار عالم استعمال نشده امّا مرجّح و معیّنی نداریم که در چه چیز استعمال شده

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۶

و التّحقیق فی الجواب أن یقال: انّه لا- یلزم من التّخصیص کون العامّ مجازا. اما فی التّخصیص بالمنفصل، فلما عرفت من أنّه لا تخصیص أصلا، و أنّ أدوات العموم قد استعملت فیه، و ان کان دائرته سعهٔ و ضیقا تختلف باختلاف ذوی الادوات ۶۲۱]، فلفظهٔ «کلّ» فی مثل «کلّ رجل» و «کلّ رجل عالم» قد استعملت فی العموم ۶۲۲] و ان کان أفراد أحدهما[۶۲۳] بالاضافهٔ الی الآخر[۶۲۴] بل فی نفسها فی غایهٔ القلّهٔ[۶۲۵] [۱].

لذا می‌گوئیم آن دلیل، مجمل است و احتمالات متعدّدی در آن جریان دارد و هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری رجحانی ندارد بنابراین، عام مخصّص، «یصیر مجملا و اذا صار مجملا لا یجوز التّمسّک به و لا یکون حجّهٔ».

[۱]- تذکّر: نسبت به دلیل مذکور، جواب‌هائی داده شده که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم:

۱- مختار مصنّف رحمه اللّه: تحقیق در مسئله، این است: اصلا مبنای آن دلیل را قبول نداریم که اگر عامّی تخصیص خورد، لازمه‌اش مجازیّت و استعمال در غیر موضوع له باشد به عبارت دیگر: تخصیص عام به مخصّص متّصل یا منفصل، مستلزم مجازیّت نیست.

توضیح ذلک: الف: مخصّص «متّصل» اقسامی دارد و به عبارات مختلف

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۷

بیان می‌شود از جمله، اینکه بگویند: «اکرم کلّ عالم الا زیدا»، «اکرم کلّ عالم الّذی لا یکون فاسقا» یا «اکرم کلّ عالم الا الفسّاق منهم».

سؤال: در کدامیک از صور مذکور، مجازیّت پیدا شده؟

در آن موردی که جنبه وصف، مطرح است که مسئله، بسیار واضح است، اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم»، آیا توصیف عالم به «عدالت» سبب می‌شود، لفظ «کل» در غیر موضوع له استعمال شود؟

خیر! در فصل قبلی بیان کردیم که کلمه «کل» تابع این است که از مدخولش چه چیز اراده شده، اگر مدخول آن، عالم مطلق باشد، لفظ «کل» تمام افراد عالم را شامل می‌شود.

آیا اگر مدخول کلمه «کل» موصوف به صفت «عدالت» باشد در لفظ «کل» تصرّفی شده؟

خیر! مدخول آن، یک موصوف و صفت- امر مقیّد- هست که در این صورت، لفظ «کل» فقط شامل همان افراد مقیّد می‌شود و دلالت بر عموم آن دارد پس: «کلمهٔ کلّ وضعت لارادهٔ استیعاب افراد المدخول»، امّا اینکه مدخولش چیست، ارتباطی به کلمه «کل» ندارد بلکه بستگی به این دارد که آیا مدخولش مطلق است یا مقیّد[۶۲۶].

حتّی در جمله «اکرم کلّ عالم الا زیدا» که استثنا مطرح است و مدخول «کل» تنها کلمه عالم نیست بلکه مدخولش عالم، به استثنای زید می‌باشد، لفظ «کل» دلالت بر استیعاب و شمول افراد دارد.

نتیجه: در مخصّص «متّصل» اصلا مجازیّت، تصوّری ندارد.

تذکّر: همان‌طور که در آخر فصل قبل اشاره کردیم اصلا مخصّص «متّصل» را نباید

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۸

و اما فی المنفصل، فلانّ ارادهٔ الخصوص واقعا لا تستلزم استعماله فیه، و کون الخاصّ قرینهٔ علیه، بل من الممکن قطعا استعماله معه فی العموم قاعدهٔ. و کون الخاصّ مانعا عن حجّیّهٔ ظهوره تحکیما للنّصّ أو الاظهر علی الظّاهر، لا ـ مصادما لاصل ظهوره، و معه لا مجال للمصیر الی أنّه قد استعمل فیه مجازا کی یلزم الاجمال. لا یقال ۶۲۷]: هذا مجرّد احتمال، و لا ـ یرتفع به الاجمال، لاحتمال الاستعمال فی خصوص مرتبهٔ من مراتبه.

«مخصّص» نام‌گذاری کرد[۶۲۸] بلکه از قبیل «ضیّق فم الرّکیهٔ» می‌باشد[۶۲۹] و عمومی مطرح نیست تا تخصیص برآن، عارض شود بلکه از ابتدا متعلّق حکم «مقید» است یعنی: عالم عادل، عالم به استثنای فاسق و لذا در مخصّصات متّصل نباید توهّم نمود که تخصیص،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۷۹

فانّه یقال: مجرّد احتمال استعماله فیه لا یوجب اجماله بعد استقرار ظهوره فی العموم، و الثّابت من مزاحمته بالخاصّ انّما هو بحسب الحجّیّهٔ تحکیما لما هو الاقوی، کما أشرنا الیه آنفا. و بالجملهٔ: الفرق بین المتّصل و المنفصل و ان کان بعدم انعقاد الظّهور فی الاوّل الا فی الخصوص، و فی الثّانی الا فی العموم، الا أنّه لا وجه لتوهّم استعماله مجازا فی واحد منهما أصلا، و انّما اللازم الالتزام بحجّیّهٔ الظّهور فی الخصوص فی الاوّل، و عدم حجّیّهٔ ظهوره فی خصوص ما کان الخاص حجهٔ فیه فی الثانی فتفطّن [۱].

مستلزم مجاز است.

[۱]- ب: عمده بحث ما در مخصّص «منفصل» است که: مولا ابتدا می‌گوید: «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقلّی می‌گوید: «لا تکرم الفسّاق من العلماء».

آیا در فرض مذکور، اکرم «العلماء» در غیر معنای حقیقی استعمال شده و مانند استعمال اسد در رجل شجاع است یا اینکه اکرم «العلماء» در همان معنای حقیقی استعمال شده و اراده استعمالی مولا به اکرام تمام علما تعلّق گرفته لکن از نظر اراده جدّی و حقیقی مولا، تضییقی مطرح است؟

سؤال دیگر: اصلا چرا مولا به آن نحو مرادش را بیان می‌کند؟

جواب: روش تقنین و قانون‌گذاری، چنین است که ابتدا قانونی را به صورت عام بیان می‌کنند سپس تخصیص ۶۳۰] و تضییق در آن ایجاد می‌نمایند که این مسئله در مقام تقنین، یک روش عقلائی هست بنابراین: هنگام جعل حکم و قانون از نظر اراده استعمالی، حکم به اکرام تمام علما تعلّق گرفته لکن از جهت اراده جدّی، تضییقی در دائره حکم ایجاد شده و تخصیص، تصرّف در اراده جدّی هست نه اراده استعمالی.

به عبارت دیگر: در باب جملات و الفاظ با دو مسئله، مواجه هستیم: الف: ظواهر الفاظ. ب: حجّیّت ظواهر.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸۰

متکلّمی که لفظی را استعمال می‌نماید، ابتدا محاسبه می‌کند که فلان لفظ از نظر لغت و معنای حقیقی در چه چیز ظهور دارد سپس حجّیّت ظهور، مطرح می‌شود و می‌گوئیم فلان معنای «ظاهر» را بر متکلّم تحمیل و به کلامش احتجاج می‌نمائیم و می‌گوئیم شما فلان «ظاهر» را اراده نمودید پس: ظهور، مربوط به لفظ و حجّیّت ظهور، مربوط به متکلّم است.

در محلّ بحث، یک ظهور، مطرح است و یک حجّیّت ظهور.

ما مدّعی هستیم که «اکرم کلّ عالم» مسلّما دلالت بر عموم دارد امّا از نظر حجّیّت آن ظهور، گرفتار یک دلیل اقوا و حاکمی به نام «لا ـ تکرم الفسّاق من العلماء» هست که حجّیّت را از ظهور اکرم العلماء، نسبت به عالم فاسق سلب نموده زیرا خاص، نسبت به عام

«نص» یا «اظهر» هست به عبارت دیگر «خاص» در خروج فاسق، یک حجّت اقوا هست و حجّت غیر اقوا را مغلوب نموده.

سؤال: در چه مقدار آن را مغلوب نموده؟

جواب: در همـان مقـدار مورد تنـازع، یعنی: عـالم فـاسق که اکرم العلمـاء دلالت بر وجوب اکرامش دارد امّا لا تکرم الفسّاق، دالّ بر عـدم وجوب اکرام او هست و چون خاص، حجّت اقوا هست، مانع حجّیّت ظهور غیر اقوا- اکرم کلّ عالم- نسبت به عالم فاسق شده و در نتیجه، اکرم کلّ عالم، مغلوب شده و نسبت به عالم فاسق نتوانسته، حجّیّت پیدا کند امّا اگر از مورد مخصّص صرف‌نظر نمودیم و بـا عالمی مواجه شـدیم که عادل هست ۶۳۱] لکن جهتی در او تحقّق دارد که مـا تردیـد پیـدا کردیم، وجوب اکرام دارد یـا نه در برابر حجّیّت «اکرم کلّ عالم ۶۳۲]» چه دلیل اقوائی وجود دارد که نتواند حجّیّت پیدا کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸۱

و قـد أجیب عن الاحتجـاج بـأنّ البـاقی أقرب المجـازات. و فیه: أنه لاـ اعتبـار فی الاقربیّـهٔ بحسب المقـدار، و انّما المـدار علی الاقربیّهٔ بحسب زیادهٔ الانس النّاشئهٔ من کثرهٔ الاستعمال [۱].

نتیجه: ظهور اکرم کـلّ عـالم به قوّت خود بـاقی هست و دلیـل مخصّـِص از نظر «حجّیّت» با آن منازعه دارد امّا از نظر اصل «ظهور» و دلالت لفظی و استعمال در معنای حقیقی، هیچ‌گونه معارضه‌ای بین «اکرم کلّ عالم» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» مطرح نیست پس چگونه می‌توان لا تکرم الفسّاق را قرینه گرفت که «اکرم کلّ عالم» در غیر موضوع له خود استعمال شده.

استعمال، مربوط به عالم ظهور است و «لا تکرم الفسّاق» با اصل ظهور «اکرم کلّ عالم» تعارضی ندارد بلکه با حجّیّت ظهور، معارض است لـذا در حجّیّت، مغلوب واقع می‌شود آن‌هم نسبت به مورد مخصّـِص امّـا نسبت به ما عـدا و غیر از مورد مخصّـِص، نقصـی در حجیّت ظهور «اکرم کلّ عالم» تصوّر نمی‌شود.

خلاصه: پاسخ کسانی که عام را نسبت به ما عدا و غیر مورد مخصّص مجمل و غیر قابل تمسّک دانسته‌اند، واضح شد پس تخصیص ۶۳۳]، مستلزم مجازیّت نیست.

[۱]- ۲- جـواب دیگری که از احتجـاج ۶۳۴] مـذکور داده شـده این است که: قبول داریم تخصـیص عـام، مسـتلزم مجازیّت است و مجـازات، مراتب متعـدّدی دارد لکن مـا عـدا و غیر مـورد مخصّـِص- تمـام البـاقی- از بین مجـازات، دارای امتیـازی هست که قرینه می‌شود عام را بر «تمام الباقی» حمل نمائیم و امتیاز مذکور اقربیّت «تمام الباقی» می‌باشد که مرجّح و معیّن آن مجاز است.

مصنّف رحمه اللّه: آیا اقربیّت مذکور از جهت کمّیّت و مقدار است یا از نظر انس و آشنائی ذهن؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸۲

و فی تقریرات بحث شیخنا الاستاد قـدّس سرّه فی مقـام الجواب عن الاحتجاج ۶۳۵] مـا هـذا لفظه: «و الاولی أن یجاب بعـد تسلیم مجازیّـهٔ البـاقی بـأنّ دلالـهٔ العام علی کلّ فرد من أفراده غیر منوطهٔ بـدلالته علی فرد آخر من أفراده و لو کانت دلالـهٔ مجازیّـهٔ، اذ هی بواسـطهٔ عدم شموله للافراد المخصوصهٔ، لا بواسطهٔ دخول غیرها فی مدلوله فالمقتضی للحمل علی الباقی موجود و المانع مفقود، لانّ المانع فی مثل المقام انّما هو

شما درصـدد هستید بگوئید که فرضا اگر عامّی دارای صد فرد هست امّا ده فردش از تحت آن عام، خارج شد، نود فرد دیگر- تمام الباقی- نسبت به صـد، اقربیّت دارد به عبارت دیگر: وقتی نود را با صد بسـنجیم، اقربیّت آن بیش از هشـتاد یا هفتاد، نسبت به صـد می‌باشد.

اشـکال ما- مصـنّف- این است که اقربیّت کمّی چه ارتباطی به مقام ظهور و دلالت لفظ دارد در دلالت لفظ باید «انس» مطرح باشد

که آن‌هم از کثرت استعمال ناشی می‌شود یعنی: اگر لفظی «کثیرا» در یک معنا استعمال شد[۶۳۶]، کثرت انس، حاصل می‌شود و زیادی انس، موجب اقربیّت است پس: اقربیّت از نظر مقدار و کمّیّت اثری ندارد.

نتیجه: اگر منظور شما- مجیب- اقربیّت کمّی هست، اثری برآن مترتّب نمی‌شود یعنی: اصل اقربیّت را قبول داریم لکن کبرای قضیّه را از شما نمی‌پذیریم ۶۳۷] و اگر منظورتان از اقربیّت، اقربیّت به‌معنای آشنائی ذهن و کثرت انس است- که منشأ آن، کثرت استعمال می‌باشد- ما صغرای قضیّه را از شما نمی‌پذیریم که: به چه دلیل، عام «کثیرا» در «تمام الباقی» استعمال می‌شود به عبارت دیگر به چه دلیل، ارتباط و انس آن با لفظ، بیشتر از سائر مراتب مجاز و سائر احتمالات است لذا در یک صورت، صغرا ممنوع است و در فرض دیگر، کبرا.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۸۳

ما یوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و المفروض انتفاؤه بالنّسبة الی الباقی، لاختصاص المخصّص بغیره، فلو شکّ فالاصل عدمه» انتهی موضع الحاجة [۱].

نقد و بررسی فرمایش شیخ اعظم در «تقریرات»[۶۳۸]

[۱]- ۳- جواب دیگر از احتجاج نافین، این است که: فرض کنید تخصیص عام، مستلزم مجازیّت است لکن «تمام الباقی» دارای خصوصیّتی می‌باشد که:

آن عام که دلالت بر عموم داشت، لازمه دلالتش بر عموم، این بود که شامل عمرو، بکر، خالد و ... می‌شد یعنی بر هریک از افرادش مستقلّا شامل می‌شد بدون اینکه شمول و دلالتش بر افراد، ارتباطی به هم داشته باشد به عبارت دیگر: وقتی عام، شامل عمرو می‌شد به خاطر این نبود که شامل بکر شده و همچنین شمولش نسبت به خالد به خاطر این نبود که شامل عمرو شده، بلکه تمام افراد در یک سطح، مشمول عام هستند لکن مخصّصی از ناحیه مولا صادر شده و نقش تخصیص مذکور، این است که مانع دلالت و شمول عام، نسبت به مورد مخصّص و زید شده و شما- مستدل- هم می‌گوئید عدم دلالتش بر زید، مستلزم مجازیّت است ۶۳۹] ما هم فرضا قبول می‌کنیم لکن نکته کلام ما این است که مجازیّت برای عدم دلالت و عدم شمول، نسبت به زید است امّا شمول عام، نسبت به عمرو، بکر و خالد چه نقصی دارد؟

مقتضی شمول و دلالت، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن یک مانع قوی به نام مخصّص- لا تکرم زیدا- زید را از تحت عام، خارج نموده امّا نسبت به شمول و دلالت بر سائر افراد- تمام الباقی- نقصی وجود ندارد.

آیا دلالت و شمول عام، نسبت به بکر، ارتباطی به دلالت بر زید داشت و آیا دلالت عام بر افرادش ارتباطی به یکدیگر دارد؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۸۴

قلت: لا یخفی أنّ دلالته علی کلّ فرد انّما کانت لاجل دلالته علی العموم و الشّمول، فاذا لم یستعمل فیه و استعمل فی الخصوص کما هو المفروض مجازا، و کان ارادة کلّ واحد من مراتب الخصوصیّات ممّا جاز انتهاء التّخصیص الیه ۶۴۰]، و استعمال العامّ فیه مجازا ممکنا کان تعیین [تعیّن بعضها بلا معیّن ترجیحا بلا مرجّح، و لا مقتضی لظهوره فیه، ضرورة أنّ الظّهور اما بالوضع، و امّا بالقرینة، و المفروض أنّه لیس بموضوع له، و لم یکن هناک قرینة، و لیس له موجب آخر، و دلالته علی کلّ فرد علی حدة حیث کانت فی ضمن دلالته علی العموم لا توجب ظهوره فی تمام الباقی بعد عدم استعماله فی العموم اذا لم تکن هناک قرینة علی تعیینه. فالمانع عنه و ان کان

خیر! کأنّ دلالت بر هریک، مستقل بود منتها نسبت به زیـد، یک مانع قوی محقّق شد و زید را از مشـمولیّت عام خارج نمود و مانع مذکور، سبب شد، عام، عنوان مجازیّت پیدا کند امّا دلالتش نسبت به سائر افراد از جهت مقتضی، هیچ‌گونه نقصی ندارد و چنانچه شما احتمال می‌دهیـد مخصّـِص و مانعی مطرح باشـد، در مواردی که مکلّف، احتمال وجود مانع بدهـد اصالت عدم مانع، مشـکل را حل می‌کنـد پس مقتضـی، موجود است و اصالت عـدم مانع هم وجود مانع را نفی می‌کند[۶۴۱] پس چرا عام، نسـبت به سائر افراد- تمام الباقی- دلالت و شمول نداشته باشد؟

خلاصه فرمایش شیخ اعظم رحمه اللّه: در عام، دلالات، ارتباطی به یکدیگر ندارند، عام از نظر شمول، نسبت به افراد، دارای مقتضی هست و یک فرد قطعا از آن خارج شده امّا شـما نسبت به افراد مشکوک التّخصیص در وجود مانع، تردید دارید، اصالت عدم مانع، ضمیمه آن مقتضی می‌شود و دلالت عام، نسبت به سائر افراد، کامل می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸۵

مـدفوعا بالاصـل، الا أنّه لا مقتضـی له بعـد رفع الیـد عن الوضع. نعم ۶۴۲] انّمـا یجـدی اذا لم یکن مسـتعملا الاـ فی العموم کما فیما حقّقناه فی الجواب، فتأمّل جیّدا [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: نمی‌توان بیان شیخ اعظم قدّس سرّه را پذیرفت.

توضیح ذلک: شما- شیخ اعظم- فرمودید: مقتضی شمول و دلالت عام، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن سؤال ما این است که مقتضی، کدام است؟

مقتضی، این است که «اکرم کلّ عالم» دلالت بر عموم نماید و شامل عمرو، بکر، خالد و ... بشود امّا اگر گفتید لازمه تخصیص، این است که «اکرم کلّ عالم» در عموم استعمال نشده ۶۴۳] در این صورت، چگونه می‌گوئید عام، اقتضای شمول، نسبت به «کلّ فرد» را دارد اقتضای شـمول، نسـبت به «کلّ فرد» فرع بر این است که در عموم اسـتعمال شـده باشـد و مثلا شامل تمام صد فرد بشود امّا اگر گفتید «اکرم کلّ عالم» مفاد و لازمه‌اش این است که بعد از تخصیص درصد عالم استعمال نشده پس در چه چیز استعمال شده؟

شما که می‌فرمائیـد وقتی «زیـد» از تحت عام، خارج شـد، عامّ مذکور در نود و نه عالم اسـتعمال شده، چه مزیّت و مرجّحی برای آن نود و نه فرد هست ۶۴۴]؟- و لا مقتضی لظهوره

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۸۶

فیه ۶۴۵] ضرورهٔ[۶۴۶] انّ الظّهور امّا بالوضع و امّا بالقرینهٔ و المفروض انّه لیس بموضوع ...-

اگر بگوئید نود و نه فرد هم در ضمن صد فرد بوده، جواب ما این است که «صد» عالم که مستعمل فیه نبود.

امّـا طبق پاسـخ مـا که اخیرا به نحو مشـروح بیـان کردیم، گفتیم از ابتـدا مسـتعمل فیه، صـد عـالم است گرچه پنجاه نفر هم به وسـیله مخصّص از تحت عام، خارج شود، «تخصیص» در استعمال و مستعمل فیه اثری ندارد.

شما- شـیخ اعظم رحمه اللّه- که از مسـتدل پذیرفتید، تخصـیص، مسـتلزم مجازیّت است و معنای مجازیّت، این است که عام درصـد فرد استعمال نشده پس در چه چیز استعمال گشته؟ بنابراین، مسئله اجمال مطرح می‌شود و ...

به عبارت دیگر: شـما که فرمودید دلالات در یک ردیف و مقتضـی در تمام افراد، موجود است منتها در خصوص زید، مانع، مطرح است و نسبت به افراد دیگر در وجود مانع تردید داریم لذا به اصالت عدم مانع تمسّک می‌کنیم، آن بیان، صحیح نیست زیرا اشکال ما این است که به چه دلیل، مقتضی در تمام افراد، موجود است، مقتضـی در صورتی محقّق است که عام در «عموم» اسـتعمال شـده باشـد درحالی که فرض مسـئله، در موردی است که «لم یسـتعمل فی العموم» و لـذا شـما مجازیّت را پذیرفتیـد پس مقتضـی دلالت و شمول، کدام است؟

نتیجه: طبق بیان شما اگر ما نسبت به عمرو تردید نمائیم که مخصّصی مطرح هست یا نه، شکّ ما مربوط به وجود و عدم مانع نیست تا به اصالت عدم مانع تمسّک نمائیم بلکه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۸۷

فصل: اذا کان الخاصّ بحسب المفهوم مجملا بأن کان دائرا بین الاقل و الاکثر و کان منفصلا، فلا یسری اجماله الی العام، لا حقیقة، و لا حکما، بل کان العام متّبعا فیما لا یتّبع فیه الخاصّ، لوضوح أنّه حجّة فیه بلا مزاحم أصلا، ضرورة أنّ الخاصّ انّما یزاحمه فیما هو حجّة علی خلافه تحکیما للنّصّ أو الاظهر علی الظّاهر، لا فیما لا یکون کذلک کما لا یخفی [۱].

تردید ما نسبت به اصل مقتضی هست که آیا «اکرم کلّ عالم» بعد از تخصیص، شامل عمرو می‌شود یا نه و اگر نسبت به مقتضی تردید داشته باشیم، دلیلی وجود ندارد تا شکّ ما را برطرف نماید لذا به نظر ما، فرمایش شیخ اعظم رحمه اللّه قابل قبول نیست و باید همان جواب اوّل را پذیرفت یعنی: اصلا تخصیص عام، مستلزم مجازیّت نیست و عام در معنای حقیقی خودش ظهور وضعی دارد و ...

آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند یا نه؟ «مخصّص مجمل»

[شبهه مفهومیه

[۱]- گاهی برای عام، مخصّصی بیان می‌کنند که از نظر «مفهوم» اجمال دارد یعنی:

مقصود متکلّم در مورد مخصّص برای ما مبهم و مجمل است، ضمنا اجمال و ابهام بر دوگونه است:

الف: گاهی مقصود متکلّم، بین اقلّ و اکثر، مردّد است که در این موارد، یک قدر متیقّن وجود دارد که مسلّما مورد اراده مولا هست و یک زائد و اکثر که مردّد است.

مثال: فرضا مولا-فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا-تکرم الفسّاق من العلماء» لکن «فاسق» مفهوما برای ما اجمال دارد، نمی‌دانیم آیا خصوص مرتکب گناه کبیره است یا اینکه اعمّ از مرتکب کبیره و صغیره می‌باشد بنابراین، مرتکب کبیره، قدر متیقّن و مرتکب صغیره، مشکوک است و نمی‌دانیم مراد مولا هست یا نه.

ب: گاهی هم تردید، بین متباینین هست مثلا نمی‌دانیم آیا مراد متکلّم، این فرد است یا آن فرد و نوع دیگر.

مثال: مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا تکرم زیدا العالم» لکن در میان علما دو فرد به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۸۸

نام زید داریم یکی زید بن بکر و دیگری زید بن عمرو پس با وجود خطاب مذکور، تردید، بین متباینین است و قدر متیقّنی هم ندارد بنابراین، مخصّص در فرض مذکور، اجمال مفهومی دارد و تردید هم بین متباینین است.

خلاصه: در محلّ بحث گاهی تردید، بین متباینین و گاهی بین اقلّ و اکثر[۶۴۷] می‌باشد.

تذکّر: در دو فرض مذکور، گاهی مخصّص، متّصل است و گاهی منفصل پس در حقیقت، چهار صورت به این نحو، محلّ بحث است:

۱- مخصّص، منفصل و تردید، بین اقلّ و اکثر. ۲- مخصّص، منفصل و تردید، بین متباینین. ۳- مخصّص، متّصل و تردید، بین اقلّ و اکثر. ۴- مخصّص، متّصل و تردید، بین متباینین.

حکم صورت اوّل ۶۴۸]: در فرض مذکور، اجمال مخصّص، هیچ نقصی نسبت به عموم عام وارد نمی‌کند و در مورد مرتکب صغیره

به عموم عام تمسّک می‌نمائیم زیرا دلیل مخصّص در مقداری که خودش در آن، حجّیّت دارد، نسبت به عام اقوا[۶۴۹] هست و باید خودش دلالت نماید به عبارت دیگر: اگر فاسق «مفهوما» بین اقلّ و اکثر، مردّد شد، دلیل مخصّص، نسبت به قدر متیقّن آن- یعنی: مرتکب کبیره- حجّیّت دارد امّا آیا نسبت به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۸۹

و ان لم یکن کذلک بأن کان دائرا بین المتباینین مطلقا[۶۵۰] أو بین الاقلّ و الاکثر فیما کان متصلا، فیسری اجماله الیه حکما فی المنفصل المردّد بین المتباینین، و حقیقة فی غیره ۶۵۱]. أمّا الاوّل ۶۵۲]، فلانّ العامّ علی ما حقّقناه کان ظاهرا فی عمومه الا أنّه لا یتّبع ظهوره فی واحد من المتباینین الّذین علم تخصیصه بأحدهما. و أمّا الثّانی ۶۵۳]، فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الکلام بما یوجب احتماله لکلّ واحد من الاقلّ و الاکثر، أو لکلّ واحد من المتباینین لکنّه ۶۵۴] حجّة فی الاقلّ، لانّه المتیقّن فی البین.

زائد و اکثر- مرتکب صغیره- هم حجّت است؟

آیا اگر عنوانی در دلیل، اخذ و بین اقلّ و اکثر، مردّد شد، می‌تواند نسبت به زائد، حجّیّت داشته باشد؟

خیر! پس «لا تکرم الفسّاق من العلماء» نسبت به مرتکب صغیره حجّیّت ندارد و فرض مسئله، این است که «اکرم کلّ عالم» در «کلّ عالم» استعمال شده لذا عامّ مذکور در مورد مرتکب صغیره حجّیّت دارد و حجّیّتش «بلا مزاحم» هست زیرا دلیل مخصّص، نسبت به قدر متیقّن، حجّیّت دارد نه در زائد و اکثر.

خلاصه: اگر مخصّص، منفصل و تردید، بین اقلّ و اکثر باشد، اجمالش به عام سرایت نمی‌کند.- لا حقیقة[۶۵۵] و لا حکما.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۹۰

فانقدح بذلک الفرق بین المتّصل و المنفصل، و کذا فی المجمل بین المتباینین و الاکثر و الاقل فلا تغفل [۱].

---

[۱]- تذکّر: اکنون باید حکم سه فرض باقی‌مانده را بیان کنیم که دو صورتش دارای یک حکم و صورت دیگر آن، حکم جداگانه‌ای دارد.

حکم فرض دوّم: صورت دوّم، این است که: مخصّص، منفصل و تردید، بین متباینین می‌باشد.

مثال: مولا ابتداء فرموده: «اکرم کلّ عالم» امّا بعدا به دلیل مستقل گفته است «لا تکرم زیدا العالم» لکن دو عالم به نام «زید» داریم و نمی‌دانیم مقصود متکلّم کدام یک از آن‌ها هست.

در فرض مذکور، نفس مخصّص، یک دلیل مستقل و دارای اجمال هست زیرا مولا بیان ننموده که مقصودم زید بن بکر است یا زید بن عمرو لذا نمی‌توان به مخصّص تمسّک کرد پس نفس مخصّص «حقیقتا» اجمال دارد.

سؤال: آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند یا نه و برفرض سرایت آیا عام «حقیقتا» مجمل می‌شود یا «حکما»[۶۵۶]؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه حدّ وسط را انتخاب نموده و فرموده‌اند: اجمال دلیل مخصّص منفصل، «حکما» به عام سرایت می‌کند نه «حقیقتا» و علّتش همان است که قبلا هم بیان کرده‌ایم: اگر عامّی به مخصّص منفصل تخصیص بخورد در همان موضوع له و معنای حقیقی خود استعمال می‌شود، در فرض مذکور، مقصود از عام، «کلّ عالم» می‌باشد و در همان معنای حقیقی ظهور دارد لذا اگر مخصّص، مجمل شد، ضربه‌ای به ظهور عام

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۹۱

وارد نمی‌شود و بدیهی است که ظهور در برابر اجمال و مجمل در مقابل مبیّن قرار دارد، اگر دلیلی در معنائی ظهور پیدا کرد می‌توان گفت «فهذا لیس بمجمل» و چون «اکرم کلّ عالم» در «کلّ عالم»، ظهور دارد لذا حقیقتا برای آن، اجمال، مطرح نیست.

سؤال: درعین‌حال که عام حقیقتا اجمال ندارد آیا در مثال مذکور که مولا به صورت مخصّص منفصل فرموده «لا تکرم زیدا العالم» و یکی از آن دو «زید» را به نحو اجمال از تحت عام خارج نموده، می‌توان به عموم عام که دارای ظهور است، تمسّک نمود یا نه به عبارت دیگر آیا درعین‌حال که ظهور دارد، دارای حجّیّت هم هست یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه: عامّ مذکور حجّیّت ندارد زیرا علم اجمالی داریم که یک «زید» از عام خارج شده و علم اجمالی نسبت به اینکه عام درباره «زید» حجّیّت ندارد، مانع حجّیّت عام می‌شود- مانند همان علم اجمالی در باب تکالیف- پس اثر علم اجمالی مزبور، این است که به نحو اجمال می‌دانیم یک «زید» از تحت عام، خارج شده و مراد جدّی مولا نیست بنابراین «اکرم کلّ عالم» حقیقتا اجمال ندارد چون ظهور آن، محفوظ است و عام در غیر موضوع له استعمال نشده «فهذا ظاهر غیر مجمل» لکن اثر و حکم اجمال برآن مترتّب می‌شود و برای احراز حکم زید نمی‌توان به عام تمسّک نمود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از آن دو «زید» از عام، خارج شده و هیچ‌گونه مرجّحی مطرح نیست لذا نسبت به حکم آن دو نفر[۶۵۷] به «لا تکرم زیدا العالم» نمی‌توان تمسّک نمود و همچنین نمی‌توان به عام تمسّک کرد لذا تعبیر ما در قسم مذکور، این است که: اجمال دلیل مخصّص منفصل «حقیقتا» به عام سرایت نمی‌کند بلکه نتیجه، اثر و حکم اجمال برآن مترتّب می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۲

حکم فرض سوّم و چهارم: اگر مخصّص، متّصل باشد و مفهوما اجمال پیدا کند، اجمالش به عام هم سرایت می‌کند خواه تردید، بین اقلّ و اکثر باشد یا بین متباینین زیرا مخصّص متّصل در برابر عام، یک دلیل مستقل نیست و قبلا هم بیان کردیم که اصلا نباید بر مخصّص متّصل عنوان «مخصّص» اطلاق نمود بلکه مخصّص متّصل از قبیل «ضیّق فم الرّکیهٔ»[۶۵۸] می‌باشد و درحقیقت، بیش از یک دلیل نداریم و چنانچه قسمتی از آن، مجمل شود، تمام دلیل اجمال پیدا می‌کند.

اینک به توضیح آن دو فرض می‌پردازیم: الف: مخصّص، متّصل ۶۵۹] و تردید، بین اقلّ و اکثر: مولاـ فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و شما می‌دانید که مرتکب کبیره از تحت عام، خارج است امّا نسبت به مرتکب صغیره تردید دارید که آیا او هم فاسق است یا نه به عبارت دیگر: شما فقط با یک دلیل، مواجه هستید و نمی‌دانید که آیا مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا به کدام دلیل می‌توانید، تمسّک کنید؟

آیا اگر شما تردید نمائید که فلان فرد، عالم است یا نه می‌توانید به عام تمسّک نمائید؟

اگر نمی‌دانید که عنوان عالم بر زید، منطبق است یا نه نمی‌توان به عام تمسّک نمود، در فرض مسئله هم که عنوان عالمیّت، محرز می‌باشد لکن وصف غیر فاسق نبودن، محرز نیست و از جهت مفهوم اجمال دارد، نمی‌توان به عام و «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسّک نمود[۶۶۰].

بخلاف فرض اوّل که مخصّص، منفصل و تردید بین اقلّ و اکثر بود و اجمال به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۳

عام سرایت نمی‌کرد، در محلّ بحث ۶۶۱] که مخصّص متّصل اجمال دارد، عام هم مجمل می‌شود و اجمالش حقیقی است یعنی شما نمی‌دانید آیا مرتکب صغیره، تحت عموم عام هست یا نه و در نتیجه نمی‌توان حکم مورد شک را از دلیل استفاده کرد.

ب: مخصّص، متّصل و تردید، بین متباینین: مولا فرموده: «اکرم کل عالم الا زیدا» لکن در میان علما دو فرد به نام زید داریم یکی به نام زید بن بکر و دیگری به نام زید بن عمرو و نمی‌دانیم مقصود مولا کدام فرد است.

در فرض مذکور، اجمال مخصّص به عام هم سرایت می‌کند[۶۶۲] و نمی‌توان وجوب اکرام زید را از «اکرم کلّ عالم» استفاده کرد زیرا مستثنا و مستثنا منه دو جمله مستقل نیست بلکه یک جمله هست و عالمی که غیر از زید باشد، وجوب اکرام دارد امّا فعلا که دو عالم به نام زید داریم، وجوب اکرام هیچ‌کدام را نمی‌توان از عامّ مذکور استفاده نمود و چنانچه دلیل دیگری مطرح باشد به آن

رجوع می‌کنیم و الّا از طریق رجوع به اصول عملیّه باید حکم مسئله را مشخّص نمود.

جمع‌بندی: حکم صور چهارگانه مذکور چنین شد: الف: در فرض اوّل، اجمال مخصّص به عام سرایت نمی‌کند- لا حقیقتا و لا حکما.

ب: در فرض دوّم، اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند- حکما لا حقیقتا.

ج: در فرض سوّم و چهارم، عام «حقیقتا» مجمل می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۹۴

و أمّا اذا کان مجملا بحسب المصداق ۶۶۳] بأن اشتبه فرد و تردد بین أن یکون فردا له أو باقیا تحت العامّ، فلا کلام فی عدم جواز التّمسک بالعام لو کان متّصلا به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للکلام الا فی الخصوص کما عرفت [۱].

«شبهه مصداقیّه»

[۱]- تذکّر: آنچه را تاکنون در این فصل خوانده‌ایم در موردی بود که دلیل مخصّص، «مفهوما» اجمال داشت یعنی مقصود متکلّم برای ما مشخّص نبود لکن بحث فعلی در موردی است که دلیل مخصّص مفهوما مشخّص است امّا از نظر «مصداق» خارجی برای ما تردید پیدا شده و به اصطلاح علمی، بحث قبلی، شبهه مفهومی بود و اینک درباره شبهه مصداقی بحث می‌کنیم.

توضیح ذلک: در شبهه مصداقیّه، دو فرض، محلّ بحث است یعنی: گاهی مخصّص، متّصل است و گاهی منفصل که اینک به بیان آن دو صورت می‌پردازیم.

الف: در مخصّص متّصل: مثلا مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و منظور از فاسق برای ما مشخّص است فرضا می‌دانیم مرتکب گناه کبیره و صغیره- هر دو- فاسق هستند و می‌دانیم زیدی که خارجا با او معاشرت داریم، «عالم» هست لکن نمی‌دانیم آیا او فاسق می‌باشد یا نه به عبارت دیگر نمی‌دانیم آیا مخفیانه مرتکب گناه شده یا نه پس در مفهوم «فاسق» تردید نداریم بلکه تردید ما در این جهت است که آیا از زید عالم خارجی، فسقی صادر شده یا نه، همان‌طور که نوعا تردید ما نسبت به عدالت افراد به نحو شبهه مصداقی می‌باشد و چنین نیست که مفهوم عدالت برای ما مشخّص نباشد بلکه نمی‌دانیم آیا زید، عادل است یا نه؟

سؤال: آیا در فرض مسئله که مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و نمی‌دانیم آیا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۹۵

و أمّا اذا کان منفصلا عنه، ففی جواز التّمسک به خلاف، و التّحقیق عدم جوازه، اذ غایة ما یمکن أن یقال فی وجه جوازه، أنّ الخاصّ انّما یزاحم العامّ فیما کان فعلا حجّة فیه و لا یکون حجّة فیما اشتبه أنّه من أفراده، فخطاب «لا تکرم فسّاق العلماء» لا یکون دلیلا- علی حرمة اکرام من شکّ فی فسقه من العلماء، فلا- یزاحم مثل «أکرم العلماء» و لا- یعارضه، فانّه یکون من قبیل مزاحمة الحجّة[۶۶۴] بغیر الحجّة[۶۶۵]، و هو فی غایة الفساد، فانّ الخاصّ و ان لم یکن دلیلا فی الفرد المشتبه فعلا، الا أنّه یوجب اختصاص حجّیّة العامّ فی غیر عنوانه من الافراد، فیکون «أکرم العلماء» دلیلا و حجّة فی العالم

زید عالم خارجی، فاسق است یا نه می‌توان به عامّ مذکور تمسّک نمود یا نه؟

جواب: خیر!- ضرورة عدم انعقاد ظهور للکلام الا فی الخصوص کما عرفت- زیرا از ابتدا ظهور برای عالم غیر فاسق، منعقد شده، فرضا می‌دانیم زید، عالم است امّا نسبت به تحقّق وصف تردید داریم و تا وقتی عنوان موضوع دلیل، احراز نشود، نمی‌توان به عام تمسّک نمود پس مسلّما و بلا اشکال تمسّک به عام، جائز نیست.

اگر شما تردید پیدا می‌کردید که زید، عالم هست یا نه آیا می‌توانستید به عام تمسّک کنید؟ خیر! در فرض فعلی هم که تردید شما در خصوصیّت وصف است ابتدا باید احراز نمائید که «هذا عالم غیر فاسق» تا بتوانید به «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسّک نمائید.

خلاصه: تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص متّصل، بلا اشکال، جائز نیست لکن فرض مذکور محلّ نزاع نمی‌باشد بلکه صورت بعدی- مخصّص منفصل- محلّ کلام است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۹۶

غیر الفاسق، فالمصداق المشتبه و ان کان مصداقا للعامّ بلا کلام، الا أنّه لم یعلم أنّه من مصادیقه بما هو حجّة، لاختصاص حجّیّته بغیر الفاسق.

و بالجملة: العامّ المخصّص بالمنفصل و ان کان ظهوره فی العموم کما اذا لم یکن مخصّصا، بخلاف المخصّص بالمنفصل کما عرفت، الا أنّه فی عدم الحجّیّة الا فی غیر عنوان الخاصّ مثله، فحینئذ یکون الفرد المشتبه غیر معلوم الاندراج تحت احدی الحجّتین، فلا بدّ من الرّجوع الی ما هو الاصل فی البین هذا اذا کان المخصّص لفظیّا [۱].

---

[۱]- ب: در مخصّص منفصل: مثلا مولا فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل و مخصّص منفصل می‌گوید «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و منظور از «فاسق» برای ما مشخّص است لکن تردید ما در یک جهت خارجی هست که آیا بر زید عالم، عنوان فاسق، منطبق است یا نه- از جهت اینکه آیا مرتکب فسق شده یا نه.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان به عام تمسّک نمود یا نه؟

جواب: «ففی جواز التمسک به خلاف»[۶۶۶].

مسئله، محلّ خلاف است لکن به نظر مصنّف، تحقیق مطلب، این است که تمسّک به عام، جائز نیست که اینک به بیان دلیل «مجوّزین» می‌پردازیم.

شما- مصنّف- فرمودید در مثال مذکور «اکرم کلّ عالم»، در «عموم» ظهور دارد، در معنای حقیقی استعمال شده و در همان معنا هم حجّیّت دارد منتها در آن مقداری که گرفتار حجّت اقوا شده نمی‌توان به عام تمسّک نمود امّا در موردی که حجّت اقوا نتوانست دخالت و دلالت داشته باشد، عموم، «بلا مزاحم و بلا معارض» هست و اتّفاقا

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۳۹۷

در محلّ بحث، مسئله به همان کیفیّت است زیرا نسبت به زید که در عدالت و فسقش تردید داریم به «لا تکرم الفسّاق» نمی‌توان تمسّک نمود چون اگر در موضوع دلیلی تردید نمائیم، نمی‌توان به نفس آن دلیل تمسّک کرد یعنی «لا تکرم الفسّاق» نمی‌تواند وضع زید مشکوک العدالت و الفسق را مشخص کند لذا وقتی دلیل اقوا[۶۶۷] نتوانست شامل فرد مشکوک شود حجّیّت و ظهور عام- در عموم- چه نقصانی دارد که شامل زید نشود لذا می‌گوئیم مشمولیّت زید عالم برای عموم، قطعی هست و حجّیّت عموم درباره او مسلّم است و حجّت اقوا نمی‌تواند شامل آن فرد شود پس مانعی ندارد که نسبت به زید مشکوک العدالت و الفسق به «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمود و در نتیجه گفت: تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصّص منفصل مانعی ندارد.

قوله: «... و هو فی غایة الفساد».

مصنّف رحمه اللّه: تمسّک به عام- و همچنین تمسّک به مخصّص- در شبهه مصداقیّه مخصّص منفصل، جائز نیست ۶۶۸].

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه بین مخصّص لفظی و لبّی، تفصیل قائل شدند لکن فعلا بحث ما در موردی است که مخصّص، لفظی باشد یعنی دو لفظ و دو کلام از مولا صادر شده، ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل فرموده «لا تکرم الفسّاق من العلماء[۶۶۹]».

سؤال: چرا در محلّ بحث نمی‌توان به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمود و حکم

إیضاح الكفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۸

زید مشکوک الفسق را از آن استفاده کرد به عبارت دیگر: چه قصوری در عام هست که نمی‌توان به آن تمسّک نمود؟

شما- مصنّف- فرمودید عام در عموم ظهور دارد، در معنای حقیقی و موضوع له استعمال شده و در هر موردی که ظهور، محقّق باشد می‌توان به اصالت الظّهور که معنایش حجّیّت ظهور است، تمسّک نمود یعنی: ظاهر کلام برای عبد و مولا- حجّیّت دارد و انسان می‌تواند به ظواهر کلام، استناد و احتجاج نماید به عبارت دیگر در عالمیّت زید که تردیدی نیست لکن فسق او مشکوک است پس چرا نمی‌توان به «اکرم کلّ عالم» یا «اکرم العلماء» تمسّک نمود؟

جواب: نکته و علّتش این است که عام در تمام افراد و مصادیق «ظهور» دارد و معنای عامّ مذکور، «کلّ عالم» می‌باشد لکن عام، بعد از تخصیص، ذو عنوان شده و از نظر حجّیّت، دائره‌اش مضیّق می‌شود کأنّ معنای عامّ مذکور، این است که: «اکرم العلماء غیر الفسّاق»، عام در «غیر الفسّاق» حجّیّت دارد و فرق مخصّص متّصل و منفصل در این جهت است که اگر مولا از ابتدا می‌فرمود «اکرم العلماء غیر الفسّاق» ظهوری که برای آن منعقد می‌شد، نسبت به عالم غیر فاسق می‌بود امّا فعلا که با مخصّص منفصل، مطلب را بیان کرده، ضربه‌ای نسبت به ظهور وارد نمی‌شود و عام در «کلّ عالم» ظهور دارد امّا باید «ظهور» حجّیّت پیدا کند و اصالت الظّهور در آن جاری شود. نتیجه تخصیص در محلّ بحث، این است که حجّیّت در دائره معینی محدود می‌شود یعنی اکرم کلّ عالم در عموم ظهور دارد امّا آن ظهور، نسبت به عموم حجّیّت ندارد بلکه در ما عدا و غیر مخصّص، حجّت است به عبارت دیگر، حجّیّت آن، نسبت به‌عنوان غیر مخصّص است یعنی: عالم غیر فاسق، «فاسق»، عنوان مخصّص است و حجّیّت به غیر عنوان مخصّص، محدود می‌شود و آنچه که فعلا- برای ما حجّیّت دارد و انسان می‌تواند به آن احتجاج نماید کأنّ «اکرم العلماء غیر الفسّاق» می‌باشد و، عالمیّت زید، مسلّم است و اکرم العلماء از جهت

إیضاح الكفایهٔ، ج۳، ص: ۳۹۹

ظهور، شامل آن می‌شود لکن از جهت اصالت الظّهور- حجّیّت ظهور- شمولش مشکوک است لذا در مورد زید که فسقش مشکوک است نمی‌توان به عام تمسّک نمود[۶۷۰] پس دلیل لفظی نداریم تا به آن تمسّک نمائیم بنابراین باید با مراجعه به اصول عملیّه، وضع زید را مشخّص نمود.

تذکّر: ممکن است چنین اعتراض و اشکالی نسبت به بیان مصنّف رحمه اللّه در ذهن انسان خطور کند که: شما در فرض اوّل [۶۷۱] که مخصّص، منفصل بود و مفهوما اجمال داشت، فرضا معنای فاسق، مبیّن نبود، فرمودید نسبت به مرتکب صغیره می‌توان به عموم «اکرم العلماء» تمسّک نمود.

سؤال: آیا بیان مصنّف درباره آن قسم با فرمایش فعلی [۶۷۲] ایشان منافات ندارد؟ به عبارت دیگر: اگر معنای اکرم العلماء به لحاظ دلیل مخصّص، «اکرم العلماء غیر الفسّاق» هست، پس همان‌طور که در شبهه مصداقی نمی‌توان به آن تمسّک نمود در شبهه مفهومی هم تمسّک، جائز نیست.

آیا اگر تردید پیدا کردیم که مرتکب صغیره، فاسق است یا نه می‌توان به «اکرم العلماء» یا «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود یا نه؟

مصنّف رحمه اللّه فرمودند در مخصّص منفصل، اجمال به عام سرایت نمی‌کند و در زائد بر قدر متیقّن می‌توان به عام، تمسّک نمود.

آیا بیان قبلی با فرمایش فعلی ایشان- در شبهه مصداقیّه- منافات دارد یا نه؟

تقریر اشکال به بیان دیگر: سؤال: آیا عموم «عام» به قوّت خود محفوظ است یا این که عام، عنوان پیدا کرده و ذو عنوان شده؟

إیضاح الكفایهٔ، ج۳، ص: ۴۰۰

اگر «اکرم العلماء» ذو عنوان نگردد، و کلمه «غیر فاسق» ضـمیمه آن نشود پس چرا در محلّ بحث نتوان حکم زیـد را از عامّ مـذکور استفاده کرد، می‌دانیم «زید عالم» لکن نمی‌دانیم «فاسق ام لا» و عام هم که عنوان پیدا نکرده پس چرا نتوان به آن تمسّک نمود؟

اگر می گوئیـد عـام، عنوان پیـدا کرده و بـا ملاحظه دلیـل مخصّـِص، معنایش «اکرم العلماء غیر الفسّاق منهم»، می‌باشـد پس چرا در اجمال مفهومی فرمودید می‌توان به عام تمسّک کرد[۶۷۳].

خلاصه: چرا در آن فرض فرمودیـد اجمـال بـه عـام سـرایت نمی کنـد و می تـوان به عمـوم تمسّـِک نمـود و در بحث فعلی فرمـودید نمی‌توان به عام تمسّک کرد.

نتیجه: تفصیل بین اجمال مفهومی و مصداقی به حسب ظاهر و دید ابتدائی، وجهی ندارد.

استاد معظم «دام ظلّه»: اگر بنا باشد، فرمایش مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف» را بپذیریم باید از ناحیه ایشان به این نحو جواب دهیم که: بین دو مسئله، تفاوت هست.

توضیح ذلک: در موردی که شبهه، مفهومی هست و مفهوما عنوان فاسق اجمال دارد، ممکن است بگوئیم مخصّص، موجب می‌شود که عام عنوان پیـدا کنـد امّا عنوانش «اکرم العلماء غیر الفسّاق» هست که قدر متیقّن فسّاق، مرتکب کبیره است یعنی عنوانی که برای عام حاصل می‌شود عنوان «غیر قـدر متیقّن» است زیرا دلیل مخصّـِص، دارای قدر متیقّن می‌باشد و عنوانی که به عام داده می‌شود «ما عدا» و غیر قدر متیقّن است بخلاف اجمال مصداقی که تردیدی در عنوان مخصّـِص نداریم و معنای «اکرم العلماء»، اکرم العلماء غیر الفسّاق هست و معنای فاسق هم برای ما مبیّن می‌باشد لکن نسبت به زید

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۰۱

خـارجی تردیـد داریم که آیـا فـاسق است یـا نه لـذا می‌توان بین اجمـال مفهومی و مصـداقی این فرق را قائل شـد که: عنوان عام در اجمال مصداقی، همان غیر مخصّـِص است و مخصّـِص هم برای ما مبیّن است امّا در اجمال مفهومی باید بگوئیم عنوان و معنای عام، غیر قدر متیقّن از مخصّـِص است زیرا مخصّص، نسبت به قدر متیقّن، عام را محدود می‌نماید امّا نسبت به زائد برآن نمی‌تواند عام را محدود کند.

نـتیجه: در اجمـال مفهـومی گرچه دائره حجّیّت، محـدود می‌شود لکن محـدودیّتش در آن مقـداری هست که خـاص، نسـبت به آن مقـدار حجّیّت پیدا می کند و آن مقداری که خاص حجّیّت دارد در مورد مرتکب کبیره است لذا حجّیّت عام درباره مرتکب صـغیره به قوّت خود بـاقی می‌مانـد امّا در اجمال مصـداقی، شکّی در مفهوم نـداریم فرضا می‌دانیم هم مرتکب کبیره و هم مرتکب صـغیره، فاسق هسـتند امّا نمی‌دانیم زید خارجی، مرتکب کبیره یا صـغیره‌ای شده یا نه لذا در فرض مذکور که مفهوم برای ما مبیّن و مشخّص است، «اکرم العلماء» در عالم غیر مرتکب صـغیره و کبیره، حجّیّت پیدا می کند و شـما وقتی تردید داشـته باشید که آیا زید، عالم غیر مرتکب کبیره و صـغیره هست یا نه چگونه می‌توانید به «عام» تمسّک نمائید پس علّت فرق بین اجمال مصداقی و مفهومی همان بود که بیان کردیم، نتیجتا در محلّ بحث اگر مخصّـِص، لفظی و منفصل باشد چون دائره حجّیّت عام، مضیّق می‌شود و انطباق آن عنوان بر فرد مردّد، مشکوک است لذا لا یجوز التّمسک بالعام.

یادآوری: آنچه تاکنون درباره شبهه مصداقی بیان کردیم، مربوط به موردی بود که مخصّص، لفظی باشد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۰۲

و اما اذا کان لبیّا[۶۷۴]، فان کان ممّا یصحّ أن یتّکل علیه المتکلّم اذا کان بصدد البیان فی مقام التّخاطب، فهو کالمتّصل حیث لا یکاد ینعقد معه ظهور للعامّ الا فی الخصوص [۱].

---

[۱]- تذکّر: بحث فعلی درباره شبهه مصداقی، درصورتی است که مخصّص، لبّی باشد.

در مخصِّص لبّی، لفظی از ناحیه مولا صادر نمی‌شود لکن عقل انسان، حکم می‌کند، فرمانی را که مولا صادر نموده به نحو عموم، مرادش نیست بلکه باید فرضا یک عنوان از آن، خارج شود.

مثلا مولا به عبدش دستور می‌دهد تمام همسایگان را به منزل دعوت کن تا از آنان پذیرائی نمائیم لکن یکی از همسایگان، دشمن سرسخت مولا هست و عبد «یقین» دارد که مولا مایل نیست، او مورد تکریم و احترام قرار گیرد، در این صورت از آن به مخصِّص لبّی تعبیر می‌کنند یعنی مخصّصی که مولا نسبت به آن حرفی نزده امّا عبد با عقل خود، عنوان آن مخصّص را درک نموده.

مصنّف رحمه اللّه: مخصّص لبّی بر دو قسم است: الف: گاهی مخصّص لبّی به حدّی واضح و بدیهی است که مولا نیازی به ذکر آن نمی‌بیند و لازم نمی‌داند با دلیل لفظی، آن را بیان کند- «ممّا یصحّ ان یتّکل ۶۷۵] علیه المتکلّم اذا کان بصدد البیان».

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۰۳

و ان لم یکن کذلک، فالظّاهر بقاء العامّ فی المصداق المشتبه علی حجّیّته کظهوره فیه. و السّرّ فی ذلک أنّ الکلام الملقی من السّیّد حجّة لیس الا ما اشتمل علی العامّ الکاشف بظهوره عن ارادته للعموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم یقطع بخلافه، مثلا اذا قال المولی: «أکرم جیرانی» و قطع بأنّه لا- یرید اکرام من کان عدوّا له منهم کان أصالة العموم باقیة علی الحجّیّة بالنّسبة الی من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام، للعلم بعداوته، لعدم حجّة أخری بدون ذلک علی خلافه [۱].

اگر مخصِّص لبّی از جهت وضوح و اتّکال مولا به چنان درجه‌ای برسد، مثل این است که مولا شخصا آن مخصِّص را بدون فاصله بعد از لفظ، بیان کرده یعنی: حکم مخصِّص لفظی متّصل را دارد و کأنّ مولا- با کلمه «الا» مقصودش را چنین بیان کرده: «اکرم جیرانی الّا من کان عدّوا لی».

مصنّف رحمه اللّه: اخیرا بیان کردیم که تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخصِّص متّصل، جائز نیست یعنی: اگر عبد، ده نفر از همسایگان مولا- را به ضیافت دعوت نمود و نسبت به دو نفر احراز کرد که از دشمنان مولا- هستند و آن‌ها را دعوت ننمود لکن نسبت به فرد سوّم، مردّد بود که آیا دشمن مولایش هست یا نه، نمی‌تواند به «اکرم جیرانی» تمسّک کند زیرا دستور مولا در مورد همسایه «غیر عدو»[۶۷۶] صادر شده و هذا مشکوک انّه عدوّ ام لا.

نتیجه: قسم مذکور از مخصّصات لبّی، دارای حکم مخصّص متّصل است و بلا اشکال، تمسّک به عام، جائز نیست.

[۱]- ب: قسم دیگر از مخصِّصات لبّی، آن است که شاید مورد توجّه مولا هم نمی‌باشد، به نحوی است که اگر مولا بخواهد تمام مرادش را بیان نماید، نمی‌تواند به آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۰۴

مخصِّص لبّی اعتماد کند زیرا آن مخصِّص، محتاج به فکر- صغرا و کبرا- هست و عبد باید با تأمّل، نسبت به آن انتقال پیدا کند و اگر مولا می‌خواست تمام مقصودش را بیان کند باید آن مخصِّص را لفظا بیان می‌نمود و نمی‌توانست به مخصِّص لبّی اکتفا نماید لکن فعلا مولا آن مخصِّص را بیان نکرده و فقط فرموده: «اکرم جیرانی»، یعنی: او دشمنان خود را استثنا ننموده و استثنای اعدا هم آن‌قدر، واضح و مبیّن نبوده که حکم مخصِّص لفظی متّصل را داشته باشد لکن عبد زیرک با فکر و تأمّل برایش ثابت شده که دشمنان، مورد امر مولا نیستند.

سؤال: آیا در قسم مذکور از مخصّصات لبّی، تمسّک به عام، جائز است یا نه؟

جواب: اگر عبد، مردّد شد که فرضا بکر، از دشمنان مولا هست یا نه، به «اکرم جیرانی» تمسّک می‌کند[۶۷۷] زیرا تنها دلیلی که از ناحیه مولا صادر شده «اکرم جیرانی» هست و در برابر آن حجّت و دلیل نمی‌توان به یک قاعده کلّی ۶۷۸] اعتماد کرد.

آری اگر برای عبد، یقین حاصل شود که زید، عدوّ مولا هست می‌تواند به یقین ۶۷۹] خود اعتماد کند و از عموم مذکور صرف‌نظر

نماید- و همچنین اگر یقین پیدا کرد که عمرو از دشمنان مولا هست.

امّا اگر درباره بکر، تردید پیدا کرد که آیا «هذا عدوّ او لیس بعدوّ»، در برابر اکرم جیرانی که تنها حجّت صادره از ناحیه مولا هست چنانچه از تکریم و دعوت او به ضیافت، خودداری کرد و مولا به او اعتراض نمود که چرا او را اکرام نکردی، عبد در[۶۸۰]

إیضاح الکفایة ؛ ج۳ ؛ ص۴۰۴

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۰۵

بخلاف ما اذا کان المخصّص لفظیّا، فانّ قضیّة تقدیمه علیه هو کون الملقی الیه کأنّه کان من رأس لا یعمّ الخاصّ، کما کان کذلک حقیقة فیما [اذا] کان الخاصّ متّصلا و القطع بعدم ارادة العدو لا یوجب انقطاع حجّیّته الا فیما قطع أنّه عدوه، لا فیما شکّ فیه، کما یظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذة المولی لو لم یکرم واحدا من جیرانه، لاحتمال عدواته له، و حسن عقوبته علی مخالفته، و عدم صحّة الاعتذار عنه بمجرّد احتمال العداوة، کما لا یخفی علی من راجع الطّریقة المعروفة و السّیرة المستمرّة المألوفة بین العقلاء التی هی ملاک حجّیّة أصالة الظّهور.

و بالجملة: کان بناء العقلاء علی حجّیّتها بالنّسبة الی المشتبه هاهنا [بخلاف هناک و لعلّه لما أشرنا الیه من التّفاوت بینهما بالقاء حجّتین هناک [و] تکون قضیّتهما بعد تحکیم الخاصّ و تقدیمه علی العامّ کأنّه لم یعمّه حکما من رأس، و کأنّه لم یکن بعامّ بخلاف هاهنا، فانّ الحجّة الملقاة لیست الا واحدة، و القطع بعدم ارادة اکرام العدوّ فی «أکرم جیرانی» مثلا لا یوجب رفع الید عن عمومه الا فیما قطع بخروجه من تحته، فانّه علی الحکیم القاء کلامه علی وفق غرضه و مرامه، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوی علی خلافه [۱].

برابر مؤاخذه مولا عذر موجّهی ندارد و نمی‌تواند به آن قاعده کلّی تمسّک کند بلکه مولا می‌تواند علیه عبد احتجاج نماید که من گفتم: «اکرم جیرانی و کان بکر جاری» و شما چرا به احتمال اینکه او از دشمنان من هست، اکرام او را ترک نمودی.

خلاصه: در قسم مذکور از مخصّصات لبّی از نظر عقلا تمسّک به عام مانعی ندارد و باید به عموم عام تمسّک نمود.

[۱]- تذکّر: بحث ما در تفصیلی بود که مصنّف در شبهات مصداقیّه، بین مخصّص لفظی و لبّی قائل شدند که اینک با ذکر یک مقدّمه به ادامه آن بحث می‌پردازیم.

مقدّمه: اصالت الظّهور به‌معنای حجّیّت ظهور است یعنی: اگر کلام، دارای «ظهور» باشد، قابلیّت احتجاج دارد فرضا اگر مولائی بگوید: ظاهر کلام من، مراد من نبوده، علیه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۰۶

او می‌توان احتجاج نمود و همچنین اگر عبد بگوید من احتمال دادم از فلان کلام، خلاف ظاهر اراده شده، مولا می‌تواند علیه او احتجاج نماید پس اصالت الظّهور به‌معنای حجّیّت ظواهر و صحّت احتجاج، نسبت به ظواهر کلام می‌باشد و یک اصل مسلّم عقلائی هست و مدرکش غیر از بنای عقلا چیز دیگری نمی‌باشد و چنین نیست که یک اصل شرعی باشد[۶۸۱].

مصنّف رحمه اللّه: در مواردی که مخصّص، لفظی باشد، اصالت الظّهور که مدرکش بنا و سیره عقلا هست، جاری نمی‌شود امّا در مواردی که مخصّص، لبّی باشد، جاری می‌شود.

توضیح ذلک: الف: اگر مخصّص، لفظی باشد، فرضا مولا بگوید «اکرم العلماء» و سپس بفرماید «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و وضع زید، خارجا مشخّص نباشد که «هل هو فاسق او لیس بفاسق» در این صورت، بنای عقلا بر این نیست که برای استکشاف حکم اکرام زید به لا تکرم الفسّاق من العلماء رجوع نمایند کما اینکه به اکرم العلماء هم رجوع نمی‌کنند به عبارت دیگر: از نظر عقلا، نسبت به زید مشتبه به شبهه مصداقیّه، نه در «اکرم العلماء» اصالت الظّهور جاری می‌شود و نه در «لا تکرم الفسّاق من العلماء» و دلیلین، نسبت

به فرد مشتبه از نظر عقلا هیچ گونه دلالتی ندارد.

ب: اگر مخصّص، لبّی باشد مثلا مولا عامّی را به نحو «اکرم جیرانی» بیان کند لکن عبد قاطع شود که مولا اکرام دشمنان خود را اراده ننموده در این صورت، عقلا به اصالت الظّهور، اتّکال دارند و فرضا نسبت به فردی که مسلّما همسایه مولا هست امّا دشمنی او نسبت به مولا مشکوک است به عموم «اکرم جیرانی» تمسّک می کنند[۶۸۲] یعنی: اصالت الظّهور در آن جاری می‌نمایند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۰۷

نتیجه: ملاک، بنای عقلا- و اصالت الظّهور است و در موردی که مخصّص لفظی، مطرح باشد، اصالت الظّهور جاری نیست امّا در مواردی که مخصّص لبّی، مطرح است، اصالت الظّهور جریان دارد ضمنا در هر موردی که بنای عقلا محرز باشد، لزومی ندارد، علّت و نکته آن را احراز نمائیم امّا باید دانست که عقلا بین آن دو مورد، تفصیل قائل شده‌اند. و ملاکش هرچه باشد، فرقی ندارد.

تذکّر: البته شاید خودمان بتوانیم با تأمّل، ملاک آن را کشف کنیم که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

الف: در مخصّص «لبّی» تنها دلیل و حجّتی که از ناحیه مولا به عبد القا شده، یک حجّت، تحت عنوان «اکرم جیرانی» هست پس باید آن حجّت منحصره مولا اتّباع شود تا اینکه قطع به خلافش حاصل شود- یک حجّت اقوا در برابرش باشد- و بدون حجّت اقوا نمی‌توان از عموم «اکرم جیرانی» رفع ید نمود، البتّه در موردی که نسبت به یک فرد یقین داریم «انّه عدوّ للمولی» صغرا و کبرا، کامل و تمام است و هر دو، مقطوع می‌باشد[۶۸۳] فرضا می گوئیم: «هذا عدوّ للمولی قطعا و المولی لا یرید اکرام عدوّه قطعا» پس نتیجه می گیریم اکرام فلان عدوّ قطعی و مسلّم، مورد اراده مولا نمی‌باشد امّا در موردی که تردید داریم آیا فلان فرد از دشمنان مولا هست یا نه- با وجود شک در عداوت- چه حجّت و دلیلی در برابر «اکرم جیرانی» وجود دارد که اکرام فرد مشکوک العداوت را ترک نمائیم؟

هیچ راهی غیر از تمسّک به عموم «اکرم جیرانی ۶۸۴]» نداریم.

ب: امّا در مخصّص «لفظی» دو حجّت از ناحیه مولا القا شده فرضا ابتدا فرموده «اکرم جیرانی» سپس به دلیل مستقل و مخصّص منفصل فرموده «لا تکرم من جیرانی من کان

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۰۸

عدوّا لی».

قبلا بیان کردیم که با ضمیمه شدن آن دو حجّت به یکدیگر چون حجّت دوّم «نص یا اظهر» است در نتیجه بر حجّت اوّل حکومت دارد[۶۸۵] و نتیجه دلیل حاکم و محکوم، این است که: «اکرم جیرانی الذین لا یکونون اعداء لی» پس ثمره ضمیمه شدن آن دو حجّت به یکدیگر و حکومت دلیل مخصّص بر عموم ۶۸۶]، این است که: اکرم جیرانی الذین لا یکونون اعداء لی نتیجتا نسبت به همسایه‌ای که تردید داریم انه عدوّ له ام لا به کدام دلیل می‌توان تمسّک کرد؟

اکرم جیرانی که اطلاق ندارد زیرا کلمه «جیرانی» دارای یک قید می‌باشد و شبیه این است که شخص مولا آن قید را بعد از کلمه «جیرانی» ذکر نموده و مطلبش را به صورت مخصّص متّصل بیان کرده.

آیا اگر مولا از ابتدا می‌فرمود «اکرم جیرانی الذین لا یکونون اعداء لی» تمسّک به آن، جائز بود؟ خیر! زیرا در تمسّک به دلیل باید موصوف و صفت- هر دو- احراز شود اگر مولا بگوید اکرم العلماء العدول، همان‌طور که باید عالمیّت احراز شود، عنوان عدالت هم باید محرز شود و در مثال «اکرم جیرانی» عنوان موصوف، محرز است امّا وصفش- عدم کونه عدوّا للمولی- محرز نمی‌باشد لذا «لا یجوز التّمسّک به» یعنی: به دلیل عام نمی‌توان تمسّک نمود کما اینکه به دلیل خاص هم مسلّما نمی‌توان استناد نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۰۹

بل ۶۸۷] یمکن أن یقال: أنّ قضیّهٔ عمومه للمشکوک أنّه لیس فردا لما علم بخروجه من حکمه بمفهومه، فیقال فی مثل «لعن اللّه بنی

أميّة قاطبة» انّ فلانا و ان شكّ فى ايمانه يجوز لعنه. لمكان العموم، و كلّ من جاز لعنه لا يكون مؤمنا، فينتج أنّه ليس بمؤمن، فتأمّل جيّدا [۱].

---

[۱]- نه تنها برای وجوب اکرام به «اکرم جیرانی» تمسّک می‌کنیم بلکه با تشکیل یک قضیّه- صغرا و کبرا- از طریق وجوب اکرام، عدم عداوت آن فرد مشکوک العداوت را استفاده می‌کنیم ۶۸۸].

ممکن است بگوئیم مقتضای شمول «اکرم جیرانی» نسبت به فرد مشکوک العداوت، این است که او فرد آن عدوّی که مسلّما می‌دانیم از «اکرم جیرانی»، خارج است، نمی‌باشد[۶۸۹].

به عبارت دیگر: نه تنها نسبت به فرد مشکوک العداوت به عام و «اکرم جیرانی» تمسّک می‌نمائیم ۶۹۰] بلکه بعد از مسأله وجوب اکرام، یک قضیّه تشکیل داده و نتیجه دیگری به این نحو از آن می‌گیریم.

بیان ذلک: در مورد «جار» و همسایه مشکوک العداوت به عموم «اکرم جیرانی»

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۱۰

تمسّک و حکم وجوب اکرام او را استفاده نموده و گفتیم: زید مشکوک العداوت ۶۹۱]، دارای وجوب اکرام است لکن اکنون کبرائی ضمیمه آن نموده و می‌گوئیم: هرکس اکرامش واجب باشد، دشمن مولا نیست زیرا وجوب اکرام با عداوت نسبت به مولا تناسب ندارد پس کبرای قضیّه، این شد: «کلّ من یجب اکرامه لا یکون عدوّا للمولی» و نتیجه‌اش چنین می‌شود: «هذا الذی یکون مشکوک العداوهٔ لا یکون عدوّا للمولی»، یعنی:

عنوان عدم عداوت را از طریق وجوب اکرام و تمسّک به عام ثابت می‌کنیم.

قوله: «فتأمل جیدا»[۶۹۲].

کی یظهر لک الفرق بین المخصّص اللفظیّ و اللّبیّ حیث انّه قد یتوهّم عدم الفرق بعد العلم بانّ العداوهٔ مانعهٔ عن الاکرام و الایمان مانعهٔ عن جواز اللعن بین ما اذا صرّح بالتّخصیص او لم یصرّح لظهور انّ الحکم انّما یلحق موضوعه و بعد العلم بالمانع نشکّ فی تحقّق الموضوع و فساده قد ظهر من بیان المصنّف بانّ الرّجوع الی العام یوجب رفع الشّک عن الموضوع لانّا لا نسلّم مدخلیّهٔ امر آخر وراء عنوان الموضوع فیه من العداوهٔ فی المثال الاوّل و الایمان فی المثال الثّانی ما لم یصرّح بالتّخصیص، غایهٔ الامر انّا علمنا به بملازمهٔ بین العداوهٔ و عدم الاکرام و بین الایمان و عدم جواز اللعن و ذلک لا یضرّ بالتّمسّک بالعامّ بل یؤکّده حیث انّا نستکشف من ثبوت الاکرام الملازم لعدم العداوهٔ عدم کونه عدوّا و من جواز اللعن الملازم لعدم الایمان کونه غیر مؤمن، و توهّم انّ ذلک انّما یتمّ اذا لم یعلم بوجود التّخصیص اصلا و امّا اذا علم بوجوده فیکفی فی تعنون العامّ فمدفوع بالفرق بین العلم بوجوده و بین عدمه اذ المدار علی الاستکشاف المذکور بجریان اصالهٔ عدم التّخصیص فکما لو شکّ ابتداء فی تخصیص العامّ بفرد بعد العلم بتخصیصه بفرد آخر نتمسّک بالعموم و لا ینافیه العلم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۱۱

بتخصیصه بفرد آخر غیره فکذلک فیما نحن فیه، و بالجملهٔ العموم عند کون المخصّص لبیّا مبیّن للصّغری فی کلّ من لم یعلم عداوته او اسلامه و هو انّ المورد غیر عدوّ او غیر مسلم فیحکم بوجوب اکرامه او جواز لعنه لاجل ذلک لا انّه یحکم علی الفرد بحکم العامّ مع عدم تشخیص الصّغری کی یکون من قبیل الاستدلال بالعامّ فی الشّبهات المصداقیّهٔ ثمّ انّ هذا کلّه فیما یمکن اعتباره فی الموضوع کالعداوهٔ و الایمان و العدالهٔ من الاوصاف الخارجیّهٔ، و امّا ما لا یمکن اعتباره فیه کالصّحهٔ و الفساد من الاوصاف المنتزعهٔ من مجرد ارادهٔ المولی لفرد و عدم ارادته له و بالجملهٔ من الانقسامات المتولّدهٔ بعد تعلّق الامر و لا یعقل کونه من الانقسامات الطّارئهٔ قبل تعلّق الامر فلا اشکال ح فی التّمسّک بالعموم کما اشرنا الی نظیر ذلک آنفا فیما اذا کان المراد بالمخصّص العقلی ادراک العقل ما هو

ملاک حکم الشّارع فاذا شککنا فی صحّة عتق الرّقبة الکافرة یجب الاخذ بالعموم فلو قلت الفاسد خارج قطعا و الفرد المشکوک لا تحرز صحّته فلا وجه للتّمسّک، قلنا لیس الفاسد خارجا عن العامّ بل لیس الخارج الا فاسدا بمعنی انّ الفاسد لیس عنوانا للافراد الخارجة و انّما هو وصف اعتباریّ منتزع من العناوین الخارجة کالرّبا و المنابذة و الملامسة و الحصاة فی المعاملات و صلاة الحائض و صوم المسافر فی العبادات فعلی هذا کون المشکوک فاسدة موقوف علی خروجها و العموم حاکم بدخولها و مبین للصّغری فی کلّ ما لم یعلم بخروجه فلا یتّصف بالفساد ثمّ انّه اذا شکّ فی کون ما ادرکه العقل قیدا للموضوع او ملاکا للحکم کی لا یکون قیدا للموضوع لکونه قابلا لکلا الوجهین کما اذا فرض العلم بخروج العدوّ لکن لم یعلم انّ عدم العداوة قید اخذ فی موضوع وجوب الاکرام او مناط لوجوبه ففیه التّفصیل السّابق من انّه اذا کان حکم العقل ضروریّا یصحّ اتّکال المولی فی مقام البیان علی رکزه فی ذهن المخاطب فلا یمکن التّمسّک به فی الفرد المشکوک لکونه من قبیل الکلام المحتفّ بما یصلح کونه قرینة و اذا کان نظریّا فحیث قد تم ظهور الکلام فی الاطلاق فیؤخذ ح بالاطلاق لاحتمال انّ المولی احرز عدم کونه عدوّا فالقی الحکم العالم.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۱۲

ایقاظ: لا یخفی أنّ الباقی تحت العامّ بعد تخصیصه بالمنفصل أو کالاستثناء من المتّصل لما کان غیر معنون بعنوان خاصّ [۶۹۳]، بل بکل عنوان لم یکن ذاک بعنوان الخاصّ کان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعیّ فی غالب الموارد الا ما شذّ ممکنا، فبذلک یحکم علیه بحکم العامّ و ان لم یجز التّمسک به بلا کلام، ضرورة أنّه قلّما لم یوجد عنوان یجری فیه أصل ینقح به أنّه ممّا بقی تحته، مثلا اذ شکّ أنّ امرأة تکون قرشیّة او غیرها [فهی و ان کانت اذا وجدت اما قرشیّة أو غیر قرشیّة] فلا أصل یحرز [به أنّها قرشیّة أو غیرها، الا أنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بینها و بین قریش تجدی فی تنقیح أنّها ممن لا تحیض الا الی خمسین، لانّ المرأة التی لا یکون بینها و بین القریش انتساب أیضا باقیة تحت ما دلّ علی أنّ المرأة انّما تری الحمرة الی خمسین، و الخارج عن تحته هی القرشیّة، فتأمّل تعرف [۱].

احراز مشتبه به وسیله اصل موضوعی

[۱]- مصنّف رحمه اللّه فرمودند تمسّک به عام در شبهه مصداقی مخصّص [۶۹۴]، جائز نیست، در بحث فعلی می‌فرمایند گاهی از اوقات می‌توان به کمک استصحاب، موضوع را احراز

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۱۳

نمود[۶۹۵] و هنگامی که موضوع، منقّح شد، حکم عام را برآن جاری نمود.

قبل از توضیح فرمایش مصنّف به مثالی در غیر مورد مخصّص اشاره می‌کنیم سپس به توضیح کلام ایشان می‌پردازیم.

مثال: فرض کنید اصلا مسأله استثنا و تخصیص، مطرح نیست و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم» و شما نسبت به عالمیّت زید، مردّد هستید- درحالی‌که حالت سابقه زید، عالمیّت بوده- در این صورت با قطع‌نظر از استصحاب چون در عنوان عالمیّت تردید دارید، نمی‌توانید به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمائید زیرا در تمسّک به یک دلیل باید موضوع آن، محرز باشد پس اگر استصحاب عالمیّت را جاری ننمائیم، در مورد شکّ در عالمیّت نمی‌توان به عامّ مذکور تمسّک نمود[۶۹۶] امّا در مواردی که حالت سابقه، مشخّص است، مانند محلّ بحث که حالت سابقه زید، عالمیّت بوده و فعلا به جهتی تردید داریم «انّه عالم ام لا» به استصحاب بقاء عالمیّت تمسّک می‌نمائیم و از آن طریق، عالمیّت زید را احراز می‌نمائیم و در نتیجه با احراز عالمیّت می‌توان به «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمود پس درعین‌حال که مستقیما نمی‌توانستیم به عامّ مذکور تمسّک نمائیم به کمک استصحاب، موضوع عام، محرز و منقّح شد و در نتیجه می‌گوئیم زید مشکوک العالمیّت، دارای وجوب اکرام است.

امّا در محلّ بحث: قبلا گفتیم تمسّک به عام در شبهه مصداقی مخصّص لفظی، جائز نیست لکن فعلا چنین می گوئیم: اشکالی ندارد که از طریق استصحاب ثابت کنیم آن فرد مشتبه، تحت عموم عام، باقی هست و عنوان مخصّص برآن، منطبق نمی‌باشد و در نتیجه اگر از افراد عام بود، حکم عام هم شاملش می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۱۴

یادآوری: بیان مذکور در مواردی جریان دارد که مخصّص، منفصل باشد یا اگر متّصل است جنبه نفی و اثبات در آن باشد- کالاستثناء من المتّصل ۶۹۷]- مثل اینکه مولا بگوید:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۱۵

«اکرم کلّ عالم الا الفسّاق منهم»، پس بیان مذکور در موردی که مخصّص مثلا به صورت توصیف باشد، جریان ندارد فرضا اگر مولا بگوید «اکرم العلماء العدول» و شما مردّد باشید که زید، عادل است یا نه و حالت سابقه هم نداشته باشد باید عنوان او را احراز نمائید[۶۹۸] امّا در مخصّص منفصل یا متّصل- که از قبیل استثنا باشد- چون جنبه نفی در آن هست و نفی- عدم- همیشه حالت سابقه دارد تمسّک به استصحاب عدمی مانعی ندارد[۶۹۹].

مثال فقهی: شما در باب دم حیض به این قاعده کلّی و استثنای از آن توجّه کنید:

قاعده کلّی، این است که: «کلّ مرأة تری الحمرة الی خمسین» یعنی: هر زنی تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می کند و بعد از آن، محکوم به حیض نیست لکن از آن قاعده، یک- یا دو مورد- استثنا شده، فرض کنید به دلیل مستقل و منفصل گفته‌اند «المرأة القرشیّة تری الحمرة الی ستّین» یعنی: زن قرشی تا شصت‌سالگی می‌تواند دم حیض را رؤیت کند، اکنون اگر آن مخصّص منفصل را ضمیمه دلیل اوّل نمائیم، نتیجه آنها یک موصوف و یک صفت عدمی هست یعنی: «المرأة التی لا تکون قرشیّة تری الحمرة الی خمسین» یعنی: زنی که قرشی نباشد[۷۰۰] تا پنجاه‌سالگی دم حیض را رؤیت می کند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۱۶

حال اگر زنی تردید پیدا کرد که آیا او از قریش است یا غیر قریش، تکلیفش چیست.

مصنّف رحمه اللّه: استصحاب عدم قرشیّت جریان پیدا می کند و عنوان «المرأة اذا لم تکن قرشیة» بر او منطبق می‌شود و نتیجتا بر فرد مشکوک القرشیة، همان حکم عام، مترتّب می‌شود و می گوئیم او فقط تا پنجاه‌سالگی دم حیض را رؤیت می‌نماید پس استصحاب عدم قرشیّت، آن عنوانی ۷۰۱] را که در دلیل عام- با ملاحظه مخصّص منفصل حاصل شده بود- ثابت می کند و در نتیجه، حکم عام، شامل آن فرد مشکوک و مصداق مشتبه می‌شود.

سؤال: آیا اصلا استصحاب مذکور را می‌توان جاری نمود یا نه؟

جواب: ما با دو مسئله، مواجه هستیم: ۱- آیا در استصحاب مذکور اصلا حالت سابقه تحقّق دارد یا نه؟

این مسئله به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

۲- بحث دیگر، این است که اگر استصحاب، جاری شد، شما از نظر منقّح شدن موضوع و ترتّب حکم عام نباید تردید نمائید زیرا عام، این بود «المرأة اذا لم تکن قرشیّة تری الحمرة الی خمسین» و استصحاب، آن عنوان را اثبات نمود[۷۰۲] و نتیجتا قاعده کلّی درباره او حکومت دارد.

تذکّر: آیا استصحاب عدم قرشیّت را می‌توان جاری نمود یا نه به عبارت دیگر: آن زن در این مورد، حالت سابقه دارد یا نه- اشکال ما این است که اصلا او چه زمانی قرشی نبود و حالا شکّ در قرشیّت او پیدا شده؟

جواب: نظر مصنّف رحمه اللّه این است که: اگر قضیّه متیقّنه، سالبه به انتفاء موضوع و قضیّه مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول باشد، استصحاب، جاری می‌شود بنابراین در محلّ بحث

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۱۷

چنين مى‌گوئيم: آن زن، چه زمانى قرشى نبود؟

هنگامى كه او وجود نداشت، نطفه‌اش هم منعقد نشده بود و اصلا موضوعى مطرح نبود، او قرشى نبود امّا اكنون كه موضوع تحقّق پيدا كرده، همان سالبه [۷۰۳] را مى‌توان استصحاب نمود.

يادآورى: آنچه را بيان كرديم، نظر مصنّف بود امّا نظر سائر محقّقين برخلاف ايشان است و آن‌ها اين قبيل استصحابات- مانند: استصحاب عدم قابليّت حيوان «للتذكيه» و استصحاب عدم قرشيّت- را جارى نمى‌دانند لكن نظر مصنّف، اين است كه قضيّه متيقّنه و مشكوكه- هر دو- قضيّه سالبه است منتها قضيّه متيقّنه، سالبه به انتفاء موضوع و مشكوكه، سالبه به انتفاء محمول است و اين امر، ضربه‌اى به جريان استصحاب نمى‌زند.

نتيجه: بنا بر جريان استصحاب مذكور مانعى ندارد كه استصحاب، موضوع [۷۰۴] را براى دليل عام ثابت كند- و غالبا احراز موضوع به كمك استصحاب، ممكن است «الّا ما شذ» [۷۰۵]- و نتيجتا نسبت به مرئه مشكوكة القرشيّة همان حكم [۷۰۶] عام جارى مى‌شود.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۱۸

قوله: «فتأمّل تعرف» [۷۰۷]. «... و ليعلم» انّ ما ذكره المصنّف من القاعدة الكلّيّة لا اظنّ احدا ينكره و انّما الانكار انّما هو بالنّسبة الى الصّغريات التى يعتقد المصنّف اندراجها تحت القاعدة الكلّيّة كاعتراض بعضهم عليه بانّ ما ذكره انّما يتمّ فى مثال القرشيّة اذا كان الباقى تحت العام بعد التّخصيص المرأة التى لا تكون الانتساب الى قريش موجودا معها على نهج ليس التّامّة و اما اذا كان الباقى هى المرأة التى لا تكون قرشيّة على نحو مفاد كان النّاقصة فلا يتمّ فانّ العدم النّعتىّ الذى هو موضوع الحكم ليس له حالة سابقة يقينيّة كى يجرى فيه الاصل و العدم المحمولى الازلىّ و ان كان له حالة سابقة يقينيّة الا انّه لا يثبت العدم النّعتىّ الا على القول بالاصل المثبت و هذا ليس باشكال فى المسألة الاصوليّة و انّما هى فقهيّة تختلف باختلاف الانظار و المصنّف نظره الى ان غاية ما يستظهر من الادلة انّ الموضوع ليس له خصوص عنوان و انّما هو المرأة باىّ عنوان كانت و انّ القرشيّة و النّبطيّة مانعة عن حكمها فاذا احرزنا بالاستصحاب عدم المانع فلا محالة يكون المقتضى الموجود بالوجدان مؤثّرا فى وجود الحكم و لم يستظهر من الادلة انّ هذه القرشيّة من حيث عدمها اخذت فى موضوع الحكم باعتبار كونها نعتا عدميّا محتاجا الى احراز لا يكفى فيه الاصل لكونه مثبتا «و اعترض» بعض آخر بانّ الاصل الذى يتشبث به المصنّف اى الاصل الجارى فى العدم المحمولى ايضا مثبت من جهة انّه لا بدّ من كون المرأة المشكوكة غير قرشيّة و استصحاب الكلىّ اى عدم تحقّق القرشيّة لا يفيد فى حكم هذه المرأة المعينة «و فيه» انّه مدفوع بما سيأتى من المصنّف فى الاستصحاب من انّ الاصل المثبت انّما يكون فيما اذا كان الاثر مترتّبا على الواسطة التى تكون مغاير الوجود لذى الواسطة فى الخارج و الا فالاثر المترتّب على

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۱۹

و هم و ازاحة: ربما يظهر عن بعضهم التّمسك بالعمومات فيما اذا شكّ فى فرد لا من جهة احتمال التّخصيص، بل من جهة أخرى، كما اذا شكّ فى صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحّته بعموم مثل (أوفوا بالنذور) فيما اذا وقع متعلقا للنّذر، بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنّذر للعموم، و كلّ ما يجب الوفاء به

الفرد بواسطة عنوان كلّىّ منطبق عليه بالحمل الشّائع سواء كان منتزعا من مرتبة ذاته او بملاحظة بعض عوارضه الذى يكون خارج المحمول لا يكون بمثبت فاذا نفينا بالاصل تحقّق الانتساب ينطبق ذاك العدم الكلىّ الذى جرى فيه الاصل على المورد ضرورة انّ تمام موضوع الحكم انّما هى المرأة بلا عنوان آخر و من افرادها من لا يتحقّق بينها و بينه انتساب فافهم»، كما انّه فى صورة الشّك فى شرط انّه مخالف للكتاب او غير مخالف نتمسّك باصل عدم تحقّق المخالفة فنحكم بلزومه من غير فرق فى ذلك بين ان يكون

موضوع الحکم الطّبیعهٔ المقیّدهٔ او الطّبیعهٔ المرسلهٔ، فالاوّل کما اذا شککنا فی الماء الخاصّ فی کرّیّته و استصحبنا الکرّیّهٔ السّابقهٔ فتنطبق الکرّیّهٔ علی المورد الذی موضوع الحکم فیه طبیعهٔ مقیّدهٔ ای الماء الکرّ، و الثّانیّ کما فی قول المولی اکرم کلّ رجل و قوله لا تکرم الفسّاق و شککنا فی فسق زید المتیقّن عدالته سابقا فیستصحب عدالته فیکون وجود زید وجود ذاک الرّجل العادل الذی هو کلّیّ مرسل، «فان قلت» انّ الانطباق ممنوع هنا فانّ وجود المستصحب وجود اضافهٔ و وجود الموضوع وجود جوهر نفسیّ و التّغایر بینهما واضح فیکون الاصل مثبتا لو کان بینهما ملازمهٔ و الا فلا یجری الاصل لانّه لا اثر له، «قلت» هذا التّغایر مبنیّ علی المداقّهٔ و لا اعتبار بها ما دام العرف یساعد علی الاتّحاد حیث انّه یری المستصحب من اطوار وجود الموضوع ۷۰۸].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۰

لا محالهٔ یکون صحیحا، للقطع بأنه لو لا صحته لما وجب الوفاء به. و ربما یؤیّد ذلک بما ورد من صحّهٔ الاحرام و الصّیام قبل المیقات، و فی السّفر اذا تعلّق بهما النّذر کذلک [۱].

آیا در غیر از مورد تخصیص می‌توان به عام تمسّک نمود؟

[۱]- وقتی به کلمات اصولیین مراجعه کنیم، می‌بینیم در بعضی از موارد به عمومات تمسّک نموده ۷۰۹] و از آن طریق خواسته‌اند نتیجه‌گیری نمایند، بدون اینکه منشأ شک، مسأله تخصیص باشد.

مثال: اگر تردید کنیم وضو یا غسل با فلان مایع مضاف- مانند گلاب- صحیح است یا نه از طریق دلیل لفظی می‌توان دریافت که وضو با آن مایع، مانعی ندارد.

بیان ذلک: گفته‌اند ابتدا با جمله «للّه علیّ» نذر می‌کنیم با آن مایع مضاف وضو بگیریم، بعد از نذر، دلیل وجوب وفای به نذر،- یعنی عموم: «اوفوا بالنّذور»- ما را ملزم می‌کند که به نذر وفا نمائیم و با آن مایع وضو بگیریم پس ابتدا نذر می‌نمائیم سپس دلیل وجوب وفای به نذر، ما را ملزم می‌کند با آن مایع وضو بگیریم و ما از الزام، نسبت به آن وضو کشف می‌کنیم وضو با آن مایع، صحیح است زیرا معنا ندارد وضوئی که باطل است، واجب باشد.

خلاصه: از طریق تمسّک به عموم «اوفوا بالنذور» صحّت وضو با آن مایع مشکوک را استکشاف نمودیم.

شما نسبت به این مطلب استبعاد ننمائید چون مؤیّدات ۷۱۰] و نظائری هم در فقه برای آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۱

و التّحقیق أن یقال: انه لا مجال لتوهّم الاستدلال بالعمومات المتکفلهٔ لاحکام العناوین الثّانویّهٔ فیما شکّ من غیر جهة تخصیصها اذا أخذ فی موضوعاتها أحد الاحکام المتعلقهٔ بالافعال بعناوینها الاوّلیّهٔ، کما هو الحال فی وجوب اطاعهٔ الوالد، و الوفاء بالنّذر و شبهه فی الامور المباحهٔ، أو الرّاجحهٔ، ضرورهٔ أنّه معه لا یکاد یتوهّم عاقل اذا شکّ فی رجحان شیء أو حلیته جواز التّمسک بعموم دلیل وجوب الاطاعهٔ أو الوفاء فی رجحانه، أو حلّیّته. نعم لا بأس بالتّمسک به فی جوازه بعد احراز التّمکن منه و القدرهٔ علیه فیما لم یؤخذ فی موضوعاتها حکم أصلا. فاذا شکّ فی جوازه صحّ التّمسّک بعموم دلیلها فی الحکم بجوازها، و اذا کانت محکومهٔ بعناوینها الاوّلیّهٔ بغیر حکمها بعناوینها الثّانویهٔ وقع المزاحمهٔ بین المقتضیین، و یؤثّر الاقوی منهما لو کان فی البین، و الا لم یؤثّر أحدهما، و الا لزم التّرجیح بلا مرجّح، فلیحکم علیه حینئذ بحکم آخر کالاباحهٔ اذا کان أحدهما مقتضیا للوجوب و الآخر للحرمهٔ مثلا [۱].

به شما ارائه می‌دهیم.

۱- مسلّما احرام قبل از میقات، بدون نذر، جائز نیست لکن همان احرام اگر متعلّق نذر واقع شد، فرضا فردی نذر کرد از منزلش

احرام ببندد، کأنّ اجماع و نصوص صحیح، دالّ بر صحّت چنان احرامی هست.

۲- صیام در سفر- فی نفسه- جائز نیست امّا اگر کسی نذر کند در مسافرت روزه بگیرد نه تنها مشروع است بلکه وجوب وفا دارد پس صوم در سفر، بدون نذر قطعا جائز نیست لکن با نذر انقلاب پیدا می‌کند.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: آنچه در کلمات بعضی از اصولیین مشاهده شده، قابل قبول نیست که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

توضیح ذلک: به یک اعتبار، ادلّه بر دو قسم است:

۱- اکثر ادلّه، احکام را برای عناوین اوّلیّه اثبات می‌کنند به عبارت دیگر، متعرّض بیان احکام، نسبت به عناوین اوّلیّه هستند.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۲۲

مثال: «حرّمت علیکم المیتة و الدّم و لحم الخنزیر ...»[۷۱۱]، در آیه مذکور، عنوان اوّلی و واقعی اشیاء- مانند: دم و میته- متعلّق حکم قرار گرفته که از این قبیل ادلّه، به ادلّه اوّلیّه تعبیر می‌نمائیم.- به لحاظ اینکه در متعلّق احکامشان، عناوین اوّلیّه اخذ شده.

۲- بعضی از ادلّه هم احکام را برای عناوین ثانویّه ثابت می‌کند مانند: «یجب علیکم اطاعة الوالد»، فرضا اگر «والد» نسبت به سفر امر نماید، عمل مذکور، دارای دو عنوان است، عنوان اوّلیش «مسافرت» و عنوان ثانوی آن «اطاعة الوالد» می‌باشد[۷۱۲].

مثال دیگر: اتیان صلات لیل، مستحب است حال اگر کسی نذر کند، نماز شب بخواند، نذرش منعقد می‌شود و در نتیجه با دو عنوان، مواجه می‌شویم:

الف: عنوان «صلاة اللیل» که از نظر دلیل اوّلی، متعلّق حکم است.

ب: عنوان دیگر، مسأله وفای به نذر است که صلات لیل، متعلّق وجوب واقع شده و با توجّه به «اوفوا بالنّذور»، وفای به نذر، یک عنوان ثانوی هست که خارجا با اتیان صلات لیل تحقّق پیدا می‌کند.

تذکّر: قسم اخیر از ادلّه که احکام را برای عناوین ثانویّه ثابت می‌کند بر دو قسم است گرچه خارجا نتوان برای هر دو قسمش مثالی بیان کرد لکن بر دوگونه تصوّر می‌شود.

الف: یک قسم که خارجا وقوع دارد، این است: دلیلی که حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می‌کند، قید و خصوصیّتی هم در آن مدخلیّت دارد یعنی: در موضوع دلیل ثانوی، یکی از احکام عناوین اوّلی هم مأخوذ است به عبارت دیگر: نفس دلیل عنوان ثانوی، ناظر به دلیل عنوان اوّلی هست و یک حکم از احکام اوّلیّه در موضوع دلیل ثانوی اخذ شده.

مثلا اینکه گفتیم «یجب اطاعة الوالد»، در اموری است که حکم اوّلی آن‌ها جواز، اباحه- و غیر حرام- باشد امّا اگر پدر، نسبت به یک «محرّم» امر نماید، نباید اطاعت نمود پس دائره اطاعت از والد به مواردی محدود است که حکم اوّلی مسأله مورد اطاعت،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۲۳

حرمت نباشد، کأنّ چنین فرموده‌اند: «یجب اطاعة الوالد بغیر الامور المحرّمة بالعنوان الاوّلی».

و همچنین دلیل وجوب وفای به نذر هم مقیّد است یعنی باید به نذر وفا نمود امّا در موردی که منذور و متعلّق نذر، راجح باشد[۷۱۳].

ب: دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون اینکه قید و شرطی در آن مدخلیت داشته باشد، فرض کنید دلیل «لا ضرر» و «لا حرج» حکمی را برای عنوان ثانوی بیان کرده، حال اگر امتثال حکمی، مستلزم ضرر باشد «لا ضرر» که هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد[۷۱۴]، آن را نفی می‌کند.

یادآوری: حکم- وضع- دو قسم اخیر با یکدیگر متفاوت است.

بیان ذلک: در موردی که دلیل، حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می‌کند و مقیّد[۷۱۵] است مانند «یجب علیکم اطاعة الوالد» یا «اوفوا بالنذور»، آیا اگر والد، نسبت به چیزی امر کرد و ما در حلّیّت و حرمت آن، مردّد شدیم، می‌توان به دلیل وجوب اطاعت والد

تمسّک کرد؟ خیر!

و همچنین اگر مردّد شدیم، متعلّق فلان نذر، راجح است یا نه می‌توان به عموم «اوفوا بالنذور» تمسّک کرد یا نه؟

خیر! استدلال به «اوفوا بالنذور» از قبیل تمسّک به عام در شبهه مصداقیه خود عام و غیر جائز است.

سؤال: اگر مولا بگوید «اکرم کلّ عالم» و شما تردید نمائید زید، عالم است یا نه می‌توانید به عموم مذکور تمسّک کنید؟

خیر! شما در مصداق خود عام، مردّد هستید و نمی‌توانید به عام تمسّک کنید بلکه ابتدا باید موضوع را احراز کرد سپس به آن تمسّک نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۴

اگر مولا بگوید «اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» و شما در ایمان فلان عبد تردید نمائید آیا می‌توانید به اطلاق آن تمسّک کنید؟

خیر! زیرا موضوع را احراز نکرده‌اید.

در محلّ بحث هم که گفتیم باید متعلّق نذر، راجح باشد اگر مردّد شدید که آیا متعلّق فلان نذر، راجح است یا نه نمی‌توان به عموم «اوفوا بالنذور» تمسّک نمود و به تعبیر مصنّف، هیچ عاقلی توهّم نمی‌کند که با وجود شکّ در عنوان دلیل- و قید- بتوان به آن دلیل تمسّک نمود.

نتیجه: قسم اوّل از ادلّه احکام ثانویّه که مقیّد هست و قیدشان ثبوت حکمی از احکام اوّلیّه هست چنانچه نسبت به آن قید تردید نمائیم و در مصداقش شبهه‌ای پیدا شود، مسلّما تمسّک به دلیل عنوان ثانوی، جائز نیست.

امّا در قسم دیگر[۷۱۶]: فرض کنید که دلیل وجوب وفای به نذر، مطلق است و هیچ‌گونه قیدی در آن اخذ نشده ۷۱۷]، نظارتی به احکام اوّلیّه ندارد و شما مردّد شدید آن چیزی را که نذر کرده‌اید، جائز است یا نه در این صورت، تمسّک به «اوفوا بالنّذور»- بعد احراز التّمکن منه و القدرهٔ[۷۱۸] علیه- مانعی ندارد[۷۱۹] و با تمسّک به آن، اثبات می‌کنیم آن شی‌ء،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۵

و اما صحّهٔ الصّوم فی السّفر بنذره فیه- بناء علی عدم صحّته فیه بدونه- و کذا الاحرام قبل المیقات، فانّما هو لدلیل خاصّ کاشف عن رجحانهما ذاتا فی السّفر و قبل المیقات و انّما لم یؤمر بهما استحبابا أو وجوبا لمانع یرتفع مع النّذر، و اما لصیرورتهما

وجوب وفا دارد و خارجا باید اتیان شود.

قوله: «و اذا کانت محکومهٔ بعناوینها الاوّلیّهٔ بغیر حکمها بعناوینها الثّانویّهٔ[۷۲۰] ...»

سؤال: اگر فرضا دلیل وجوب وفای به نذر اثبات نمود آن شی‌ء، وجوب وفا دارد امّا حکم اوّلی آن شی‌ء، حرمت بود، تکلیف چیست؟

جواب: در فرض مذکور، بین آن دو دلیل، تزاحم، محقّق است ۷۲۱] و بدیهی است که در متزاحمین، مقتضی و ملاک هست قاعده کلّیش این است که: ملاک هرکدام اقوا بود، همان را اخذ می‌نمائیم و اگر اقوائیّت و ترجیحی مطرح نبود، در دوران بین محذورین به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۶

راجحین بتعلّق [یتعلّق النّذر بهما بعد ما لم یکونا کذلک کما ربما یدلّ علیه ما فی الخبر من کون الاحرام قبل المیقات کالصّلاهٔ قبل الوقت [۱].

اصالت التخییر مراجعه می‌کنیم و یا طبق فرمایش مصنّف از هر دو دلیل صرف‌نظر و به اصالت الاباحه که یک اصل عملی هست،

رجوع می‌نمائیم.

مجدّدا متذکّر می‌شویم آنچه را بیان کردیم صرفا یک فرض بود و برای تکمیل و تتمیم بحث ذکر نمودیم زیرا هم دلیل وجوب وفای به نذر، مقیّد است و هم دلیل «اطاعهٔ الوالد» و چون در تحقّق آن قید، مردّد هستیم، نمی‌توان به دلیل عنوان ثانوی رجوع نمود.

نتیجه: اگر کسی نذر کرد با مایع مضافی وضو بگیرد درحالی‌که مردّد است وضو با آن مایع، صحیح است یا باطل، نباید به دلیل وجوب وفای به نذر تمسّک کند بلکه ابتدا باید احراز نماید وضو با آن مایع، صحیح است سپس از «اوفوا بالنّذور» وجوب وفای به نذر را استفاده کند و چنانچه وضو با مایع مضاف، باطل شد، عموم «اوفوا بالنّذور» جاری نمی‌شود و در صورت شک اصلا رجوع به آن، جائز نیست.

[۱]- سؤال: آن دو[۷۲۲] مؤیّد را چگونه می‌توان بر قواعد، منطبق نمود؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه برای تطبیق آن دو مورد بر قواعد، دو احتمال- دو وجه- بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱- آیا مانعی دارد، بگوئیم احرام قبل از میقات- در صورت نذر- مانند احرام از میقات «ذاتا» دارای مقتضی، مشروعیّت و وجوب است ۷۲۳]، البتّه اگر مکلّف بخواهد بدون

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۷

نذر، قبل از میقات، محرم شود، مانع از تأثیر مقتضی جلوگیری می‌نماید و نمی‌گذارد آن احرام، وجوب و مشروعیّت داشته باشد و اثر نذر، رفع مانع می‌باشد به عبارت دیگر از اجماع و روایات کشف می‌کنیم، نذر، خصوصیّتی ۷۲۴] دارد که با وجود آن، وجوب و مشروعیّت ذاتی احرام قبل از میقات، محفوظ می‌ماند.

خلاصه: فرق بین نذر و غیر نذر، این است که: در صورت عدم نذر، مانع، مطرح است و با وجود نذر، مانع، مرتفع می‌شود و مقتضی در هر دو فرض- احرام قبل از میقات و صوم در سفر- وجود دارد.

۲- احتمال یا وجه دیگر: احرام قبل از میقات و همچنین صوم در سفر- فی نفسه- فاقد رجحان و مقتضی هست لکن با انعقاد نذر، مقتضی و رجحان در آن تحقّق پیدا می‌کند به عبارت دیگر، نقش تعلّق نذر در مورد احرام قبل از میقات ۷۲۵] دو چیز است یعنی: هم در آن، مقتضی ایجاد می‌نماید و هم انجام آن شیء- منذور- را واجب می‌نماید و فرض کنید در وجوب وفای به نذر، بیش از این، لازم نیست که منذور باید حین انجام عمل، رجحان داشته باشد نه در حال وقوع نذر.

مؤیّد احتمال اخیر: روایتی دالّ بر این است که احرام قبل از میقات، مانند نماز قبل از وقت است ۷۲۶].

آیا در صلات قبل از وقت، مقتضی هست؟ خیر! لذا از تشبیه مذکور استفاده می‌کنیم احرام قبل از میقات هم به همان کیفیّت است ۷۲۷].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۸

لا یقال: لا یجدی صیرورتهما راجحین بذلک فی عبادیتهما ضرورهٔ کون وجوب الوفاء توصلیّا لا یعتبر فی سقوطه الا الاتیان بالمنذور بأیّ داع کان [۱].

فانّه یقال: عبادیتهما انّما تکون لاجل کشف دلیل صحّتهما عن عروض عنوان راجح علیهما ملازم لتعلّق النّذر بهما [۲].

---

[۱]- شما- مصنّف- به قسمتی از سؤال- یا اشکال- مذکور جواب دادید لکن بخشی از اشکال هنوز حل نشده.

اشکال: فرمودید احرام قبل از میقات و همچنین صیام در سفر با تعلّق نذر، نسبت به آن‌ها راجحیّت پیدا می‌کنند و مشروع می‌شوند لکن اشکال ما این است که:

تنها مشروعیّت و رجحان کفایت نمی‌کند بلکه باید آن دو عمل، دارای عنوان عبادی باشند به عبارت دیگر: باید یک امر عبادی به

احرام قبل از میقات- و همچنین صیام در سفر- تعلّق گیرد و «عبادیّا» تحقّق پیدا کند.

سؤال: آیا می‌خواهید عبادیّت آن دو عمل را از «اوفوا بالنّذور» استفاده کنید؟

جواب: بـدیهی است که «اوفوا بالنّـذور» وجوبش توصّـلی هست و اگر کسـی بخواهـد به نـذر خود وفا کنـد، لازم نیست قصد قربت نمایـد، وفـای به نـذر، ماننـد اتیـان صـلات نیست که وجـوبش تعبّـدی باشـد بلکه ماننـد ادای دین، وجـوبش توصّـلی هست البتّه در توصّلیّات می‌توان قصد قربت نمود امّا لازم نیست انسان در اتیان آن‌ها قصد قربت نماید.

[۲]- جواب: مصنّف رحمه اللّه دو طریق برای حلّ اشکال بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن دو می‌پردازیم:

همراه ۷۲۸] تعلّق نذر، نسبت به احرام قبل از میقات ۷۲۹]، یک عنوان عبادی برآن منطبق می‌شود و انطباق آن عنوان راجـح عبادی که با تعلّق نـذر، ملازم است، سبب می‌شود احرام قبل از میقات عبادیّت پیدا کند البتّه عبادیّت آن به خاطر امر متعلّق به وفای به نذر نیست بلکه از آن طریق فقط مشروعیّتش را ثابت می‌کنیم امّا مسأله عبادیّت از طریق عنوانی

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۲۹

هذا لو لم نقل بتخصیص عموم دلیل اعتبار الرّجحان فی متعلّق النّذر بهذا الدّلیل، و الا أمکن أن یقال بکفایهٔ الرّجحان الطّارئ علیهما من قبل النّـذر فی عبادیتهما بعد تعلّق النّذر باتیانهما عبادیّا و متقرّبا بهما منه تعالی، فانّه و ان لم یتمکّن ۷۳۰] من اتیانهما کذلک قبله، الا أنّه یتمکّن منه بعده، و لا یعتبر فی صحّهٔ النّذر الا التّمکن من الوفاء و لو بسببه فتأمّل جیّدا [۱].

ثـابت می‌شود که آن عنوان، همراه با نـذر تحقّق پیـدا می‌کنـد و منطبق بر احرام قبل از میقات می‌شود به نحوی که اگر نـذر نباشـد، همان‌طور که مشروعیّت تحقّق ندارد عبادیّت هم مطرح نیست.

خلاصه: مشـروعیّت احرام قبل از میقات را از «اوفوا بالنّـذور» اسـتفاده می‌کنیم و عبادیّت آن به خاطر همان عنوان ملازم با تعلّق نذر، محقّق می‌شود.

[۱]- آنچه در جواب از «لا یقال» بیان کردیم در صورتی است که بگوئیم ادلّه‌ای ۷۳۱]

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۰

که در باب نـذر، وارد شـده بر عمومش باقی هست و تخصـیص نخورده امّا اگر این احتمال مطرح شد که آن ادلّه تخصـیص بخورد چه مـانعی دارد رجحان و خصوصـیّتی که در متعلق نـذر، معتبر است به وسـیله نفس نـذر تحقّق پیـدا کنـد و ثابت شود که در فرض مذکور، مسئله و مشکله عبادیّت ۷۳۲] به این طریق ۷۳۳] حل می‌شود که: نفس نذر- نه امر متعلّق به وفای به نذر- مشکله عبادیّت را حل می‌کنـد یعنی: مکلّف، احرام قبل از میقات را نـذر می‌کنـد، «عبادهٔ مشـروطهٔ بقصـد القربهٔ»، که عنوان عبادیّت در «منذور» اعتبار دارد و در نذر، نسبت به‌عنوان عبادت تصریح می‌شود و اگر نذر به یک امر عبادی ۷۳۴] متعلّق شد، مانعی ندارد که نفس آن نذر، مشکله عبادیّت را حل نماید و در نتیجه به‌عنوان دیگری نیاز نداریم که از طریق آن، مشکله عبادیّت را حل کنیم.

تـذکّر: اگر در مورد نذر احرام قبل از میقات ۷۳۵]، دلیل خاص وجود نـداشت، نمی‌توانستیم این مطلب را بیان کنیم لکن چون دلیل خاص و قطعی بر صحّت آن دو عمل دلالت می‌کند در مقام توجیه دلیل برآمده ۷۳۶] تا آن را بر قواعد منطبق کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۱

بقی شـیء، و هو أنّه هل یجوز التّمسّک بأصالـهٔ عدم التّخصـیص فی احراز عدم کون ما شکّ فی أنّه من مصادیق العامّ مع العلم بعدم کونه محکوما بحکمه مصداقا له، مثل ما اذا علم أنّ زیدا یحرم اکرامه، و شکّ فی أنّه عالم ۷۳۷] [أو لیس بعالم ، فیحکم علیه بأصالهٔ عـدم تخصـیص «أکرم العلماء» أنّه لیس بعالم ۷۳۸]، بحیث یحکم علیه بسـائر مـا لغیر العـالم من الاحکام؟ فیه اشـکال ۷۳۹] لاحتمال اختصـاص حجّیّتهـا بمـا اذا شـکّ فی کون فرد العـام [المحقّق فردیّته محکومـا بحکمه، کمـا هو قضـیّهٔ عمومه. و المثبت من الاـصول

اللفظیّهٔ و ان کـان حجّـهٔ، الاـ أنّه لاـ بـدّ من الاقتصـار علی ما یساعـد علیه الـدّلیل، و لا دلیل هاهنا الا السّـیرهٔ و بناء العقلاء، و لم یعلم استقرار بنائهم علی ذلک، فلا تغفل [۱].

قوله: «فتأمل جیدا[۷۴۰]».

اصالت العموم در چه موردی حجّت است؟

[۱]- فرضا با عامّی مانند «اکرم کلّ عالم» مواجه هستیم و دلیل خاصّی دلالت می کند

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۲

زیـد خارجی معیّن، وجوب اکرام نـدارد لکن تردید ما در این جهت است: آن زید که وجوب اکرام ندارد آیا «عالم» هست و نتیجتا دلیل عدم وجوب اکرام او تخصیصـی بر عام وارد نموده یا اینکه زید «جاهل» هست و عدم وجوب اکرام او ضـربه‌ای به عموم «اکرم کلّ عالم» وارد ننموده و تخصیصی در آن ایجاد نکرده.

سؤال: آیـا در محلّ بحث می‌توان به اصالت العموم- اکرم کلّ عالم- تمسّک نمود و در نتیجه گفت: زیـد غیر واجب الاکرام، عالم نیست- اصالت العموم، عموم اکرم کلّ عالم را حفظ نماید و بعد نتیجه گرفته شود که زید، عالم نیست [۷۴۱].

قبل از بیان حکم مسئله به طرح دو سؤال می‌پردازیم:

سؤال اوّل: شما به چه منظور درصدد استفاده چنان نتیجه و برداشتی هستید، فرض کنید، نتیجه گرفتید «انّه غیر عالم»، آیا می‌خواهید، بگوئید زید، وجوب اکرام ندارد؟ شـما که قبلا می‌دانستید، زید، واجب الاکرام نیست. خلاصه، اینکه عنوان غیر عالم بودن چه اثری برای شما دارد؟

جواب: عنوان «غیر عـالم» را برای سـائر احکـام لاـزم داریم و می‌خواهیم سـائر احکامی را که مولا بر عنوان «غیر عالم» مترتّب نموده برای زید ثابت کنیم.

سؤال دوّم: اگر اصـالت العموم جریان پیـدا کنـد، می گوئیـد «اکرم کلّ عالم» تخصـیص نخورده امّا آیا اثبات می کنـد که زیـد، عالم نیست؟- اگر بگوئید زید، عالم نیست، آن اصل، مثبت می‌شود.

به عبارت دیگر، اصالت العموم می گوید عموم اکرم کلّ عالم به قوّت خود باقی هست امّا لازمه «عقلی» بقاء عموم، این است: زیدی که وجوب اکرام ندارد، عالم نیست، آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۳

وقت، اشکال و سؤال ما این است که شما چگونه به اصالت العموم، لازم عقلی ۷۴۲] را اثبات می کنید، آیا آن اصل، مثبت نیست؟

جواب: اگر اصـالت العموم جاری شود[۷۴۳] نه تنهـا عموم را اثبات می کنـد بلکه عـدم عالمیّت فرد مشـکوک العالمیّت را هم ثابت می کنـد منتها یا از جهت اینکه اصالت العموم، یکی از امارات ۷۴۴] هست و مثبتـات آن‌هم حجّت است یا از جهت اینکه: اگر اماره هم نباشد، یک اصل عقلائی لفظی هست و عقلا هم به خود آن عمل می‌نمایند و هم به لوازمش ۷۴۵].

پاسـخ اصل مسـئله: در فرض بحث، اصالت العموم، جاری نمی‌شود زیرا مجرای آن در موردی است که بـدانیم فلان فرد از افراد عام هست امّا مردّد باشـیم آیا دارای حکم عام هم هست یا نه مثل اینکه بـدانیم زیـد، عالم است لکن در وجوب و عـدم وجوب اکرام او تردیـد داشـته باشـیم، در این صورت به عموم «اکرم کـلّ عـالم» تمسّـک می‌نمـائیم امّـا در محلّ بحث یـا قطعا اصالت العموم جاری نمی‌شود یـا اینکه تردیـد داریم آیـا عقلاـ در این موارد به اصـالت العموم تمسّـک می کننـد یا نه و اگر در تمسّک عقلا به آن اصل، مردّد باشیم، نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد.

خلاصه: محلّ تمسّک به اصالت العموم در موردی است که بـدانیم زید، عالم است و در وجوب اکرام او تردید داشـته باشـیم امّا در عکس مسئله- محلّ بحث- که می‌دانیم زید، وجوب اکرام ندارد امّا در فردیّت آن، نسبت به عام، مردّد هستیم، نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۳۴

فصل: هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص فيه خلاف، و ربما نفى الخلاف عن عـدم جوازه، بل ادّعى الاجماع عليه. و الـذى ينبغى أن يكون محـلّ الكلام فى المقام أنّه هل يكون أصالـة العموم متّبعـة مطلقا، أو بعـد الفحص عن المخصـص و اليأس عن الظّفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص فى الجملة من باب الظّن النّوعى للمشافه و غيره ما لم يعلم بتخصـيصه تفصـيلا، و لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه اجمالا. و عليه فلا مجال لغير واحد مما استدلّ به على عدم جواز العمل به قبل الفحص و اليأس [۱].

آیا قبل از فحص از مخصّص می‌توان به «عام» عمل کرد؟

[۱]- سؤال: آیا قبل از فحص از مخصّص [ص ۷۴۶] می‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد یا اینکه تمسّک به آن، مشروط به فحص از مخصّص و یأس از آن هست، فرضا اگر مولا بگویـد «اکرم کلّ عالم»، بـدون اینکه تحقیق کنیم آیا مولا مخصّصـی تحت عنوان «لا تکرم زیدا» بیان کرده یا نه می‌توان به اصالت العموم و عامّ مذکور تمسّک کرد یا نه؟

جواب: «فيه خلاف و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه بل ادّعى الاجماع عليه».

تذکّر: بعضـی از ادلّه‌ای که در «ما نحن فیه» اقامه شده، مشعر بر این است که اصـلا محلّ بحث برای مستدل، خلط و مشتبه گشته لذا ابتدا باید محلّ نزاع را مشخّص نمود و برای تحریر محلّ نزاع باید چهار مطلب را مسلّم و قطعی دانست:

۱- مسلّما یک اصل عقلائی معتبر به نام اصالت العموم داریم که «فی الجملة»[۷۴۷] حجّیّت دارد بنابراین اگر کسی بخواهد استدلال کند که اصالت العموم، یک اصل معتبر

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۳۵

عقلائـی نیست بـا او بحثی نـداریم زیرا قطعـا اصـالت العموم به نحو اجمـال حجّیّت دارد و در مواردی تمسّک به آن قطعا بلااشـکال است.

۲- قطعـا در تمسّـک به اصالت العموم، تفاوتی بین مشافهین و غیر مشافهین نیست یعنی: کسـی که مخاطب به خطاب اکرم کلّ عالم بـوده یـا فردی که مخـاطب به خطـاب مـذکور نبوده از نظر رجوع و تمسّـک به اصـالت العموم فرقی نـدارد پس تمسّـک به اصـالت العموم، مختصّ به مشافهین نیست.

۳- حجّیّت اصالت العموم، مقیّد به حصول ظنّ شخصی نیست به عبارت دیگر: چنین نیست که اگر فردی ظنّ شخصی نسبت به اراده عموم برایش حاصل شد، اصل مذکور، نسبت به او حجّیّت داشته باشد و اگر ظنّ شخصـی برایش حاصل نشد حجّیّت نداشـته باشد بلکه حجّیّت اصالت العموم براساس حصول ظنّ نوعی هست خواه ظنّ شخصی حاصل شود یا حاصل نشود.

۴- حجّیّت اصالت العموم در مواردی است که علم اجمالی یا تفصـیلی به وجود مخصّـص نداشـته باشـیم فرضا اگر تفصیلا یا اجمالا بـدانیم، مخصّصـی برای اکرم العلماء، بیان شـده امّا نـدانیم آن مخصّـص، «لا تکرم زیدا» است یا «لا تکرم بکرا»، نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک نمود.

محلّ نزاع: با حفظ خصوصـیّات مذکور، محلّ بحث، این است که: آیا اصالت العموم «مطلقا»[۷۴۸] حجّیّت دارد و جاری می‌شود یا اینکه حجّیّت آن در موردی است که ابتدا درباره مخصّـص فحص کنیم و مأیوس از یافتن مخصّـص شویم آن‌وقت به اصالت العموم

رجوع نمائیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۶

فالتّحقیق عدم جواز التّمسّک به قبل الفحص فیما اذا کان فی معرض التخصیص ۷۴۹]، کما هو الحال فی عمومات الکتاب و السّنّهٔ، و ذلک لاجل أنّه لو لا القطع باستقرار سیرهٔ العقلاء علی عدم العمل به قبله، فلا أقلّ من الشّکّ کیف و قد ادّعی الاجماع علی عدم جوازه فضلا عن نفی الخلاف عنه، و هو کاف فی عدم الجواز، کما لا یخفی. و أمّا اذا لم یکن العامّ کذلک، کما هو الحال فی غالب العمومات الواقعهٔ فی ألسنهٔ أهل المحاورات، فلا شبههٔ فی أنّ السّیرهٔ علی العمل به بلا فحص عن مخصّص [عن المخصّص [۱].

تذکّر: ادلّه‌ای که در محلّ نزاع ذکر کرده‌اند نوعا راجع به همان مراحل چهارگانه‌ای بود که بیان کردیم و گفتیم آن‌ها از محلّ نزاع، خارج است بلکه باید آن مراتب را مسلّم و مفروغ عنه محسوب نمود سپس بحث کرد آیا اصالت العموم «مطلقا»[۷۵۰] حجّیّت دارد یا بعد از فحص از مخصّص.

[۱]- سؤال: آیا اصالت العموم مطلقا حجّیّت دارد یا بعد از فحص از مخصّص، حجّت است؟

جواب: تحقیق مطلب، این است که باید قائل به تفصیل شد یعنی: در بعضی از موارد، اصالت العموم مطلقا متّبع هست و نیازی به فحص نیست و در بعضی از موارد ابتدا باید فحص نمود و از یافتن مخصّص، مأیوس شد سپس به آن عمل کرد.

بیان ذلک: عمومات بر دو قسم است: الف: بعضی از عمومات در معرض تخصیص

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۷

است مانند عموماتی که در مقام تقنین و قانون‌گذاری بیان می‌شود و خصوصیّت آن‌ها چنین است که: ابتدا عامیّ را به‌عنوان یک ضابطه و قاعده کلّی بیان می‌کنند سپس به صورت تخصیص و تبصره، برخی از موارد را از تحت عام خارج می‌کنند. عمومات وارده در کتاب و سنّت از نظر تقنین، مانند عموماتی است که در سایر موارد تقنین و قانون‌گذاری بیان می‌شود.

ب: قسم دیگر از عمومات، همان است که در مقام اخبار یا انشا در السنه مردم و محاوره استعمال می‌شود و منظور، این است که مطلبی را به نحو عموم بیان کنند بدون این که عنوان تقنین داشته باشد- عمومات مذکور نوعا در معرض تخصیص و استثنا واقع نمی‌شود.

حکم قسم اوّل: در قسم اوّل از عمومات، بدون فحص نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد زیرا آن‌ها در معرض تخصیص هستند بنابراین، بعد از فحص و یأس از مخصّص می‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد.

سؤال: چرا قبل از فحص از مخصّص نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک نمود؟

جواب: اصالت العموم، یک اماره عقلائی هست و سیره عقلا بر عدم عمل به عام، قبل از فحص، مستمر است و اگر نسبت به این مطلب، یقین و قطع هم نداشته باشیم، بدانید که شکّ در جریان آن‌هم مانع تمسّک به اصالت العموم می‌شود.

سؤال: منشأ شک چیست؟

جواب: اصولیین گفته‌اند قبل از فحص، تمسّک به اصالت العموم، جائز نیست و نسبت به آن، ادّعای «لا خلاف» بلکه بالاتر ادّعای اجماع نموده‌اند لذا می‌گوئیم: آیا از ادّعای اجماع برای شما تردید حاصل نمی‌شود که: آیا عقلا در آن مورد به اصالت العموم تمسّک می‌کنند یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۸

و قد ظهر لک بذلک أنّ مقدار الفحص اللازم ما به یخرج عن المعرضیهٔ له، کما أنّ مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التی استدل بها من العلم الاجمالی به أو حصول الظّنّ بما هو التّکلیف، أو غیر ذلک رعایتها، فیختلف مقداره بحسبها، کما لا یخفی [۱].

آری! با ادّعای اجماع، شک حاصل شده و آن تردید، مانع تمسّک به اصالت العموم، قبل از فحص است پس باید ابتدا، بنا و سیره عقلا محرز شود سپس به اصالت العموم تمسّک نمود و با وجود شک نمی‌توان آن را احراز کرد.

حکم قسم دوّم از عمومات: قسم مذکور که در معرض تخصیص نیست ۷۵۱]- بلکه غالبا در السنه اهل محاوره استعمال می‌شود- بدون تردید، سیره عقلا بر این است که بدون فحص از مخصّص به آن عمومات، تمسّک و عمل می‌کنند.

[۱]- بنا بر دلیل ما، مقدار فحص از مخصّص، این است که: باید به اندازه‌ای تحقیق نمود که عام از معرضیّت برای تخصیص خارج شود- مثلا اگر بنا بود مخصّصی مطرح باشد تا به حال بیان شده بود- بنابراین، فحص از مخصّص، میزان ثابت و معیّنی ندارد مثلا به حسب آنچه فعلا- محلّ ابتلاء ما هست باید حدّ اقل، کتاب وسائل الشّیعه و ابواب مربوط به عموم و تخصیص آن را ملاحظه کرد، چنانچه آن کتاب را بررسی نمودیم و مخصّصی برای آن عام نیافتیم، می‌گوئیم عامّ مذکور مخصّصی ندارد.

مقدار فحص بر حسب سائر ادلّه ۷۵۲]: بنا بر سائر ادلّه، مقدار فحص، متفاوت است مثلا کسانی که گفته‌اند علم اجمالی داریم، عمومات تخصیص خورده‌اند و با وجود علم اجمالی نمی‌توان به اصالت العموم، تمسّک کرد باید به مقداری تفحّص نمود که علم اجمالی،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۳۹

ثم انّ الظّاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتّصل باحتمال أنّه کان و لم یصل، بل حاله حال احتمال قرینهٔ المجاز، و قد اتّفقت کلماتهم علی عدم الاعتناء به مطلقا و لو قبل الفحص عنها، کما لا یخفی [۱].

منحل شود و عام از طرفیّت علم اجمالی خارج گردد و تا وقتی عام از اطراف علم اجمالی هست نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد بنابراین اگر به اندازه‌ای فحص نمودیم که آن عام معیّن و مورد نظر از دائره علم اجمالی خارج شد، می‌توان به اصالت العموم تمسّک نمود.

بعضی گفته‌اند در باب تکالیف، ظنّ به تکلیف، لازم است و قبل از فحص از مخصّص، ظن به مراد و اراده عموم نداریم، طبق نظر آن‌ها مقدار فحص، این است: باید به اندازه‌ای فحص نمود که ظنّ، حاصل شود که عموم، مراد است و همین ظنّ شخصی متعلّق به اراده عموم، میزان و مقدار فحص لازم است.

نتیجه: طبق ادلّه‌ای که در این باب ذکر شده، هر دلیل از نظر مقدار فحص، نتیجه خاصّی دارد و چون ما بر مسأله معرضیّت عام- للتّخصیص- اتّکال نمودیم باید به اندازه‌ای فحص نمائیم که عام از معرضیّت، خارج شود.

[۱]- آنچه را بیان کردیم ۷۵۳] مربوط به مخصّص منفصل بود نه متّصل امّا اگر مولا فرمود اکرم العلماء و شما احتمال دادید کلمه «العدول» همراه آن بوده لکن به علّتی شما از آن مطلع نشده‌اید در این صورت، سیره و بنای عقلا- بر این است که فحص از مخصّص، لازم نیست زیرا مخصّص متّصل، مانند قرینه مجاز است، فرضا اگر متکلّمی گفت رأیت اسدا و ما مردّد شدیم کلمه «یرمی» که قرینه مجاز است همراه آن بوده یا نه، لازم نیست درباره آن تحقیق نمائیم بلکه به اصالت الحقیقه و اصالت الظّهور، تمسّک می‌نمائیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۴۰

ایقاظ: لا یذهب علیک الفرق بین الفحص هاهنا و بینه فی الاصول العملیّهٔ، حیث انّه هاهنا عمّا یزاحم الحجّیّهٔ [الحجّهٔ] بخلافه هناک، فانه بدونه لا حجّیهٔ، ضرورهٔ أنّ العقل بدونه یستقلّ باستحقاق المؤاخذهٔ علی المخالفهٔ، فلا یکون العقاب بدونه بلا بیان و المؤاخذهٔ علیها من غیر برهان. و النّقل و ان دلّ علی البراءهٔ أو الاستصحاب فی موردهما مطلقا، الا أنّ الاجماع بقسمیه علی تقییده به، فافهم [۱].

تفاوت «فحص» در محلّ بحث با «فحص» در باب اصول عملیّه

[۱]- سؤال: باتوجّه به اینکه یکی از شرائط جریان اصول عملیّه، «فحص» است [۷۵۴]، تفاوت فحص در آن باب با فحص در بحث عام و خاص چیست؟

جواب: در بحث عامّ و خاص، حجّتی به نام «عام» داریم که اگر تخصیص هم بخورد لطمه‌ای به‌معنای حقیقی و عموم آن، وارد نمی‌شود و حجیّتش محفوظ است. ضمنا گفتیم: مخصّص، یک حجّت اقوا هست که بر حجّت غیر اقوا[۷۵۵] حکومت دارد پس ما در باب فحص از مخصّص از یک حجّت اقوا فحص می‌کنیم، بعد از آنکه حجّیّت و ظهور عام- دلیل غیر اقوا- محفوظ است لکن در صدد هستیم که ببینیم آیا دلیل اقوائی هم مطرح هست یا نه؟

امّا فحص ما در باب اصول عملیّه، فحص از یک دلیل اقوا نیست بلکه تحقیق ما برای این است که اصل حجّیّت اصول عملیّه، محقّق شود یعنی: اگر فحص ننمائیم اصلا اصالت البرائت، حجّیّت ندارد مثلا برائت عقلی براساس قبح عقاب بلا بیان، استوار است لذا ابتدا باید فحص کرد که آیا بیانی از مولا وارد شده یا نه و چنانچه بخواهیم بدون فحص به قبح

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۴۱

عقاب بلا- بیان تمسّک نمائیم از چه طریقی می‌دانیم عقاب، بلا- بیان است، ممکن است مولا بیانی ایراد نموده و بیانش فرضا در کتاب وسائل الشّیعه محفوظ است و اگر مراجعه کنیم مطلع می‌شویم پس نفس جریان قبح عقاب بلا بیان، مشروط به فحص است و اگر فحص نشود، عقاب بلابیان تحقّق پیدا نمی‌کند.

اشکال: در برائت عقلی، مطلب، همان است که شما فرمودید امّا در برائت نقلی و استصحاب، بیان شما مورد قبول ما نیست زیرا در برائت نقلی و استصحاب یعنی:

«لا تنقض الیقین بالشّک» و «کلّ شیء لک حلال» چنان قیدی اخذ نشده و در موضوع آن‌ها بیان و «لا بیان» مدخلیّت ندارد بلکه دلیل اصل برائت شرعی و همچنین استصحاب اطلاق دارد.

جواب: مقتضای ادلّه آن اصول، همان است که شما فرمودید لکن در برابر آن اطلاق، اجماع محصّل و منقول، قائم شده که جریان استصحاب- لا تنقض الیقین بالشّک- و همچنین جریان برائت شرعی- کلّ شیء لک حلال- مقیّد به فحص هست پس همان اجماع دالّ بر تقیید، سبب می‌شود کأنّ از ابتدا بگوئیم عنوان فحص به نحو قیدی در آن‌ها مأخوذ است.

قوله: «فافهم»[۷۵۶].

اشکال: ادلّه برائت، نسبت به اجماع، حکم عامّ و خاص- مطلق و مقیّد- را دارد زیرا دلیل برائت اطلاق دارد و اجماع، مقیّد آن هست پس این هم مانند عامّ و خاص است و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۴۲

فصل: هل الخطابات الشّفاهیّة مثل (یا أیّها المؤمنون) تختصّ بالحاضر مجلس التّخاطب، أو تعم غیره من الغائبین، بل المعدومین فیه خلاف [۱].

عنوان «ما نحن فیه» بر آن، منطبق می‌شود.

جواب: آنجا، علم به مقیّد داریم امّا در بحث عامّ و خاص در وجود مخصّص، مردّد هستیم و توهّم نشود آنجا هم چون فرضا یک عامّ و خاص هست، مانند «ما نحن فیه» می‌باشد، آنجا مقیّد و مخصّص برای ما معلوم است امّا بخلاف محلّ بحث که مخصّص برای

ما مشکوک است و تردید داریم که آیا اصالت العموم، قبل از فحص، جاری می‌شود یا نه.

آیا خطابات شفاهیّه، شامل غائبین و معدومین می‌شود یا نه؟

اشاره

[۱]- ادلّه‌ای که بیانگر احکام می‌باشد بر دو گونه است:
الف: گاهی ادلّه به صورت خطابات شفاهیّه، متعرّض بیان احکام هست مانند: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَیْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّیْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُونَ».[۷۵۷] در آیه مذکور، حکم با تصدیر ادوات خطاب و کلمه «یا» بیان شده.
ب: گاهی هم ادلّه، احکام را بیان می‌کند بدون اینکه عنوان مخاطبه و مشافهه، مطرح باشد مانند: «لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا ...»[۷۵۸]، آیه مذکور، وجوب حج را برعهده مردم ثابت می‌کند بدون اینکه خطابی مطرح باشد.
تذکّر: قسم دوّم از احکام، محلّ بحث فعلی ما نیست بلکه بحث ما درباره قسم اوّل می‌باشد که آیا مفاد لفظی «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا»* و اشباه آن، خصوص حاضرین ۷۵۹] در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۴۳

و لا بدّ قبل الخوض فی تحقیق المقام من بیان ما یمکن أن یکون محلّا للنّقض و الابرام بین الاعلام، فاعلم: أنّه یمکن أن یکون النّزاع فی أنّ التّکلیف المتکفّل له الخطاب هل یصحّ تعلقه بالمعدومین، کما صحّ تعلّقه بالموجودین أم لا [۱].

مجلس و جالسین کنار منبر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بوده ۷۶۰] یا اینکه مختصّ موجودین در آن زمان بوده ۷۶۱] امّا معدومین در آن زمان- یعنی: مسلمین زمان‌های بعد- داخل در مفاد لفظی آن دلیل نیستند و یا اینکه آن دلیل لفظی، تمام مؤمنین را تا روز قیامت شامل می‌شود.
خلاصه: محلّ بحث، این است که آیا خطابات شفاهیّه، اختصاص به «حاضرین» در مجلس داشته یا اینکه شامل «موجودین» در آن زمان می‌شده یا اینکه شامل «معدومین»- یعنی: مؤمنین قرون بعدی- هم می‌شود.

[تبیین محل نزاع]

[۱]- قبل از تحقیق در مسئله باید ببینیم محلّ نزاع چیست.
مصنّف رحمه اللّه: ممکن و محتمل است بتوان مسئله را به سه صورت مطرح نمود که در دو صورت، نزاع، «عقلی» هست و در یک صورت، «لغوی».
احتمال اول: بحث را در یک مطلب کلّی- صرف‌نظر از خطاب و ادوات ندا- مطرح می‌کنیم که: آیا اصولا تکالیف- اعمّ از امر و نهی- می‌تواند شامل معدومین هم شود یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا تکلیف مجعول ۷۶۲]، ممکن است شامل معدومین هم شود یا این که در توجّه تکلیف باید مکلّف وجود داشته باشد و چنانچه او موجود نباشد، امکان ندارد تکلیف، متوجّه او شود.
طبق احتمال مذکور، ما توجّهی به خطاب- بما هو خطاب- نداریم بلکه بحث را بر عنوان «تکلیف» مترتّب می‌کنیم که آیا عقلا توجّه تکلیف به غیر موجود امکان دارد یا نه، آیا می‌توان به فردی که ده سال دیگر موجود می‌شود تکلیف نمود یا نه، پس بنا بر

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۴۴

أو فی صحّة المخاطبة معهم، بل ۷۶۳] مع الغائبین عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعة للخطاب، أو بنفس توجیه الکلام الیهم، و

عدم صحّتها [۱].

احتمال اوّل، بحث، «عقلی» هست.

تذکّر: الف: طبق آن احتمال، محلّ نزاع، مختصّ خطابات مشافهیّه نیست بلکه در آیه شریفه «لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا ...»[۷۶۴] هم که خطابی وجود ندارد، همان بحث، مطرح می‌شود که آیا آیه مذکور می‌تواند تکلیفی متوجّه معدومین از زمان صدور نماید یا نه.

ب: بنا بر احتمال اوّل نباید بین حاضرین و غائبین از مجلس تخاطب، تفصیلی قائل شد زیرا در آن وجه، مسأله خطاب، مطرح نیست بلکه مسأله توجّه تکلیف، مورد نظر است و اگر چیزی در آن، شرط باشد، «وجود» مکلّف است نه حضور او.

[۱]- احتمال دوّم: احتمال یا وجه دیگر در تحریر محلّ نزاع، این است که بحث را به این نحو، پیرامون یک مطلب عقلی دیگری مطرح نمائیم که: آیا عقلا مخاطبه با معدومین امکان دارد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا از نظر عقل، تخاطب با معدوم و همچنین کسی که در مجلس تخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟

یادآوری: الف: طبق احتمال دوّم، «اوّلا» محلّ نزاع فقط «خطابات» هست و در ادلّه‌ای مانند «لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ ...» که فاقد عنوان خطاب هست، آن نزاع، مطرح نمی‌شود.

«ثانیا» بنا بر احتمال دوّم باید بین حاضرین و غائبین، قائل به تفصیل و فرق شد زیرا بین فردی که در بازار، مشغول کسب و کار است با فردی که ده سال دیگر وجود پیدا می‌کند از نظر مخاطبه- و عدم امکان تخاطب- فرقی وجود ندارد اگر در تخاطب

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۴۵

أو فی عموم ۷۶۵] الالفاظ الواقعهٔ عقیب أداهٔ الخطاب للغائبین، بل المعدومین، و عدم عمومها لهما بقرینهٔ تلک الاداهٔ [الادوات]. و لا یخفی أنّ النّزاع علی الوجهین الاوّلین یکون عقلیّا[۷۶۶]، و علی الوجه الاخیر لغویّا [۱].

«حضور» مدخلیّت داشته باشد، بین غائب و معدوم، فرقی نیست، شاید از این بالاتر هم بتوان گفت که: صرف حضور هم کافی نیست زیرا ممکن است فردی در مجلس تخاطب، حاضر باشد امّا توجّهی به گوینده نداشته باشد- در تخاطب، توجّه لازم است نه صرف حضور.

خلاصه: ممکن است محلّ نزاع را چنین قرار دهیم که: آیا عقلا تخاطب با غائب و معدوم، امکان دارد یا نه؟

ب: ما بحث تخاطب را مطرح نمودیم امّا لازم نیست که الفاظ خطاب هم وجود داشته باشد بلکه نفس مخاطبه و توجیه کلام، نسبت به آن‌ها کفایت می‌کند خواه با ادوات خطاب باشد یا بدون ۷۶۷] ادوات خطاب.

[۱]- احتمال سوّم: وجه یا احتمال دیگر، این است که بگوئیم در «یا ایّها المؤمنون»[۷۶۸]، کأنّ تناقضی هست یعنی: کلمه «المؤمنون» جمع محلّی به لام است و شامل

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۴۶

اذا عرفت هذا، فلا ریب فی عدم صحّهٔ تکلیف المعدوم عقلا، بمعنی بعثه أو زجره ۷۶۹] فعلا، ضرورهٔ أنّه بهذا المعنی یستلزم الطّلب منه حقیقهٔ، و لا یکاد یکون الطّلب کذلک الا من الموجود ضرورهٔ. نعم هو بمعنی مجرّد انشاء الطّلب بلا بعث و لا زجر لا استحالهٔ فیه أصلا، فانّ الانشاء خفیف المئونهٔ، فالحکیم تبارک و تعالی ینشئ علی وفق الحکمهٔ و المصلحهٔ طلب شیء قانونا من الموجود و المعدوم حین الخطاب لیصیر فعلیّا بعد ما وجد الشّرائط و فقد الموانع بلا حاجهٔ الی انشاء آخر، فتدبّر [۱].

تمام مؤمنین تا روز قیامت می‌شود امّا در لفظ «یا ایّها»- که عنوان مخاطبه دارد[۷۷۰]- باید بحث کرد که آیا ادوات ندا و خطاب- یا ایّها- قرینیّت پیدا می‌کند که دائره «المؤمنون»[۷۷۱] را مضیّق نماید به عبارت دیگر: آیا کلمه «یا ایّها» آن‌قدر، نیرو و قرینیّت دارد که در عموم «المؤمنون» تصرّف نماید و آن را به حاضرین در مجلس اختصاص دهد یا قرینیّت ندارد؟- لازم به تذکّر است که این نزاع، لغوی و ادبی هست نه عقلی.

[۱]- اکنون باید طبق هریک از سه احتمال مذکور، بحث را ادامه دهیم.

مقدّمه: احکام، دارای مراحلی هست:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۴۷

۱- مرحله اقتضا: همان مرحله واجدیّت مصلحت و مفسده می‌باشد[۷۷۲].

۲- مرحله انشا: به دنبال واجدیّت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید، فرضا حکم وجوب صلات و حرمت شرب خمر را جعل می‌کند لکن در این مرحله فقط مسأله قانون‌گذاری مطرح است و هنوز به مرتبه‌ای نرسیده که آن احکام، خارجا اجرا شود، صرف قانونی هست که زمینه می‌شود بعدا تحت شرائطی آن قانون عملی گردد. از قانونی که بعد از مرحله اقتضا تحقّق پیدا می‌کند به حکم انشائی تعبیر می‌نمایند.

۳- مرحله فعلیّت: اگر مولا بخواهد حکم انشائی او به مرحله اجرا گذاشته شود، فرضا صلات ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن‌ها بعث و زجر می‌کند و با این قانون، مکلّف را به جانب مأمور به تحریک یا او را نسبت به منهی عنه زجر می‌نماید پس در مرحله فعلیّت، حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد لازم به تذکّر است که مرحله فعلیّت به تنهائی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلّف، نسبت به آن تحقّق پیدا کند، آن‌وقت علم به تکلیف برای مرحله تنجز مدخلیّت دارد.

۴- مرحله تنجز: یعنی مرحله‌ای که مؤاخذه، عقاب و ثواب، مطرح است در این مرحله بر مخالفت با قانون، ترتیب اثر می‌دهند.

سؤال: بنا بر احتمال یا وجه اوّل که گفتیم توجّه و عنایتی به خطاب- بما هو خطاب- نداریم بلکه درباره مطلق «تکلیف» بحث می‌کنیم، آیا عقلا توجّه تکلیف به معدوم امکان دارد یا نه؟

جواب: عقلاـ صحیح نیست و نمی‌توان تکلیف «فعلی»، متوجّه معدوم و او را بعث و زجر فعلی نمود زیرا تکلیف فعلی، مستلزم این است که حقیقتا مولا چیزی را از مکلّف

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۴۸

و نظیره ۷۷۳] من غیر الطّلب انشاء التّملیک فی الوقف علی البطون، فانّ المعدوم منهم یصیر مالکا للعین الموقوفة بعد وجوده بانشائه، و یتلقّی لها من الواقف بعقده، فیؤثّر فی حقّ الموجود منهم الملکیّة الفعلیّة، و لا یؤثّر فی حقّ المعدوم فعلا الا استعدادها

خواسته باشد و آیا می‌توان از معدوم، چیزی را طلب نمود؟ خیر! طلب حقیقی فقط از موجود، امکان‌پذیر است پس در مرحله فعلیّت، وجود مکلّف مدخلیّت دارد و حتما باید او وجود داشته باشد تا بتوان تکلیف فعلی به او نمود.

امّا در مرحله انشا و حکم انشائی، وجود مکلّف مدخلیّتی ندارد، ممکن است مولا حکمی را انشا نماید[۷۷۴] و هدفش این باشد: مکلفینی که در طول تاریخ، یکی پس از دیگری وجود پیدا می‌کنند و از آن حکم مطلع می‌شوند[۷۷۵] برطبق آن عمل نمایند[۷۷۶]- فرضا اکنون حکمی به نحو کلّی انشا شده و تا روز قیامت هم بقا دارد.

سؤال: اثر چنان حکم انشائی چیست؟

جواب: در طول زمان، هرکجا شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد، آن حکم، فعلیّت پیدا می‌کند، اگر مولا بخواهد، منتظر باشد هر مکلّفی که وجود پیدا کند یک حکم برایش جعل نماید باید او دائما در حال جعل حکم باشد[۷۷۷] و عقلاـ چنین مطلبی را قائل

نیستند.

إیضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۴۹

لان يصير ملكا له بعد وجوده. هذا اذا أنشئ الطّلب مطلقا. و أمّا اذا أنشئ مقيّدا بوجود المكلّف و وجدانه الشّرائط، فامكانه بمكان من الامكان [۱].

---

[۱]- تنظیر: آنچه را بیان کردیم اختصاصی به باب احکام ندارد بلکه در مثل وقف [انشاء تملیک بر بطون معدومه حین الوقف محقّق است. مثلاً- کسی که خانه‌اش را بر اولاد خود «نسلا بعد نسل» وقف می‌کند، او با صیغه «وقفت»، عین موقوفه را برای اولاد موجود خود و همچنین آن‌هائی که فرضا صد سال دیگر وجود پیدا می‌کنند، وقف می‌کند و جعل ملکیّت برای آن‌ها می‌نماید امّا واقف، زنده نمی‌ماند تا برای هر طبقه‌ای که موجود شد، جعل ملکیّت نماید بلکه او با جمله «وقفت» برای تمام موقوف علیهم تا روز قیامت، انشاء وقف و ایجاد ملکیّت می‌کند[۷۷۸] به عبارت دیگر: تمام موقوف علیهم- الی یوم القیامة- این استعداد و قابلیّت را دارند که وقتی موجود شدند، مستقیما به واسطه انشاء وقف از «واقف»، تلقی ملکیّت نمایند.

نتیجه: احکام شرعیّه هم در مقام انشا، چنان وضع و حکمی دارند یعنی: طبق احتمال اوّل از محلّ نزاع باید قائل به تفصیل شد که: تکلیف فعلی، نسبت به معدوم «عقلا» امکان ندارد امّا توجّه تکلیف انشائی نسبت به معدومین عقلا مانعی ندارد.

تذکّر: آنچه را بیان کردیم درصورتی بود که مولا- تکلیف را مشروط و مقیّد به وجود مکلّف ننماید امّا اگر از ابتدا تکلیف را مشروط به وجود مکلّف نمود[۷۷۹]، جای هیچ‌گونه اشکالی در آن نیست ۷۸۰].

إیضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۵۰

و كذلك لا ريب فى عدم صحّة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، و عدم امكانه، ضرورة عدم تحقّق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا اذا كان موجودا، و كان بحيث يتوجّه الى الكلام، و يلتفت اليه [۱].

---

[۱]- ادامه بحث، بنا بر احتمال دوّم از تحریر محلّ نزاع:

سؤال: آیا «عقلا» مخاطبه با معدوم و همچنین کسی که در مجلس تخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟

جواب: اگر بنا باشد، گفتگو و تخاطب ۷۸۱] حقیقی تحقّق پیدا کند نه تنها «وجود» مخاطب، شرط است بلکه باید او در مجلس تخاطب «حاضر» باشد و صرف وجود کفایت نمی‌کند مثلا- با کسی که در بازار، مشغول کسب و کار است، نمی‌توان تخاطب حقیقی برقرار نمود و همچنین در تخاطب، علاوه بر حضور باید مخاطب، «توجّه» و التفات هم داشته باشد زیرا ممکن است فردی در مجلس مخاطبه، حاضر امّا مشغول چرت زدن باشد ضمنا شرط دیگری هم در تخاطب حقیقی، مطرح است که: باید کلام به نحوی باشد که مخاطب، آن را درک کند و بفهمد به عبارت دیگر باید مخاطب با آن لغتی که با او گفتگو می‌کنند، آشنائی داشته باشد.

إیضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۵۱

و منه قد انقدح أنّ ما وضع للخطاب مثل أدوات النّداء لو كان موضوعا للخطاب الحقيقىّ لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع فى تلوه بالحاضرين. كما أنّ قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله فى غيره.

لكنّ الظّاهر أنّ مثل أدوات النّداء لم يكن موضوعا لذلك، بل للخطاب الايقاعى الانشائى، فالمتكلّم ربما يوقع الخطاب بها تحسّرا و تأسّفا و حزنا مثل «يا كوكبا ما كان أقصر عمره»، أو شوقا و نحو ذلك، كما يوقعه مخاطبا لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله فى معناه الحقيقىّ حينئذ التّخصيص بمن يصحّ مخاطبته. نعم لا يبعد دعوى الظّهور انصرافا فى الخطاب الحقيقىّ كما هو الحال فى حروف الاستفهام و التّرجّى و التّمنّى و غيرها على ما حقّقناه فى بعض المباحث السّابقة من كونها موضوعة للايقاعى منها بدواع مختلفة مع

ظهورها فی الواقعیّ منها انصرافا اذا لم یکن هناك ما یمنع عنه، کما یمکن دعوی وجوده غالبا فی کلام الشّارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحکم فی مثل یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا* و (یا أیّها المؤمنون) بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة و لا ارتیاب [۱].

خلاصه: وجود، حضور و توجّه مخاطب و آشنائی او با آن لغتی که با وی گفتگو می‌کنند در تخاطب حقیقی مدخلیّت دارد و قدر مسلّمش این است که اگر مخاطب وجود نداشته باشد و بنا باشد بعدا وجود پیدا کند، «عقلا» تخاطب حقیقی با او نمی‌توان برقرار نمود.

[۱]- ادامه بحث، بنا بر احتمال سوّم از تحریر محلّ نزاع: احتمال سوّم، این بود: کأنّ در «یا ایّها المؤمنون»[۷۸۲]، تناقضی هست یعنی: از طرفی کلمه «المؤمنون» جمع محلّی به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۵۲

لام و مقتضی عموم است و شامل تمام مؤمنین تا روز قیامت می‌شود و از طرفی وقتی به ادوات خطاب توجّه می‌کنیم بنا بر اینکه برای خطاب حقیقی، وضع شده باشند و در خطاب حقیقی «عقلا» وجود مخاطب، شرط باشد[۷۸۳]، نتیجه می‌گیریم مفاد «یا ایّها»، خطاب حقیقی هست و حتما باید مخاطبش موجود باشد خلاصه، اینکه: باتوجّه به دو جهت مذکور، تکلیف چیست؟

آیا «یا ایّها» که از ادوات خطاب است، سبب می‌شود در عموم «المؤمنون» تصرّف نمائیم و بگوئیم اقتضای خطاب- وجود مخاطب را- قرینه‌ای بر تصرّف در عموم است و معنای «یا ایّها المؤمنون» چنین است: «یا ایّها المؤمنون الموجودون الحاضرون فی مجلس التخاطب»، یا اینکه بگوئیم: عموم «المؤمنون» محفوظ است ولی «یا ایّها» که از ادوات خطاب است در غیر موضوع له خود استعمال شده زیرا موضوع له آن، خطاب حقیقی هست و خطاب حقیقی امکان ندارد به تمام مؤمنین- اعم از موجود و معدوم- تعلّق گیرد پس کأنّ تعارضی بین صدر و ذیل «یا ایّها المؤمنون» هست، لکن ظاهر، این است که «یا ایّها» اگر برای خطاب حقیقی وضع شده باشد در عموم «المؤمنون» تصرّف می‌کند و آن را به مؤمنین موجود و حاضر در مجلس تخاطب اختصاص می‌دهد زیرا ظهور ادوات خطاب، قوی‌تر از ظهور المؤمنون است.

مصنّف رحمه اللّه: اشکال بیان مذکور، این است که مبنای آن را قبول نداریم یعنی:

اصلا حروف ندا، ادوات خطاب و «یا ایّها» برای خطاب حقیقی وضع نشده‌اند ضمنا آنچه که از نظر عقل، محتاج به مخاطب موجود حاضر مدرک می‌باشد،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۵۳

خطاب حقیقی است.

مرحوم آقای آخوند «اعلی اللّه مقامه الشّریف»، همان مطلبی را که در موارد متعدّد بیان کرده‌اند اکنون هم تکرار نموده‌اند که: کلمه تمنی، ترجی، استفهام و اشباه آن‌ها برای تمنی، ترجی و استفهام حقیقی وضع نشده تا جبرا بگوئیم استفهامات، تمنیات و ترجّی‌های قرآنی جنبه مجازیّت دارد و آن صیغ در موضوع له خود استعمال نشده‌اند بلکه تمامشان برای انشائیات از این معانی وضع شده‌اند یعنی: استفهام برای استفهام انشائی ۷۸۴]، تمنی برای تمنی انشائی و در محلّ بحث هم ادوات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده‌اند[۷۸۵]. کلمه «یا» برای خطاب انشائی وضع شده منتها داعی و محرّك برآن خطاب انشائی گاهی خطاب حقیقی هست و گاهی بعضی از انگیزه‌های دیگر کما اینکه در صیغه امر گفتیم: گاهی داعی بر انشاء طلب، طلب حقیقی ۷۸۶] مولا هست و گاهی امور و مسائل دیگری مانند تحدید، تعجیز و امثال آن است.

همان مطلبی را که در باب صیغه امر گفتیم در ادوات ندا تحقّق دارد یعنی: موضوع له ادوات خطاب، خطاب انشائی هست منتها گاهی داعی بر خطاب انشائی، خطاب حقیقی هست مانند خطاباتی که در السنه مردم و محاوره، معمول است و گاهی دواعی

دیگری مطرح می‌باشد مانند اظهار حزن یا شوق، مانند این دو بیت:

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۵۴

«یا کوکبا ما کان اقصر عمره‌و کذاک عمر کواکب الاسحار[۷۸۷]».

«یا آل بیت رسول اللّه حبکم‌فرض من اللّه فی القرآن انزله».

سؤال: آیا استعمالات مذکور، مجازی هست؟ خیر! آن استعمالات، حقیقی هست.

تذکر: اگر با حرف ندائی در جمله‌ای مواجه شدیم که امکان داشت، داعی از آن، خطاب حقیقی باشد- و مانعی مطرح نبود- می‌گوئیم حمل بر خطاب حقیقی، مقدّم است و منشأ آن تقدیم هم انصرافی هست که به واسطه انس از کثرت استعمال تحقّق پیدا می‌کند کما اینکه اگر با یک صیغه «افعل»- یا تمنی و ترجی- مواجه شدیم و ندانستیم داعی و محرّکش چه بوده اگر تمام دواعی، محتمل باشد در رتبه اوّل می‌گوئیم بر همان طلب حقیقی، حمل می‌شود امّا اگر مانعی مطرح بود، مثل اینکه تمنّی، ترجّی یا استفهام در کلام خداوند متعال، استعمال شد در این صورت، صحیح نیست بگوئیم داعی بر تمنی انشائی، یک تمنی حقیقی است زیرا تمنی حقیقی در مورد خداوند متعال، مستحیل است- و همچنین استفهام در کلام ذات حق را نمی‌توان بر استفهام حقیقی حمل نمود[۷۸۸] بلکه باید

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۵۵

و يشهد لما ذكرنا صحّة النّداء بالادوات مع ارادة العموم من العام الواقع تلوها بلا عناية، و لا للتّنزيل و العلاقة رعاية. و توهّم كونه ارتكازيّا يدفعه عدم العلم به مع الالتفات اليه، و التّفتيش عن حاله مع حصوله بذلك لو كان ارتكازيّا و الا[۷۸۹] فمن أين يعلم بثبوته كذلك كما هو واضح [۱].

بر امور و دواعی دیگر حمل کرد.

خلاصه: ادوات خطاب برای خطاب حقیقی وضع نشده بلکه موضوع له آن‌ها خطاب انشائی می‌باشد و در صورتی که مانعی نباشد، می‌گوئیم داعی، خطاب حقیقی هست.

سؤال: آیا در جمله «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ...»* و اشباه آن، مانع و قرینه‌ای هست که شما آن را بر خطاب حقیقی حمل نکنید؟

جواب: آری! قرینه خارجیّه داریم و می‌دانیم مفاد آن حکم، عمومی هست و اختصاصی به حاضرین در مجلس و جالسین کنار منبر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ندارد پس مفاد آن، خطاب ایقاعی انشائی هست و حمل بر خطاب حقیقی نمی‌شود.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه شاهدی بر کلام خود[۷۹۰] ذکر می‌کنند که: از طرفی با کلمه «یا ایّها» می‌توان تخاطب نمود و از طرفی از «الذین آمنوا» یا «المؤمنون»، اراده عموم نمود، بدون اینکه نیازی به مجاز و رعایت علاقه و تنزیل ۷۹۱] باشد و اصلا به ذهن کسی خطور نمی‌کند که در جمله «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»* منافات و تناقضی هست و باید گفت کلمه «یا ایّها» یا «الذین آمنوا» در موضوع له خود استعمال نشده و ...

اشکال: بین آن دو، منافات هست لکن ارتکازا و به سرعت، حلّ اختلاف می‌شود و

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۵۶

و ان أبيت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقيقيّ، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهيّة بأدوات الخطاب، أو بنفس توجيه الكلام بدون الاداة كغيرها بالمشافهين، فيما لم يكن هناك قرينة على التّعميم [۱].

و توهّم صحّة التزام التّعميم فى خطاباته تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين لاحاطته بالموجود فى الحال و الموجود فى الاستقبال

فاسد، ضرورة أنّ احاطته لا توجب صلاحيّة المعدوم بل الغائب للخطاب، و عدم صحّة المخاطبة معهما لقصورهما لا يوجب نقصا فى ناحية تعالى، كما لا يخفى [۲].

چه‌بسا انسان، توجّهی هم به آن ندارد.

جواب: امور ارتکازی باید باتوجّه و التفات برای انسان، مشخّص شود و در محلّ بحث، هر قدر، شما توجّه و التفات نمائید، مسأله‌ای مانند «زید اسد» مطرح نمی‌شود که عنوان مجاز و مسامحه داشته باشد.

[۱]- اگر کسی اصرار نماید که ادوات خطاب برای تخاطب حقیقی ۷۹۲]، وضع شده ۷۹۳] و در خطابات حقیقی باید شرائطی از جمله، وجود، حضور و توجّه مخاطب، محقّق باشد، در این صورت چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم: خطابات قرآنی و الهی ۷۹۴] هم مانند سائر خطابات، مختصّ مشافهین و موجودین حاضر در مجلس رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله هست مگر این که قرینه‌ای بر تعمیم وجود داشته باشد- البتّه بحث ما در صورت عدم قرینه است.

[۲]- توهّم: خطابات خداوند متعال تعمیم دارد، غائبین از مجلس تخاطب و حتّی معدومین و کسانی که صدها سال دیگر، بنا هست موجود شوند، مشمول آن هستند زیرا آن شرائط و مسائل، مربوط به خطابات بشر- یعنی: ممکن الوجود- هست که دائره

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۵۷

وجودی او محدودیّت دارد امّا اگر خطابی از ناحیه خداوند متعال باشد به خاطر احاطه و سعه قدرتی که او دارد، موجود و معدوم از نظر او فرقی ندارد و موجود «فی الاستقبال»، نزد او حاضر است. حاضر، غائب، موجود و معدوم، مربوط به ما هست امّا از نظر پروردگار متعال، این مسائل، مطرح نیست لذا چون متکلّم، خداوند است بگوئیم او می‌تواند تخاطب حقیقی با آن‌هائی که بعدا وجود پیدا می‌کنند، داشته باشد بخلاف ما که نمی‌توانیم با آن‌ها مخاطبه نمائیم.

دفع توهّم: بحث ما در این جهت نیست که موجود «فی الاستقبال»، اکنون نزد خداوند، حاضر است و او نسبت به معدوم احاطه دارد بلکه بحث، این است که اگر مخاطب، موجود نیست و قصور در نفس مخاطب هست- نه متکلّم- چگونه می‌تواند طرف خطاب واقع شود، قصور در ناحیه مخاطب اقتضا می‌نماید که نفس مخاطب، صلاحیّت تخاطب نداشته باشد و این مسئله، نقصی در احاطه علمی و جهات کمالی ذات حق ایجاد نمی‌کند، احاطه خداوند متعال سبب نمی‌شود که معدوم، صلاحیّت مخاطبه پیدا کند، شبیه این مثال معروف:

اینکه می‌گوئیم اجتماع نقیضین، محال است، آیا خداوند هم نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید؟

اگر بگوئید خداوند نمی‌تواند بنابراین، قدرت او هم محدود است پس چرا می‌گوئید «ان اللّه علی کل شیء قدیر»، اگر بگوئید خداوند می‌تواند بین نقیضین جمع نماید پس اجتماع نقیضین، محال نیست.

جواب: اجتماع نقیضین، محال است و عدم امکان تحقق اجتماع آن، ضربه‌ای به قدرت ذات حق وارد نمی‌کند[۷۹۵] زیرا متعلّق قدرت باید استعداد تحقّق داشته باشد، اگر

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۵۸

كما أنّ خطابه اللفظى لكونه تدريجيّا و متصرّم الوجود[۷۹۶] كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضرورة. هذا لو قلنا بأنّ الخطاب بمثل يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا* فى الكتاب حقيقة الى غير النبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم بلسانه. و اما اذا قيل بأنه المخاطب و الموجه اليه الكلام حقيقة وحيا أو الهاما، فلا محيص الا عن كون الاداة فى مثله للخطاب الايقاعى و لو مجازا. و عليه لا مجال [فلا مجال لتوهّم اختصاص الحكم المتكفّل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين [۱].

قصوری در نفس شیء هست، معنا ندارد که متعلّق قدرت قرار گیرد، اجتماع نقیضین ذاتش قصور دارد که متعلّق قدرت واقع شود به عبارت دیگر اصلا از مقسم قدرت، دور است، چیزی که ذاتا مستحیل و ممتنع است از دائره قدرت خداوند، خارج است.

مسأله تخاطب هم این‌گونه است که: اگر مخاطب وجود نداشته باشد، امکان تخاطب نـدارد و لکن عدم امکان مخاطبه، لطمه‌ای به احاطه قدرت خداوند وارد نمی‌کند.

خلاصه: از طریق مذکور نمی‌توان خطابات الهیّه را تعمیم داد که شرحش بیان شد.

[۱]- خطابات لفظیّه خداوند متعال، حکم خطابات لفظیّه من و شما را دارد یعنی:

انسان از هر طریقی بشنود، خواه از طریق رسول اللّه استماع نمایـد یا از طریق دیگر، حکم خطاب لفظی مردمی دارد به این معنا که: اگر کسی بخواهد، بفهمد باید به اوّل تا آخر آن توجّه کند و اگر متوجّه نباشد، نمی‌فهمد و نمی‌توان گفت خطابات لفظی ما چون در مسیر زمان قرار گرفته، متصرّم الوجود است امّا خداوند که محدود به زمان، واقع نمی‌شود پس خطابات او این‌گونه نیست.

گرچه خداوند اصلا در مسیر زمان و مکان نیست- و خودش خالق زمان و مکان می‌باشد- امّا درعین‌حال اگر چیزی به صورت خطاب لفظی شد، احکام و شرائط خطاب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۵۹

لفظی برآن، مترتّب می‌شود یعنی: مخاطبی آن را درک می‌کند که از ابتدا به آن توجّه کند مثلا آن صدائی را که حضرت موسی علیه السّلام از درخت شنید[۷۹۷] اگر به آن، توجه نمی‌کرد، مطلبی برایش مشخّص نمی‌شد.

تذکّر: در مورد خطابات قرآنی، مسأله دیگری مطرح است که:

سؤال: در خطابات قرآنی مانند «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا»* یا «یا أَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا ...»،* مخاطبه، بین کیست به عبارت دیگر، گوینده و شنونده آن کیست؟

جواب: دو احتمال، مطرح است:

الف: متکلّم، خداوند متعال و مخاطب، مردم- الذین آمنوا- هستند لکن به لسان نبیّ مکرّم، مطلب بیان شده ۷۹۸].

ب: تخاطب، بین خداوند متعال و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله هست به نحوی که حتّی حاضرین در مجلس هم طرف خطاب نیستند منتها در آن تخاطب، عبارت «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا»* آورده شده.

طبق احتمال اخیر، چاره‌ای جز این نیست که بگوئیم: خطاب مذکور[۷۹۹]، نسبت به حاضرین در کنار منبر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله خطاب انشائی هست و خطاب حقیقی با شخص پیامبر است نه با افراد دیگر و جالسین در کنار منبر. کأنّ این‌گونه است که: پیامبر از طرف خداوند، جریان تخاطب خود را نقل می‌کند.

سؤال: پس چرا کلمه «یا» نسبت به مردم اطلاق شده؟

جواب: آن خطاب، حقیقی نیست- و لو نسبت به یک نفر، آن خطاب، انشائی

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۶۰

فصل: ربما قیل انّه یظهر لعموم الخطابات الشّفاهیّة للمعدومین ثمرتان:

الاولی: حجّیّة ظهور خطابات الکتاب لهم کالمشافهین [۱].

و ایقاعی هست- چه شما بگوئید خطاب انشائی و ایقاعی، حقیقت است چه مجاز، فرقی ندارد یعنی: شامل حاضرین، غائبین و معدومین می‌شود.

ثمره خطابات مشافهیّه و مناقشه در آن

«ثمره اوّل»

[۱]- اصل مسئله، این بود که آیا خطابات، مانند «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا»*[۸۰۰] مختصّ مشافهین است یا اینکه شامل غائبین و معدومین هم می‌شود، اکنون دو ثمره برآن مترتّب نموده‌اند که: اگر خطابات، شامل معدومین هم بشود، ظهور آن‌ها به حسب عموم و اطلاق، همان‌طور که برای مشافهین، حجّت است در حق معدومین هم حجیّت دارد امّا اگر خطابات، مخصوص حاضرین و مشافهین باشد ما نمی‌توانیم به ظهور آن‌ها تمسّک نمائیم ۸۰۱].

تـذکّر: در کتـاب رسائـل و جلـد دوّم کفـایه آمـده است که: آیـا حجّیّت ظواهر کلام، عمومیّت و اطلاق دارد یا اینکه مختصّ گروه خاصّی هست؟

محقّق قمی قـدّس سـرّه نظرش این بوده که حجّیّت ظواهر، مختصّ به «من قصـد افهامه» هست و برای دیگران حجّیّت نـدارد لذا طبق آن مبنـا این ثمره، مترتّب می‌شود و معنـایش این است که: مقصودین به افهـام، همـان مشـافهین می‌باشـند و اگر مقصودین به افهـام، همان مشافهین بودند پس دیگران نمی‌توانند به خطابات قرآنی تمسّک نمایند خواه آن

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۶۱

و فیـه: أنّه مبنیّ ۸۰۲] علی اختصـاص حجّیّـهٔ الظّواهر بـالمقصودین بالافهـام، و قـد حقّق ۸۰۳] عـدم الاختصـاص بهم. و لـو سلّم، فاختصـاص المشـافهین بکونهم مقصودین بـذلک ممنوع، بل الظّاهر أنّ النّاس کلّهم الی یوم القیامـهٔ یکونون کـذلک و ان لم یعمّهم الخطاب کما یومی الیه غیر واحد من الاخبار [۱].

خطابات در مورد احکام باشد یا در سائر مطالب.

[۱]- اشکال: دو ایراد بر ثمره اوّل، وارد است:

«اوّلا» مبنای محقّق قمی در حجّیّت ظواهر، مردود است زیرا ظواهر برای همه حجّیّت دارد چه مقصود به افهام باشـند چه نباشـند مثلا نامه‌ای را که زید برای عمرو نوشته اگر اتّفاقا در اختیار بکر قرار گرفت او هم می‌تواند به ظاهر آن تمسّک نماید.

«ثانیا» در بیان ثمره، خلطی واقع شده که: اگر خطاب، مختصّ مشافهین باشد آیا معنایش این است که مقصود به افهام هم همان افراد بوده‌اند و اصلا دیگران، مقصود به افهام نیستند؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۶۲

الثّانیـهٔ: صـحّهٔ التّمسّـک باطلاقـات الخطابات القرآنیّـهٔ بناء علی التّعمیم، لثبوت الاحکام لمن وجـد و بلغ من المعـدومین و ان لم یکن متّحدا مع المشافهین فی الصّـنف، و عدم صحّته علی عدمه، لعدم کونها حینئذ متکفّلهٔ لاحکام غیر المشافهین، فلا بدّ من اثبات اتحاده معهم فی الصّـنف حتّی یحکم بالاـشتراک مع المشـافهین فی الاحکـام حیث لاـ دلیل علیه حینئـذ الا الاجماع، و لا اجماع علیه الا فیما اتّحد الصّنف، کما لا یخفی [۱].

این مسئله بـا دینی که بایـد تـا روز قیامت باقی بمانـد و سـندش هم قرآن است، سازگار نیست پس معلوم می‌شود تمام مردم از نظر مقصودیّت به افهام، یکسان هسـتند گرچه خطاب، مخصوص حاضرین باشد و اگر بگوئید چگونه بین آن‌ها تفکیک می‌کنید، پاسخ ما این است که: گاهی انسان در یک مجلس خصوصی صحبت می‌کند و مخاطبش یک نفر است امّا هدفش این است که تمام اهل جلسه، آن مطـالب را بفهمنـد و درک کننـد پس اگر مخاطب، خصوص مشافهین باشـد، لازمه‌اش این نیست که مقصود به افهام هم خصوص مشافهین باشد پس فعلا ثمره اوّل، باطل و مردود است.

ثمره دوّم

[۱]- ثمره دیگری که در بحث خطابات شفاهیّه ذکرشده، این است: فرض کنید یک خطاب قرآنی، متضمّن بیان حکمی باشد و ما از جهتی مردّد باشیم که آیا آن حکم برای ما ثابت است یا نه به‌عنوان فرض و مثال، آیه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِذا نُودِیَ لِلصَّلاهِٔ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِٔ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ ...»[۸۰۴] متضمّن بیان حکم نماز جمعه است.

در فرض مذکور می‌خواهیم ثمره‌ای بین اینکه خطابات شفاهیّه، مختصّ حاضرین باشد یا اینکه شامل معدومین و متأخرین ۸۰۵] شود، مترتّب نمائیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۶۳

ضمنا در ابتدا این گونه به ذهن انسان خطور می‌کند: فرضا آیه مذکور که بیانگر حکم نماز جمعه است، چه فرقی می‌کند که خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* شامل تمام مؤمنین- تا روز قیامت- شود یا اینکه مخاطب آن فقط حاضرین در مجلس و موجودین در آن زمان باشد لکن ما به دلیل اشتراک ۸۰۶] با مسلمین صدر اوّل از نظر حکم، مشترک باشیم پس جای این بحث و سؤال هست که: وقتی آیه مذکور حکم نماز جمعه را بیان نموده چرا بحث می‌کنیم که آیا آیه شریفه و خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنین می‌شود و نفس آیه، دالّ بر حکم نماز جمعه، نسبت به عموم هست یا اینکه بگوئیم آیه، نماز جمعه را برای مسلمین صدر اوّل، واجب نموده امّا به دلیل اشتراک و اجماعی که قائم شده ما با آن‌ها در حکم، مشترک هستیم.

خلاصه: فرقی مطرح نیست زیرا نماز جمعه بر ما واجب است خواه آیه دلالت کند یا دلیل اشتراک و اتّحاد حکم، دالّ برآن باشد.

تذکّر: گفته‌اند ثمره مهمّی بین آن دو هست.

بیان ذلک: الف: اگر بخواهیم مستقیما به اطلاق خطاب مذکور تمسّک نمائیم، مانعی ندارد، البتّه بنا بر اینکه: خطاب مذکور تعمیم داشته باشد یعنی: مختصّ مشافهین نبوده بلکه شامل ما و تمام مؤمنینی که تدریجا وجود پیدا می‌کنند و به مرحله بلوغ می‌رسند، بشود که در فرض مذکور می‌گوئیم: آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* شامل تمام مؤمنین می‌شود و آیه، مقیّد نکرده که زمان حضور امام باشد یا نباشد به عبارت دیگر: همان‌طور که به اطلاق «اعتق رقبهٔ» تمسّک نموده و می‌گوئیم فرقی بین رقبه مؤمنه و کافره نیست در محلّ بحث هم به اطلاق خطاب مذکور تمسّک می‌نمائیم و در

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۶۴

نتیجه می‌گوئیم: نماز جمعه برای کسانی که در زمان غیبت امام هستند، واجب است ۸۰۷] و مدخلیّت حضور امام علیه السّلام- که محتمل است- به سبب تمسّک به اطلاق، منتفی می‌شود.

ب: اگر خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* تعمیم نداشته باشد و مختصّ مشافهین و مسلمین صدر اول باشد، مستقیما نمی‌توانیم به آن تمسّک نمائیم، وجوب نماز جمعه به دلالت لفظی آیه مذکور، مربوط به همان‌ها می‌باشد.

سؤال: آیا به واسطه دلیل اشتراک می‌توان گفت وجوب نماز جمعه بر ما هم ثابت است یا نه؟

جواب: خیر! زیرا دلیل اشتراک، اجماع یا ضرورت است و آن‌ها دو دلیل لبّی هستند و باید بر قدر متیقّن آن‌ها اکتفا نمود و قدر متیقّن از دلیل اشتراک در صورتی است که ما با مسلمین صدر اوّل در تمام خصوصیّاتی که در حکم احتمالا مدخلیّت دارد، متّحد باشیم درحالی‌که ما با آن‌ها متّحد نیستیم آن‌ها در زمان حضور امام و نبی زندگی می‌کردند و ما در عصر غیبت بسر می‌بریم.

اگر حکمی مربوط به مسلمین صدر اوّل- حاضرین در زمان معصوم- هست، بنا باشد در مورد ما[۸۰۸] ثابت شود، طریقش چیست؟ آیا از طریق دلیل اشتراک می‌گوئید در مورد ما هم ثابت است؟

دلیل اشتراک، محتاج به اتّحاد در صنف هست و باید خصوصیّاتی که در آن‌ها بوده در ما هم باشد.

آری اگر بخواهیم، بدانیم حکم نماز جمعه درباره مسلمین در زمان حضرت رضا[۸۰۹]

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۶۵

و لا یـذهب علیک أنّه یمکن اثبات الاتّحاد، و عـدم دخل ما کان البالغ الآن فاقـدا له ممّا کان المشافهون واجدین له باطلاق الخطاب الیهم من دون التّقییـد به. و کونهم کذلک لا یوجب صـحّهٔ الاطلاق مع ارادهٔ المقیّد معه فیما یمکن أن یتطرّق الیه الفقدان و ان صـحّ فیمـا لاـ یتطرّق الیه ذلـک. و لیس المراد بالاتّحـاد فی الصّـنف الاـ الاتحاد فیمـا اعتبر قیـدا فی الاحکام لا الاتّحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه، و التّفاوت بسببه بین الانام، بل فی شـخص واحـد بمرور الدّهور و الایّام، و الا لما ثبت بقاعدهٔ الاشتراک للغائبین- فضـلا عن المعدومین- حکم من الاحکام [۱].

«سـلام اللّه علیه» چه بوده در این صورت، دلیـل اشـتراک بین مسـلمین زمـان رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله و مسـلمانان زمـان امـام هشـتم، دلالت بر اشتراک می‌کند زیرا هر دو گروه در زمان حضور بودند و اتّحاد در صـنف داشتند امّا نسبت به ما که از نظر صنف با آن‌ها مختلف هستیم ۸۱۰]، خیر.

خلاصه: اگر خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* مختصّ مشافهین و مسـلمین صدر اوّل باشد در این صورت «ما» نمی‌توانیم با تمسّک به آن، حکم وجوب نماز جمعه را درباره خودمان ثابت کنیم امّا اگر خطاب مـذکور، شامل تمام مؤمنین شود و ما تردید نمائیم که آیا زمـان حضور مـدخلیّتی دارد یـا نه به اطلاـق آیه تمسّـک می‌کنیم و می‌گوئیم: آیه، مطلق است و صـحبتی از حضور و غیبت در آن نشده پس ثمره مهمّ محلّ بحث، این شد که:

قـائلین به اختصـاص نمی‌تواننـد از طریق دلیـل اشتراک، چنـان نتیجه‌ای بگیرنـد امّا قائلین به عـدم اختصاص از طریق تمسّک به دلیل لفظی و اطلاقش آن نتیجه را استفاده می‌کنند.

[۱]- تذکّر: مصنّف رحمه اللّه در ثمره دوّم هم مناقشه نموده‌اند.

بیان ذلک: ممکن است خطابات شفاهیّه، مختصّ مسلمین صدر اوّل باشد و درعین

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۶۶

حال، وجوب نماز جمعه ۸۱۱] را هم نسبت به خودمان به این نحو ثابت نمائیم که: خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* مختصّ مسلمین صدر اوّل است امّا مانعی ندارد که برای استکشاف حال همان مسلمین صدر اوّل ۸۱۲] به اطلاق خطاب مذکور تمسّک کنیم یعنی: تکلیفی را که متوجّه آن‌ها شده، تجزیه و تحلیل می‌کنیم که آیا در آن تکلیف، زمان حضور معصوم علیه السّـلام مدخلیّت و قیدیّت داشـته یا نه به عبارت دیگر در صـدد بررسـی این نکته هستیم که آیا تکلیفی که متوجّه آن‌ها شـده مطلق بوده یا اینکه مقیّد به زمان حضور بوده است.

آیا مانعی دارد که برای بررسی وضع آن‌ها به اطلاق خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* تمسک کرد؟

اگر اطلاق خطاب برای آن‌ها ثابت شـد[۸۱۳] در این صورت، دلیـل اشتراک، دالّ بر این است که آن حکم برای مـا هم ثابت اسـت زیرا اگر وجوب نماز جمعه ابتداء یک حکم مطلق و غیر مقیّد به زمان حضور معصوم علیه السّـلام باشد در این فرض، دلیل اشتراک نقصـانی نـدارد که حکم مـذکور را برای مـا هم ثـابت کنـد نتیجتا طبق مبنای مـذکور، تمسّک ما به اطلاق برای این جهت است که مقـدّمه دلیل اشتراک را مهیّا کنیم یعنی: ابتدا اطلاق حکم را برای مسـلمین صدر اوّل ثابت می‌کنیم سـپس به دلیل اشتراک، متشبّث شده و می‌گوئیم: آن حکم مطلق برای ما هم ثابت است.

اشکال: تمسّک به اطلاق از نظر آن‌ها صحیح و جائز نیست زیرا مسلمین صدر اوّل در زمان حضور بودند و اگر قیدی خارجا ثابت و محقّق باشد آیا لازم است متکلّم در

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۴۶۷

مقام بیان حکم هم آن را معرفی کنـد؟ خیر! متکلّم، قیدی را باید بیان کند که مکلّفین، واجد آن نباشـند یا وضع آن‌ها نسـبت به آن قید، مختلف باشد. امّا اگر تمام مکلّفین، واجد آن قید هستند، لزومی ندارد، متکلّم متذکّر آن شود[۸۱۴].

پس اگر آیه «یـا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»*- تـا روز قیـامت عمومیّت پیـدا می کرد، می گفتیـد مولا که صـحبتی از زمان حضور نکرده به اصالت الاطلاق تمسّک می‌نمائیم امّا اگر به مسـلمین صدر اوّل اختصاص داشته باشد- گرچه کلام، مطلق است- امّا احتمال دارد در واقع، مقیّـد باشـد و به این جهت، متـذکّر آن قید نشده که در آن زمان، قید مذکور، ثابت و محقّق بوده یعنی: مسـلمین صدر اوّل در زمان حضور نبی و معصوم بودنـد و چون واجد آن وصف و قید بوده‌اند، لازم نبوده در کلام بیان شود- و فرضا آیه به این نحو ذکر شود: ...

ان کنتم فی زمن حضور الامام- درحالی‌که به حسب واقع، آن قید مدخلیّت دارد

خلاصه اشـکال: نمی‌توان به دلیل مـذکور، اطلاق حکم را برای مسـلمین صـدر اوّل ثابت کرد زیرا اطلاق در موردی است که قیـد، وجود خارجی نداشته باشد امّا اگر وجود خارجی پیدا کرد، لازم نیست در کلام ذکر شود.

جـواب: قیـود بر دو گونه است: الف: اگر دائمـا محقّق و لاـزم لاینفـکّ ۸۱۵] مخاطبین باشـد، کلام شـما صـحیح است و تمسّک به اطلاق، جائز نمی‌باشد.

ب: امّا اگر قید از قیودی باشد که احتمال فقدان و تطرّق زوال در آن جریان پیدا کند و

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۴۶۸

محتمـل باشـد که زمانی از بین برود در این صورت می‌توان به اطلاق خطاب، عـدم مـدخلیّت قیـد را برای آن‌ها ثابت نمود مثلا اگر خطابی، متوجّه معمّمین شـد- نه به‌عنوان «معمّم» بلکه باتوجّه به اینکه معمّم بودن، یک امر اختیاری هست، «یمکن ان یزول و یمکن ان لا یزول»- در این فرض می‌توان به اطلاق خطاب تمسّک نمود و عدم مدخلیّت قید را در مورد آن‌ها ثابت کرد، مسأله حضور هم ممکن است از همان قیود باشد یعنی:

رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله می‌دانسته که همیشه زمان حضور نیست و بعد از رحلتش امامت در اختیار غیر لائقین، واقع می‌شود و تا برهه‌ای از زمان، امام مبسوط الید وجود ندارد یعنی:

آن قیـد چون قیـدی هست که «یمکن ان یعرض له الزوال»، متکلّم نمی‌توانـد به وجود فعلی آن اکتفا نمایـد و اگر آن قیـد مـدخلیّت داشـته باشـد باید در کلام خود ذکر کند و چون ذکر ننموده، ما به اطلاق کلام او تمسّک و عدم مدخلیّت آن قید را ثابت می‌نمائیم سپس به دلیل اشتراک، آن حکم را در مورد خودمان اثبات می کنیم.

اشـکال: پس نسـبت به قیود غیرممکن الزّوال، ثمره دوّم، ثابت است و اگر در قسـمتی، آن، ثمره، ثابت شد، کافی هست و در نتیجه، بحث را در قیود «لاـ ینفـک» مطرح می کنیم که کلاـم مولاـ اطلاـق دارد- ولی مقصود او مقیـد است- تمسّک ما هم به اطلاق، جائز نیست.

جـواب: قیود «لاـ ینفـک» اصـلا قیودی نیست که انسـان احتمـال بدهـد در حکم مـدخلیّت دارد زیرا نسبت به هر قیـدی که احتمـال مدخلیّت، مطرح نیست مثلا وجود و زندگی در قرن اوّل، یک قید غیرممکن الزّوال است امّا احتمال نمی‌دهیم که در حکم مدخلیّت داشته باشد بلکه خصوصیّاتی که احتمال مدخلیّت آن‌ها در حکم، مطرح است، همان خصوصیّات ممکن الزّوال است لذا نباید توهّم نمود که نسبت به آن قیود، ثمره، ثابت است.

إیضاح الكفایة، ج۳، ص: ۴۶۹

قوله: «... و ان صـحّ فیمـا لا یتطرّق الیه ذلک ۸۱۶] و لیس المراد بالاتّحاد[۸۱۷] فی الصّـنف الا الاتّحاد فیما اعتبر قیـدا فی الاحکام لا

الاتّحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه ...» گرچه گفتیم در قیود «لاـ ینفک» مطلب، صحیح است لکن مقصود ما از اتّحاد در صنف، چیزی نیست غیر از اتّحاد در آن قیودی که احتمال مدخلیّت آن‌ها در حکم، مطرح است مانند درک زمان حضور و عدم درک زمان حضور.

اگر بنا باشد، نسبت به هر قیدی احتمال مدخلیّت در حکم بدهیم باید از دلیل اشتراک، صرف‌نظر نمود به عبارت دیگر، اوّلین چیزی که مانع دلیل اشتراک می‌شود، این است که: احتمال می‌دهیم این حکم، مختصّ به قرن اوّل باشد و در نتیجه، نخستین چیزی که حتّی به ذهن غائبین خطور می‌کند، این است که ما در کنار منبر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله نبودیم و در این صورت، آن حکم حتّی به دلیل اشتراک، نسبت به غائبین و کسانی که در بازار، مشغول کسب و کار بودند، ثابت نیست زیرا دلیل اشتراک، لبّی و مربوط به موردی هست که تمام خصوصیّات وجود داشته باشد، غائبین و حاضرین، چگونه می‌توانند در تمام ویژگی‌ها متّحد باشند درحالی‌که عنوان آن‌ها مختلف است، یکی عنوان حضور دارد و

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۷۰

و دليل الاشتراك ۸۱۸] انّما يجدى فى عدم اختصاص التّكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصّين ۸۱۹] بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنونين به ۸۲۰] لشكّ فى شمولها لهم أيضا[۸۲۱] فلو لا الاطلاق و إثبات عدم دخل ذلك العنوان فى الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، و معه كان الحكم يعمّ غير المشافهين و لو قيل باختصاص الخطابات بهم فتأمّل جيّدا [۱].

دیگری عنوان غیبت.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه برای تکمیل و توضیح مطلب فرموده‌اند: مسئله تمسّک به اطلاق در مورد خود مسلمین صدر اوّل هم لازم است به این نحو که اگر «سلمان» مردّد می‌شد، که آیا حکم وجوب نماز جمعه تا زمانی است که پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلم در حیات هستند[۸۲۲] یا اینکه بعد از رحلت ایشان هم- که تا مدّتی امام مبسوط الید، وجود ندارد- آن حکم، ثابت است یا نه، همان سلمان که زمان پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله و سلم و زمان خلفای غیر راشدین را هم درک کرده به اطلاق خطاب «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا ...»* تمسّک می‌کند و می‌گوید وجوب نماز جمعه، مطلق است و مقیّد به حضور امام مبسوط الید نمی‌باشد پس نه تنها ما برای

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۷۱

فتلخّص أنّه لاـ يكاد تظهر الثّمرة الاـ على القول باختصاص حجّيّة الظّواهر لمن قصد إفهامه مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالافهام، و قد حقّق عدم الاختصاص به فى غير المقام، و أشير الى منع كونهم غير مقصودين به فى خطاباته تبارك و تعالى فى المقام [۱].

استکشاف وضع آن‌ها به اطلاق خطاب تمسّک می‌کنیم بلکه خود آن‌ها هم گاهی مجبور بوده‌اند به اطلاق خطاب تمسّک کنند[۸۲۳] زیرا حالات، مختلف است و امکان دارد آن قید، زائل شود.

نتیجه: طبق بیان مصنّف رحمه اللّه ثمره دوّم هم مردود و غیر صحیح است و در نتیجه اگر خطاب مذکور تعمیم داشته باشد، مستقیما به اطلاق آن تمسّک می‌کنیم و اگر مختصّ مسلمین صدر اوّل باشد، اطلاق را برای استکشاف وضع آن‌ها مورد تمسّک قرار می‌دهیم و هنگامی که اطلاق حکم در زمان رسول اللّه ثابت شد سپس می‌گوئیم مسلّما به دلیل اشتراک برای ما هم ثابت هست پس ثمره دوّم هم اثر عملی نداشت گرچه واجد ثمره علمیّه بود.

قوله: «فتأمّل جیّدا»[۸۲۴].

[۱]- تذکّر: ثمره اوّلی را که قبلا بیان کردیم بر دو پایه، استوار بود یکی اینکه حجّیّت ظواهر به مقصودین به افهام اختصاص دارد و دیگر اینکه غیر مشافهین هم غیر مقصودین به افهام هستند[۸۲۵] و ما- مصنّف- هر دو مطلب را ابطال نمودیم.[۸۲۶]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج‌۳ ؛ ص۴۷۱

باره مطلب اوّل در جلد دوّم کفایه- در بحث حجّیّت ظواهر- مفصّلا بحث کرده

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۳، ص: ۴۷۲

فصل: هل تعقّب العام بضمیر یرجع الی بعض أفراده یوجب تخصیصه به أولا؟ فیه خلاف بین الاعلام، و لیکن محلّ الخلاف ما اذا وقعا فی کلامین أو فی کلام واحد مع استقلال العامّ بما حکم علیه فی الکلام، کما فی قوله تبارک و تعالی: «وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ» الی قوله: «وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، و أمّا ما اذا کان مثل: «و المطلّقات أزوجهنّ أحقّ بردهنّ» فلا شبههٔ فی تخصیصه به [۱].

و گفته‌ایم ظواهر برای همه حجّیّت دارد چه مقصود به افهام باشند چه نباشند و مطلب دوّم را بعد از بیان ثمره اوّل ابطال نموده و گفتیم: اگر خطابات- از نظر خطاب- مختصّ مشافهین باشد لکن از جهت مقصودیّت به افهام تعمیم دارد و ما هم مقصود به افهام هستیم گرچه مخاطب به آن خطابات نباشیم.

تعقّب عام به ضمیر

[۱]- سؤال: اگر عامّی باشد و ضمیری داشته باشیم که به «بعضی» از افراد آن رجوع نماید[۸۲۷] در این صورت آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، سبب می‌شود، عام تخصیص بخورد یا اینکه عام بر عموم خود، باقی هست؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است یک فرضش از محلّ نزاع، خارج است و مسلّما تخصیص تحقّق پیدا می‌کند و فرض دیگرش محلّ خلاف واقع شده که آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، موجب تخصیص عام هست یا نه که اینک به بیان آن دو می‌پردازیم.

الف: اگر عامی ذکر شود لکن قبل از آنکه حکمی برای آن عام بیان شود، ضمیری در کلام ذکر نمایند که آن ضمیر به عام رجوع می‌کند و حکمی هم که در کلام هست، ظاهرش این است که به آن ضمیر اختصاص دارد در این فرض مسلّما عام نمی‌تواند

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۳، ص: ۴۷۳

عموم داشته باشد- تخصیص تحقّق دارد.

مثال: «و المطلّقات ازواجهنّ احقّ بردهنّ»، زنهائی که طلاق داده شده‌اند، شوهرانشان حقّ اولویّت دارند و می‌توانند آنها را برگردانند- به همان زوجیّت قبلی رجوع نمایند.

«المطلّقات»، جمع محلّی به لام و ظاهرش عموم است یعنی: «کلّ مطلّقه»، خواه طلاقش رجعی باشد یا غیر از آن، قبل از اینکه حکمی نسبت به مطلّقات بیان شود، فرموده‌اند: «و ازواجهنّ احقّ بردهنّ» یعنی: شوهران آن مطلّقات، احقّ به ردّ آنها هستند، خارجا هم می‌دانیم که فقط در مورد طلاق رجعی، شوهر در امر رجوع، اولویّت و احقّیّت دارد- در امّا مثلا- در طلاق بائن ۸۲۸]، شوهر، هیچ‌گونه حقّ اولویّتی ندارد- پس ضمیر «هنّ» مختصّ مطلّقات رجعیّه است درحالی‌که کلمه «المطلّقات» عمومیّت دارد.

فرض مذکور، خارج از محلّ بحث است زیرا اصلا حکمی بر مطلّقات، مترتّب ننمودیم بلکه حکم بر ازواج، مترتّب شده آنهم ازواج مضاف به ضمیر که مسلّما ضمیر مذکور به تمام مطلّقات عود نمی‌کند بلکه مرجعش خصوص مطلّقات رجعیّه است لذا می‌گوئیم: مسلّما مقصود از آن عام، «مطلّقات رجعیّه» است و عام مذکور به رجعیّات اختصاص دارد و فرض مذکور، خارج از محلّ

نزاع هست و کسی نمی‌تواند، احتمال بدهد تخصیص تحقّق ندارد و مطلّقات بر عمومش باقی هست.

ب: فرضی که محلّ بحث واقع شده، این است: عام و ضمیر در دو کلام واقع شود[۸۲۹] مثل اینکه ابتدا بگویند: «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل بگویند «و یجوز الاقتداء بهم» یعنی: اقتدا به «کلّ عالم» جائز است لکن خارجا می‌دانیم اقتدا به عالم عادل، جائز

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷۴

است- نه هر عالمی- پس با دو حکم، مواجه هستیم و ضمیر «هم» به «کلّ عالم» عود می‌کند درحالی‌که قرینه قطعیّه داریم، مقصود، عالم عادل است لذا این بحث، مطرح شده: اکنون که می‌دانیم ضمیر به خصوص عالم عادل برمی‌گردد، این امر، سبب می‌شود که دائره عامّ مذکور، مضیّق شود و معنایش چنین باشد: «اکرم کلّ عالم عادل» و در نتیجه، عالم غیر عادل نه تنها جواز اقتدا ندارد بلکه واجب الاکرام هم نیست زیرا ضمیر به بعضی از افراد عام عود می‌کند.

رجوع ضمیر مذکور، بنا بر قول بعضی، مقتضی تخصیص هست لکن بعض دیگر می‌گویند رجوع ضمیر، موجب تخصیص نیست و عامّ مذکور بر عموم خود، باقی هست و ضمیر در «یجوز الاقتداء بهم» به خصوص عادل عود می‌نماید.

تذکّر: ممکن است عام و ضمیر در کلام واحد به این ترتیب ذکر شوند: «اکرم کلّ عالم و یجوز الاقتداء بهم» یعنی: درعین‌حال که کلام، واحد است لکن دو حکم و دو عنوان داریم یکی وجوب اکرام و دیگری جواز اقتدا، قبل از اینکه ضمیر ذکر شود حکمی بر عام، مترتّب شده که استقلال دارد به عبارت دیگر: عام از نظر حکم، مستقلّ است. نتیجتا محل بحث، این شد که: عام، قبل از اینکه ضمیری به آن عود نماید، خودش حکم مستقلّی داشته باشد سپس در نفس آن کلام یا کلام دیگر، ضمیری باشد و به بعضی از افراد عام رجوع نماید و آن‌هم خودش بیانگر حکم دیگری باشد.

یادآوری: مثالی را که مصنّف رحمه اللّه ذکر کرده‌اند این است: «وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ ... وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِی ذلِکَ ...»[۸۳۰] یک حکم مستقل، این است که مطلّقات باید سه طهر- یا سه حیض- تربّص نمایند. سپس خداوند متعال در ذیل آیه شریفه فرموده: «وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، شوهران آن‌ها احقّیّت به ارجاع- و برگرداندن-

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷۵

و التّحقیق: أن یقال انّه حیث دار الامر بین التّصرّف فی العامّ بارادة خصوص ما أرید من الضّمیر الرّاجع الیه او التّصرّف فی ناحیة الضّمیر إمّا بارجاعه الی بعض ما هو المراد من مرجعه، أو الی تمامه مع التّوسّع فی الاسناد باسناد الحکم المسند الی البعض حقیقة الی الکلّ توسّعا و تجوّزا کانت أصالة الظّهور فی طرف العامّ سالمة عنها فی جانب الضّمیر، و ذلک لانّ المتیقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظّهور فی تعیین المراد، لا فی تعیین کیفیّة الاستعمال، و أنّه علی نحو الحقیقة أو المجاز فی الکلمة، أو الاسناد، مع القطع بما یراد، کما هو الحال فی ناحیة الضّمیر.

و بالجملة: أصالة الظّهور انّما تکون حجّة فیما اذا شکّ فیما أرید، لا فیما اذا شکّ فی أنّه کیف أرید [۱].

آن مطلّقات به زوجیّت اولیّه دارند. ضمیر در «بُعُولَتُهُنَّ» به تمام مطلّقات برنمی‌گردد بلکه مقصود از آن، خصوص مطلّقات رجعیّه است، آن‌گاه این بحث، مطرح شده که: آیا رجوع ضمیر به بعضی از مطلّقات، موجب می‌شود آن حکم اوّلی هم تخصیص بخورد و حکم- «یَتَرَبَّصْنَ»- مختصّ مطلّقات رجعیّه باشد و نتیجتا آیه مذکور فقط بیانگر حکم مطلّقات رجعیّه باشد[۸۳۱] و کأنّ از ابتدا چنین بیان شده: «المطلّقات الرّجعیّة یتربّصن بانفسهنّ ثلاثة قروء».

[۱]- سؤال: کدامیک از آن دو قول، صحیح است به عبارت دیگر: آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام- به نحوی که بیان کردیم- موجب تخصیص عام هست یا نه؟

مقدّمه: بـا یـک اصـالت الظّهور در عام و یک اصالت الظّهور در ضـمیر، مواجه هستیم، معنای اصالت الظّهور در عام، این است که: بایـد ظهور عـام در عموم، اسـتغراق و استیعـاب تمـام افراد- و جمیع مطلّقـات- محفوظ باشـد و از طرفی در مورد ضـمیر هم اصالت الظّهور داریم و اگر بنا باشد، بگوئیم ضمیر- هنّ- به تمام مرجعش برنمی گردد، مستلزم تجوّز

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۷۶

است به عبـارت دیگر، ضـمیر «هنّ»- در کلمه بعولتهنّ- درعین‌حال که به حسب قواعـد ادبی بایـد به تمام مطلّقات ۸۳۲] عود نماید اگر بگوئید: «لا یرجع الی تمام افراد العام بل یرجع الی بعض افراده»، مستلزم تجوّز در ضمیر است و مجازا استعمال شده.

اگر مقصود از «المطلّقات»، مطلّقات رجعیّه باشد، ضمیر در ظاهر و معنای حقیقی خود استعمال شده امّا اگر بگوئیم عام- المطلّقات- بر عمومش باقی هست و ضمیر به بعضی از افراد مطلّقه عود می کند، این مسئله، مستلزم تجوّز و خلاف ظاهر است.

لازم به تذکّر است که تجوّز در ضمیر هم به دو صورت تصوّر می‌شود:

الف: به نحو مجاز در کلمه: یعنی ضمیر «هنّ» که یک کلمه است به صورت مجاز استعمال شده زیرا حقیقت ضمیر، این است که به تمام افراد مرجعش عود کند و چنانچه به بعضی از افراد عود نماید، برخلاف ظاهر و حقیقت است.

ب: مجـاز در اسـناد: به این نحـو که: کلمه «هنّ» بر عمومش بـاقی باشـد و معنـای «بعولتهنّ» بعوله «جمیع المطلّقـات» هست لکن اگر بگوئید در تمام مطلّقات، مسأله اولویّت و احقّیّت، مطرح نیست، می گوئیم در اسـناد احقّیّت به بعوله تمام مطلّقات، قائل به مجاز شده و حقیقتـا احقّیّت برای مطلق بعوله، ثـابت نیست لکن حکمی را که برای بعضـی از شوهران، ثابت است به صورت مجاز در اسـناد به جمیع بعوله نسبت می‌دهیم یعنی:

اسناد احقّیّت به «مطلق البعولهٔ»، غیر حقیقی است و با عنایت و توسّع، چنان اسنادی تحقّق پیدا کرده و الا واقع امر، این است که باید احقّیّت به بعضی از بعوله نسبت داده شود که آن، بعوله زن‌های مطلّقه به طلاق رجعی است.

خلاصه: با دو اصالت الظّهور مواجه هستیم یک اصالت الظّهور در مورد عام و یک

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۷۷

اصـالت الظّهور در ضـمیر که بایـد جنبه حقیقت در آن رعایت شود[۸۳۳] درحـالی که نمی‌تـوان بین آن دو، جمع نمود بلکه بایـد از احدهما رفع ید نمود.

سؤال: از کدامیک از آن‌ها باید رفع ید کرد؟

جواب: باید از اصالت الظّهور در ضمیر رفع ید نمائیم.

سؤال: علّت و مرجّحش چیست که از آن صرف‌نظر کنیم؟

جواب: دلیل بر حجّیّت و اعتبار اصالت الظّهور، بنای عقلا هست و عقلا در مواردی که «مراد متکلّم» مشکوک باشد و ندانند مقصود او چه بوده برای کشف «مراد» او به اصل مذکور تمسّک می‌نمایند.

مثال: متکلّمی گفته: «رأیت اسـدا»، قرینه‌ای هم همراه آن ذکر نکرده و ما تردیـد داریم آیا مراد او از «اسـد»، حیوان مفترس هست یا رجـل شـجاع، در این فرض چون مقصود او برای مـا مردّد و مجهول است، اصـالت الظّهور مـا را راهنمـائی می کنـد که ظـاهر، همان معنای حقیقی است پس اسد را بر همان معنا حمل می‌نمائیم یعنی: مراد متکلّم، این است که حیوان مفترس را رؤیت نموده.

نتیجه: محلّ جریان اصالت الظّهور در موردی است که «مراد» متکلّم مشکوک باشد.

اگر در موردی مراد متکلّم، معیّن و غیر مردّد است امّا تردید ما در کیفیّت و نحوه اراده او هست، نمی‌توان به اصالت الظّهور تمسّک نمود.

مثال: فرضا نه معنای حقیقی اسـد را می‌دانیم نه معنای مجازی آن را و درعین‌حال متکلّمی گفته: «رأیت اسـدا» لکن می‌دانیم مراد او

از اسد، رجل شجاع است امّا چون معنای حقیقی و مجازی را نمی‌دانیم، مردّد هستیم که آیا اراده رجل شجاع از کلمه اسد به

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷۸

نحو استعمال حقیقی بوده یا مجازی.

سؤال: آیا عقلا در فرض مذکور به اصالت الظّهور تمسّک می‌کنند؟

جواب: خیر! اصالت الظّهور برای کشف «مراد» است نه کشف «کیفیّت اراده»، وقتی مراد متکلّم، معلوم است، اصالت الظّهور، نحوه اراده را بیان نمی‌کند

تذکّر: با بیان آن مقدّمه مفصّل برای شما واضح شد که در محل بحث، اصالت الظّهور در عام، بر اصالت الظّهور در ضمیر تقدّم دارد یعنی: اصلا نسبت به ضمیر، اصالت الظّهور جریان ندارد زیرا: نسبت به عام در اصل مراد متکلّم، مردّد هستیم، نمی‌دانیم مولا که فرموده: «اکرم کلّ عالم و یجوز الاقتداء بهم»، مرادش از عامّ مذکور چیست آیا عالم عادل، مقصود او بوده یا مطلق عالم ۸۳۴]. در فرض مذکور چون مراد متکلّم برای ما مشکوک است به اصالت الظّهور تمسّک و کشف می‌نمائیم، مراد او اکرام «کلّ عالم» هست امّا در «یجوز الاقتداء بهم» مسئله از جهت ضمیر برای ما مشخّص است، می‌دانیم عالمی جواز اقتدا دارد که عادل باشد فقط تردید ما در این است که آیا آن ضمیر به بعضی از افراد عود می‌نماید تا مجاز باشد یا اینکه مقصود از «اکرم کلّ عالم»، عالم عادل است و نتیجتا ضمیر به جمیع عالم عادل عود می‌کند پس شما در کیفیّت استعمال و چگونگی اراده- در مورد ضمیر- مردّد هستید و عقلا- در این قبیل موارد به اصالت الظّهور تمسّک نمی‌کنند پس فقط اصالت الظّهور در جانب عام به قوّت خود، محفوظ است ۸۳۵].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۷۹

فافهم ۸۳۶] [۱].

لکنّه اذا عقد للکلام ظهور فی العموم بأن لا یعدّ ما اشتمل علی الضّمیر مما یکتنف به عرفا، و الا فیحکم علیه بالاجمال، و یرجع الی ما یقتضیه الاصول. الا أن یقال باعتبار أصالة الحقیقة تعبّدا حتّی ۸۳۷] فیما اذا احتفّ بالکلام ما لا یکون ظاهرا معه فی معناه الحقیقیّ، کما عن بعض الفحول ۸۳۸] [۲].

---

[۱]- اشاره به این مطلب دارد که: لازم نیست در قسم دوّم احراز نمائیم عقلا به اصالت الظّهور تمسّک نمی‌کنند بلکه اگر مردّد هم باشیم که آیا بنای عقلا در قسم دوّم، ثابت است یا نه حکم یقین به عدم برآن، مترتّب می‌شود.

[۲]- جریان اصالت الظّهور در عام، فرع بر این است که: کلام ظهور عرفی و عقلائی در عموم داشته باشد.

سؤال: آیا مگر کلام، فاقد ظهور است؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸۰

جواب: شبهه‌ای وجود دارد که: اگر در کلام گوینده، کلمه‌ای ۸۳۹] ذکر شود که نمی‌دانیم از نظر قرینیّت آیا متکلّم به آن اعتماد کرده یا نه اصلا کلام ظهوری پیدا نمی‌کند «و یسیر مجملا».

در محلّ بحث هم ممکن است کسی چنین مطلبی بگوید که: مولا ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» لکن در جمله دیگر که گفته «یجوز الاقتداء بهم»، نفس ضمیر «هم» ممکن است صلاحیّت قرینیّت داشته باشد زیرا ضمیر به «کلّ عالم» عود نمی‌کند بلکه مرجع آن، عالم عادل است و امکان دارد این امر، قرینیّت داشته باشد که مقصود از «اکرم کلّ عالم» هم عالم عادل باشد و نتیجتا عالم فاسق اصلا وجوب اکرام نداشته باشد.

تذکّر: بحث مذکور، عرفی و عقلائی هست و باید از آن‌ها سؤال کرد که: اگر دو حکم به نحو مذکور به دنبال یکدیگر ذکر شود و

ضمیری هم در حکم و جمله دوّم ذکر شود و به بعضی از افراد عام- در حکم اوّل- رجوع نماید آیا ظهور را از عام سلب می‌نماید یا نه؟

اگر آن‌ها گفتند با وجود چنین شرائطی، ظهوری برای عام محفوظ نمی‌ماند در فرض مذکور، همان‌طور که در مورد ضمیر، اصالت الظّهور، جاری نیست، اصالت الظّهور در عام هم نمی‌تواند جاری شود و برای اکرام عالم فاسق باید از ادلّه دیگر و اصول عملیّه کمک گرفت امّا چنانچه عقلا گفتند، مورد مذکور با سائر موارد فرق دارد و رجوع ضمیر، سبب نمی‌شود که ظهور عام، سلب شود در این صورت، اصالت الظّهور به قوّت خود باقی هست.

لکن بعضی گفته‌اند اصلی به نام اصالت الحقیقت داریم که تابع ظهور هم نیست ۸۴۰]، نزد عقلا هم معتبر می‌باشد و بالاتر از اصول تعبّدیه عقلائیّه هست که هیچ ارتباطی به ظهور و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸۱

فصل: قد اختلفوا[۸۴۱] فی جواز التّخصیص بالمفهوم المخالف ۸۴۲] مع الاتّفاق علی الجواز بالمفهوم الموافق ۸۴۳] علی قولین، و قد استدلّ لکلّ منهما بما لا یخلو عن قصور [۱].

عدم ظهور ندارد، چنانچه کسی آن اصل را بپذیرد و نکته دیگری هم به آن بیفزاید[۸۴۴] یعنی: تخصیص عام را هم مستلزم مجازیّت بداند[۸۴۵] در این فرض، اصالت الحقیقت مانع تخصیص می‌شود و عام را بر عمومش محفوظ می‌دارد لکن محقّقین، اصالت الحقیقت را به نحو مذکور نپذیرفته‌اند[۸۴۶].

تخصیص عام به مفهوم مخالف

[۱]- سؤال: همان‌طور که دلیل و خاصّ منطوقی می‌تواند مخصّص عام واقع شود، آیا «مفهوم ۸۴۷]» هم می‌تواند مخصّص عام قرار گیرد یا نه؟

جواب: مفهوم بر دو قسم- موافق و مخالف- است لذا در مورد هر قسم، جداگانه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸۲

بحث می‌کنیم.

الف: ملاک و مناط مفهوم «موافق»- تقریبا- اولویّت است یعنی: حکمی که در منطوق، ثابت شده به طریق اولی در مفهوم هم ثابت می‌شود مانند قول خداوند متعال «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ»، نسبت به والدین حتّی کلمه «اف» هم نباید گفت که به مفهوم موافقت، دالّ بر مراتب بالاتر است یعنی: ضرب و شتم آن‌ها به طریق اولی حرام است.

نسبت به مفهوم موافق که اساسش بر اولویّت، استوار است همه اتّفاق دارند که می‌تواند مخصّص عام واقع شود و نکته‌اش این است که مفهوم موافق، همان منطوق به ضمیمه اولویت است یعنی از منطوق هم بالاتر است، منطوق آن بر مرتبه خفیّه ولی مفهومش بر مرتبه روشن و واضح دلالت می‌نماید.

اگر نفس منطوق بتواند مخصّص واقع شود، کأنّ منطوق به ضمیمه اولویّت به طریق اولی می‌تواند مخصّص واقع شود- در مفهوم موافق، مخالفی دیده نشده.

ب: اشکال در مفهوم مخالف است، مفهوم مخالف، آن است که در سلب و ایجاب با منطوق مغایرت دارد مثلا مفهوم «إن جاءک زید فاکرمه» این است که: ان لم یجئک فلا یجب اکرامه- فلا تکرمه.

سؤال: آیا مفهوم مخالف، صلاحیّت مخصصیت دارد یا نه؟

قبلاـ به ذکر یک مثال می‌پردازیم: در یک آیه چنین آمـده: «وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ...»[۸۴۸] در آیه دیگر، چنین آمده: «إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا»، مفهومش این است که اگر عادلی خبری برای شما بیان کرد آن را بپذیرید و تبیّن ننمائید.

آیا مفهوم آیه نبأ می‌تواند مخصّص «وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» باشد به این معنا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸۳

و تحقیق المقـام: أنّه اذا ورد العـامّ و مـا له المفهوم فی کلاـم أو کلاـمین، و لکن علی نحو یصـلح أن یکون کـلّ منهمـا قرینـهٔ متّصـلهٔ للتّصـرف فی الآـخر، و دار الامر بین تخصـیص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدّلالـهٔ علی کلّ منهما ان کانت بالاطلاق بمعونـهٔ مقـدّمات الحکمـهٔ أو بـالوضع، فلا یکون هناک عموم، و لا مفهوم، لعـدم تمامیّهٔ مقـدّمات الحکمـهٔ فی واحـد منهما لاجل المزاحمـهٔ، کما فی مزاحمهٔ ظهور أحدهما وضعا لظهور الآخر کذلک، فلا بدّ من العمل بالاصول العملیّهٔ فیما دار فیه بین العموم و المفهوم اذا لم یکن مع ذلک أحدهما أظهر، و الا کان مانعا عن انعقاد الظّهور، أو استقراره فی الآخر [۱].

که از غیر علم نباید پیروی کرد مگر اینکه شـخص عادلی خبری را نقل کند که در این صورت گرچه قول او مفید علم هم نیست امّا درعین‌حال قولش حجّت است و تبیّن لازم ندارد.

خلاصه، اینکه آیا مفهوم آیه نبأ می‌توانـد مخصّـِص آیه «لا تَقْفُ ...»- آیات ناهیه از پیروی غیر علم- بشود یا نه به عبارت دیگر: آیا مفهوم مخالف می‌تواند، مخصّص عام، واقع شود یا اینکه چون عام، منطوق است، مفهوم نمی‌تواند مخصّص آن واقع شود.

جواب: «و قد استدلّ لکلّ منهما بما لا یخلوا عن قصور»[۸۴۹]. مسئله، محلّ خلاف واقع شده و ادلّه طرفین، قاصر و ناتمام است.

[۱]- تحقیق در مطلب: مسئله، دارای دو صورت است:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸۴

الف: گاهی عام و آن قضـیّه‌ای که دارای مفهوم هست در یک کلام واقع می‌شونـد و گاهی ممکن است در دو کلام واقع شونـد به نحوی که بین آن‌ها ارتباط هست ۸۵۰] که اگر بنا باشد، احدهما قرینه دیگری باشد، عنوان قرینه متّصله دارد[۸۵۱].

سؤال: در فرض مذکور که امر، دائر بین این است که مفهوم را اخذ نمائیم و مخصّـِص عام قرار دهیم یا عام را بر مفهوم مقدّم داریم و مفهوم را نادیده بگیریم، تکلیف چیست؟

جواب: ابتدا باید ملاحظه نمود، دلالت عام بر عموم، چگونه است. امکان دارد دلالتش بر عموم «بالوضع»[۸۵۲] باشد و ممکن است، دلالتش بر عموم از طریق مقدّمات حکمت باشد.

مثال: اگر مولا بفرمایـد «اکرم کلّ عالم» می‌گوئیم کلمه «کل» برای دلالت بر عموم و اسـتغراق، وضع شـده. چنانچه او بگویـد «اکرم العـالم» می‌گـوئیم مفرد محلّی به لاـم برای دلاـلت بر عمـوم، وضـع نشـده امّـا از طریق اطلاـق و مقـدّمات حکمت، عموم را اسـتفاده می‌کنیـم و معنـای جملـه مـذکور، این است که: بایـد طـبیعت عـالم، مـورد اکرام واقع شـود خـواه عـادل باشـد یـا نباشـد و همچنین خصوصیّات دیگر، تأثیری در وجوب اکرام ندارد.

البتّه در باب مفهوم هم باید ملاحظه نمود ثبوت آن از طریق وضع هست یا مقدّمات حکمت.

قبلا- در بحث مفهوم شـرط- به نحو مشروح بیان کردیم: که بعضـی از قائلین به ثبوت مفهوم شرط می‌گفتند: واضع، ادوات شرط- ماننـد ان و اذا- را برای دلاـلت بر علّیّت منحصـره وضـع نمـوده امّـا بعضـی دیگر از طریـق مقـدّمات حکمت، قائـل به ثبـوت مفهـوم شدند[۸۵۳].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸۵

نتیجه: اگر عام از طریق مقـدّمات حکمت، دالّ بر عموم باشـد و همچنین قضـیّه مفهومیّه هم از طریق مقدّمات حکمت، دالّ بر مفهوم

باشـد در این فرض، هیچ‌کـدام بر دیگری تقدّم و ترجیحی ندارد و نتیجتا نمی‌توان نسبت به آن دو، مقدّمات حکمت را جاری نمود پس بین مفهوم و عام، تعارض و اجمال واقعی تحقّق دارد، نه عامّ ثابتی داریم ۸۵۴] و نه مفهومی و باید از هر دو صرف‌نظر و به ادلّه دیگر و اصول عملیّه رجوع نمود.

چنانچه هر دو دلالت «بالوضع» هم باشـد با یکدیگر تزاحم دارند- لمزاحمهٔ ظهور کلّ منهما مع الآخر- و هیچ‌یک بر دیگری تقدّم و ترجیحی ندارد[۸۵۵] و عنوان اجمال واقعی، محقّق است ۸۵۶] مگر اینکه احدهما از نظر ظهور عرفی «اظهر» باشد که در این صورت تقدّم پیدا می‌کند.

تذکّر: اگر احدهما «اظهر» باشد از «اصل» ظهور یا «استقرار» ظهور دیگری ممانعت می‌کند یعنی: اگر اظهر در صدر کلام باشد، مانع می‌شود آنچه در ذیل کلام واقع شـده ظهوری برایش منعقـد شود و چنانچه اظهر در ذیل کلام باشـد برای صدر کلام، ظهور، منعقد می‌شود امّا زمانش مختصر است فرضا تا به آخر کلام برسیم و به آن توجّه نمائیم، اظهر، دوام و استقرار آن ظهور را از بین می‌برد.

یـادآوری: مصـنف رحمـه اللّه در این قسـمت، یـک فرض را بیـان نکرده‌انـد لکن حکمش واضـح است یعنی: اگر دلالـت احـدهما «بالوضع» و دیگری از طریق مقدّمات حکمت

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸۶

و منه قـد انقـدح الحال فیما اذا لم یکن بین ما دلّ علی العموم و ما له المفهوم ذاک الارتباط و الاتّصال، و أنّه لا بدّ أن یعامل مع کلّ منهما معاملهٔ المجمل لو لم یکن فی البین أظهر، و الا فهو المعوّل ۸۵۷]، و القرینهٔ علی التّصرّف فی الآخر بما لا یخالفه بحسب العمل [۱].

بود، در این صورت، دلالت وضعی، مقدّم است زیرا قید و شرطی ندارد- بخلاف دیگری که از طریق مقدّمات حکمت، ثابت شده.

[۱]- ب: گاهی عام و قضیّه‌ای که مفهوم دارد در دو کلامی واقع شده‌انـد که هیچ‌گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند به عبارت دیگر: عام در یک کلام مستقل و قضیّه مفهومیّه در کلام دیگر واقع شده به نحوی که هرکدام بخواهند قرینه بر تصرّف در دیگری، عنوان قرینه منفصله دارد- نه متّصله.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: حکمش ماننـد فرض قبـل است الاـ اینکه در فرض قبـل، اجمال واقعی تحقّق پیـدا می‌کرد و حقیقتا مردّد بودیم که ظهور در کـدام طرف تحقّق دارد امّا بر این فرض، حکم اجمال، مترتّب می‌شود نه اجمال حقیقی ۸۵۸] چون بالاخره مولا مطلبی را فرضا چند روز قبل بیان کرده و یک قضیّه مفهوم‌دار هم امروز بیان نموده و جمع بین آن دو، ممکن نیست لذا همان مسأله قبل، مطرح می‌شود که: اگر دلالت هر دو «بالوضع» باشد، هیچ‌کدام بر دیگری ترجیحی ندارد مگر اینکه احدهما «اظهر» باشد[۸۵۹] و همچنین اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۸۷

فصل: الاستثناء المتعقّب ۸۶۰] للجمل المتعـدّدهٔ هل الظّاهر هو رجوعه الی الکلّ أو خصوص الاخیرهٔ، أو لا ظهور له فی واحـد منهما، بل لا بدّ فی التّعیین من قرینهٔ؟

أقوال [۱].

دلالت هر دو «بالاطلاق» باشـد، هیـچ‌یک بر دیگری تقـدّم نـدارد پس تمام احکام فرض «الف» در فرض «ب» هم جاری می‌باشـد الّا اینکه اجمـال صورت اوّل، حقیقی بود امّا برفرض دوّم حکم اجمال، مترتّب می‌شـد و به تعبیر مصـنف رحمه اللّه با آن معامله مجمل می‌شـود بـدون اینکـه اجمـال، حقیقی مطرح باشـد «نگارنـده» در پایـان، تـوجّه شـما را بـه نکتـه‌ای از کتـاب عنایـهٔ الاـصول جلب

می‌نماید[۸۶۱].

استثنای عقیب جمل متعدّد

[۱]- سؤال: اگر استثنائی عقیب جمل متعدّد ذکر شد[۸۶۲]، ظاهرش چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸۸

و الظّاهر أنّه لا خلاف و لا اشكال فی رجوعه الی الاخیرة علی أی حال، ضرورة أنّ رجوعه الی غیرها بلا قرینة خارج عن طریقة أهل المحاورة [۱].

قبل از تحقیق در مطلب به ذکر اقوال ۸۶۳] در مسئله می‌پردازیم:

۱- ظاهرش این است که استثناء مذکور به تمام آن جمل برمی‌گردد.

۲- از باب ظهور- نه قدر متیقّن- به خصوص جمله اخیر مربوط می‌شود- کأنّ فقط جمله آخر ذکر شده.

۳- نه ظهوری در رجوع به جمله اخیر دارد نه ظهوری در رجوع به جمیع، بلکه آن کلام، مجمل است و باید قرینه‌ای وجود داشته باشد تا مراد مولا مشخص شود.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه قبل از تحقیق در مسئله به ذکر دو مقدّمه پرداخته‌اند:

الف: آن استثنا مسلّما از باب قدر متیقّن- نه ظهور- به جمله اخیر رجوع می‌نماید زیرا اگر بگوئیم اصلا به جمله اخیر رجوع نمی‌کند[۸۶۴]، خارج از طریقه اهل محاوره سخن گفته‌ایم. لازم به تذکّر است که: رجوع استثنا به جملات قبل از اخیر استحاله ندارد بلکه خلاف ظاهر و محتاج قرینه است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۸۹

و كذا فی صحّة رجوعه الی الكلّ و ان كان المتراءی من كلام صاحب المعالم رحمه اللّه حیث مهّد مقدمة لصحّة رجوعه الیه أنّه محلّ الاشكال و التّأمّل، و ذلك ضرورة أنّ تعدّد المستثنی منه كتعدّد المستثنی لا یوجب تفاوتا أصلا فی ناحیة الاداة بحسب المعنی، كان الموضوع له فی الحروف عامّا أو خاصّا، و كان المستعمل فیه الاداة فیما كان المستثنی منه متعدّدا هو المستعمل فیه فیما كان واحدا، كما هو الحال فی المستثنی بلا ریب و لا اشكال. و تعدّد المخرج أو المخرج عنه خارجا لا یوجب تعدّد ما استعمل فیه أداة الاخراج مفهوما [۱].

---

[۱]- ب: مسلّما رجوع استثنا به تمام جمل، «ممکن» است لکن بحث ما در «امکان» و ثبوتش نیست بلکه بحث، این است که: آیا ظهوری هم در آن امر ممکن دارد یا نه نتیجتا نزاع ما در ظهور لفظ است نه امکان و ثبوتش.

تذکّر: صاحب معالم رحمه اللّه مقدّمه مفصّلی را بیان و ثابت کرده‌اند، رجوع استثنا به تمام جمل، ممکن و صحیح است لذا از این مطلب استفاده می‌شود که ایشان در ذهنشان بوده ۸۶۵] که آن مسئله، محلّ اشکال است و بعضی توهّم می‌کنند، اصلا رجوع استثنا به تمام جمل، ممکن نیست لکن مصنّف رحمه اللّه فرمودند: امکان رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ تردید و بحث نیست ضمنا فرقی ندارد که در باب حروف ۸۶۶] «وضع» و «موضوع له» عام باشد- مختار مصنّف- یا اینکه وضع، عام ولی موضوع له خاص ۸۶۷] باشد- نظر مشهور.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۰

در محلّ بحث هم تفاوتی نیست که بگوئیم: واضع، مفهوم و کلّی «اخراج» را در نظر گرفته، حرف استثنا و کلمه «الا» را برای همان

مفهوم کلّی اخراج، وضع نموده که نتیجتا وضع، عام و موضوع له، عام باشد یا اینکه بگوئیم: واضع، مفهوم اخراج را منظور نموده امّا کلمه «الا» را برای مصادیق و افراد «اخراج» وضع کرده.

البتّه این مسئله، ممکن است، تا حدّی مورد تأمّل واقع شود که: اگر کسی بگوید کلمه «الا» که برای مصادیق اخراج، وضع شده، چنانچه بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، اخراج‌های متعدّد و مصادیق متعدّدی تحقّق پیدا می‌کند.

مثلا مولا فرموده: «اکرم العلماء و النحویین و الاصولیین الا زیدا» و در تمام آن‌ها فرضا شخصی به نام زید هست، اگر کلمه «الا» برای مصادیق اخراج، وضع شده باشد و بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، کأنّ چنین به ذهن انسان خطور می‌کند که اخراج‌های متعدّد تحقّق پیدا کرده و شبیه این است که کلمه «من» را در دو «ابتدا» استعمال نمایند به عبارت دیگر: همان‌طور که جائز نیست، کلمه «من» را بنا بر اینکه موضوع له آن، خاص باشد در چند مصداق «ابتدا» استعمال نمائیم در محلّ بحث هم اگر بخواهیم کلمه «الا» را در چند مصداق اخراج استعمال نمائیم، ممتنع و غیرممکن است.

تذکّر: پاسخ شبهه مذکور، این است که: اگر کلمه «الا» به تمام جمل رجوع نماید، اخراج، متعدّد نمی‌شود یعنی: دو یا سه مصداق برای اخراج تحقّق پیدا نمی‌کند بلکه با اخراج واحد «مخرج عنه»[۸۶۸] متعدّد می‌شود و تعدّد آن، سبب نمی‌شود «اخراج» متعدّد شود و شاهدش عکس قضیّه است یعنی: اگر مولا فرمود: «اکرم العلماء الا زیدا و عمروا و بکرا»، مستثنی را متعدّد قرار داد[۸۶۹] امّا مستثنی منه، واحد بود آیا کسی مناقشه می‌کند که

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۱

و بذلک یظهر أنّه لا ظهور لها فی الرّجوع الی الجمیع، أو خصوص الاخیرة و ان کان الرّجوع الیها متیقّنا علی کلّ تقدیر نعم غیر الاخیرة أیضا من الجمل لا یکون ظاهرا فی العموم، لاکتنافه بما لا یکون معه ظاهرا فیه، فلا بدّ فی مورد الاستثناء فیه من الرّجوع الی الاصول [۱].

اگر کلمه «الا» استعمال شد باید مستثنی هم واحد باشد؟ یا اینکه مانعی ندارد مستثنی متعدّد باشد؟

همان‌طور که تعدّد مستثنی سبب نمی‌شود، اخراج، متعدّد شود و کسی در آن مطلب مناقشه نمی‌کند در محلّ بحث هم تعدّد مستثنی منه، سبب نمی‌شود اخراج، متعدّد شود و حقیقت امر، این است که در هیچ‌کدام تعدّد اخراج، مطرح نیست بلکه به اخراج واحد از چند جمله اخراج نمودیم یا به اخراج واحد، چند چیز را اخراج نمودیم ۸۷۰].

یک مثال ۸۷۱] در امور تکوینی: اگر کسی با اخراج واحد، ده ماهی را از آب خارج نمود، این امر، سبب می‌شود، اخراج، تعدّد پیدا کند؟ خیر! «مخرج عنه» متعدّد است نه اخراج.

نتیجه: چون اخراج، واحد است و یک مصداق از آن تحقّق پیدا می‌کند، فرقی ندارد که وضع و موضوع له حروف استثنا و «الا» عام باشد یا اینکه وضعشان عام ولی موضوع له آن‌ها خاص باشد و هیچ‌گونه لطمه‌ای به آن مسئله وارد نمی‌شود نتیجتا «امکان» رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ بحث و اشکال نیست.

[۱]- با بیان دو مقدّمه مذکور مشخّص شد که رجوع استثنا به تمام جمل «ممکن»

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۲

است امّا رجوع آن به خصوص اخیر از باب قدر متیقّن می‌باشد نه «ظهور».

سؤال: حکم مسئله از نظر «ظهور» لفظی چیست؟

جواب: انصافا استثنا نه ظهوری در رجوع به مجموع دارد و نه ظهوری در رجوع به خصوص جمله اخیر[۸۷۲] و کلام از نظر «استثنا» مجمل می‌شود البتّه نه تنها از جهت استثنا اجمال پیدا می‌کند بلکه اجمالش به «مستثنی منه»، های غیر اخیر هم سرایت می‌نماید زیرا

آن مورد از مواردی است که کلام، مکتنف به «ما یصلح للقرینیّة»[۸۷۳] هست یعنی: صلاحیّت این را دارد که متکلّم برآن اعتماد کرده باشد و اصل صلاحیّت را از جهت «امکان» رجوع به جمیع ثابت کردیم و اکنون که صلاحیّت پیدا کرد، تردید ما در این است که آیا مولا خارجا برآن شیء «صالح للقرینیّة» اعتماد کرده یا نه لذا کلام، مجمل می‌شود پس در دو جنبه کلام اجمال تحقّق دارد، هم از نظر مستثنی دارای اجمال است و هیچ گونه ظهوری در رجوع به غیر اخیر- یا خصوص اخیر- ندارد و از طرفی نسبت به عمومات مستثنی منه- غیر از جمله اخیر[۸۷۴]- نمی‌توان به اصالت الظّهور تمسّک نمود زیرا جریان اصل مذکور، فرع بر این است که برای لفظ، ظهوری ثابت باشد و ما گفتیم اگر در کلام «ما یصلح للقرینیّة» باشد، کلام اجمال پیدا می‌کند و ظهورش را از دست می‌دهد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۳

اللهم الاـ أن یقال بحجّیّة أصالة الحقیقة تعبّدا، لا من باب الظّهور، فیکون المرجع علیه أصالة العموم اذا کان وضعیا، لا ما اذا کان بالاطلاق و مقدّمات الحکمة، فانّه لا یکاد تتمّ تلک المقدّمات مع صلوح الاستثناء للرّجوع الی الجمیع فتأمّل ۸۷۵] [۱].

و ظهوری در عموم برای جملات غیر اخیر باقی نمی‌ماند و نتیجتا در موارد مشکوک بین استثنا و مستثنی منه- از غیر اخیر- دلیل لفظی نداریم تا به آن مراجعه نمائیم بلکه باید به اصول عملیّه رجوع نمود.

[۱]- آنچه را اخیرا بیان کردیم در صورتی بود که اصلی غیر از اصالت الظّهور نداشته باشیم امّا اگر گفتیم اصل تعبّدی عقلائی دیگری به نام اصالت الحقیقت داریم ۸۷۶] که هیچ ربطی به عالم ظهور لفظ هم ندارد[۸۷۷] در این صورت، نفس اصالت الحقیقت، یک اصل عقلائی غیر مبتنی بر ظهور است و عمومات در «غیر از جمله اخیر» را از طریق اصل مذکور می‌توان حفظ نمود لکن جریان اصل مزبور، دارای دو شرط است:

«اوّلا»[۸۷۸] تخصیص را- گرچه به نحو استثنا باشد- مستلزم مجازیّت بدانیم ۸۷۹] و از اصالت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۴

الحقیقت برای جلوگیری از مجاز استمداد نمائیم و الا اگر تخصیص، مستلزم مجازیّت نباشد، اصل مذکور نمی‌تواند، نقشی داشته باشد.

«ثانیا» عمومات مستثنی منه- غیر از اخیر- که بنا هست درباره آنها اصالت الحقیقت جاری نمود، از طریق «وضع» واضع ثابت شده باشد مانند «اکرم کلّ عالم» یا «اکرم العلماء» بنا بر اینکه جمع محلّی به لام وضعا دالّ بر عموم باشد نه از طریق مقدّمات حکمت امّا اگر با عمومی مواجه بودیم که از طریق اطلاق و مقدّمات حکمت ثابت شده، اصالت الحقیقت نمی‌تواند نسبت به آن اثری داشته باشد زیرا اطلاق با تمامیّت مقدّمات حکمت، ثابت می‌شود و یکی از آن مقدّمات «عدم القرینه» می‌باشد درحالی‌که شما می‌دانید در محلّ بحث «ما یصلح للقرینیّة» وجود دارد و ممکن است متکلّم برآن اتّکال کرده باشد، نتیجتا اگر برآن اعتماد نموده باشد، مقدّمه دوّم مقدّمات حکمت- عدم القرینه- ثابت نیست و اگر آن مقدّمه، ثابت نشود، مقدّمات حکمت، کامل نیست و در این صورت، اطلاقی ثابت نمی‌باشد و هنگامی که اطلاق، ثابت نشد، محلّی برای اصالت الحقیقت باقی نمی‌ماند لذا شرط دوّم رجوع به اصل مذکور، این است که عموم- در غیر جمله اخیر- از طریق وضع، ثابت شده باشد نه اطلاق. «مع صلوح الاستثناء للرّجوع الی الجمیع» یعنی: درصورتی‌که استثنا صلاحیّت رجوع به جمیع داشته باشد. ضمنا راجع به آن در ابتدای همین فصل در پاورقی کتاب، مثالی ذکر نمودیم.

تذکّر: بحث مذکور در کتب اصولی قدیم، بسیار مفصّل، مطرح شده لکن مصنّف رحمه اللّه انصافا آن را به نحو خوبی تلخیص و نکات حسّاسش را بیان نمودند.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۹۵

فصل: الحقّ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر بالخصوص ۸۸۰] كما جاز [تخصيصه بالكتاب أو [و] بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينة القطعيّة من خبر الواحد بلا ارتياب، لما هو الواضح من سيرة الاصحاب على العمل بأخبار الآحاد فى قبال عمومات الكتاب الى زمن الائمّة عليهم السّلام. و احتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان [فانّه تعويل على ما يعلم خلافه بالضّرورة]. مع أنّه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك ۸۸۱] [۱].

تخصیص عامّ کتابی به خبر واحد معتبر

اشاره

[۱]- سؤال: آيا همان‌طور كه مى‌توان كتاب- و عمومات قرآنى- را به وسيله كتاب، خبر متواتر و خبر محفوف به قرينه، تخصيص زد، تخصيص آن به وسيله خبر واحد معتبر هم جائز است يا نه ۸۸۲]؟

جواب: تحقيق در مسئله: خبر واحد مى‌تواند مخصّص عمومات قرآنى، واقع شود زيرا سيره اصحاب و قائلين به حجّيت خبر واحد بر اين قائم شده كه در قبال عمومات كتاب به روايات عمل مى‌نمودند و سيره مذكور از زمان ما تا زمان معصومين عليهم السّلام

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۹۶

ادامه داشته و از تقرير ائمّه «عليهم صلوات اللّه» استفاده مى‌شود كه اگر عمل به خبر واحد در برابر عمومات قرآنى، جائز نبود، بايد اصحاب خود را از آن منع نمايند.

سؤال: آيا مى‌توان گفت تمام اخبار واحدى كه در برابر عمومات قرآنى بوده، قرينه قطعيّه هم همراهش بوده است؟

خير! اين مسئله، «واضح البطلان»[۸۸۳] مى‌باشد.

بعلاوه اگر بگوئيم خبر واحد نمى‌تواند مخصّص عمومات قرآنى واقع شود، لازمه‌اش اين است كه اصلا حجّيت خبر واحد، يك مطلب «لغو» باشد[۸۸۴]- ... لزم الغاء الخبر بالمرّة او بحكمه ۸۸۵]- زيرا در مقابل تمام اخبار آحاد- الا ما شذّ و ندر- يك عموم قرآنى هست كه با آن مخالف باشد و اخبار آحاد- الا ما شذّ و ندر- در برابر عمومات كتاب، وارد شده تا تخصيصى برآن وارد نمايد و الا- نيازى نبود درباره حجّيت خبر واحد بحث كنيم، اصولا حجّيت خبر واحد را به منظور تخصيص عمومات قرآنى لازم داريم زيرا تقريبا در برابر نود و پنج درصد از اخبار آحاد، هميشه عمومى از كتاب اللّه به صورت مخالف تحقّق دارد پس اگر ما در بحث حجّيت خبر واحد- كه سيره عقلا برآن، قائم شده و شارع مقدّس هم آن را امضا نموده- قائل به حجّيت آن شديم، لازمه‌اش اين است كه به تبع آن، قائل شويم: خبر واحد مى‌تواند مخصّص عمومات قرآنى واقع شود.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۴۹۷

و كون العامّ الكتابىّ قطعيّا صدورا و خبر الواحد ظنّيا سندا لا يمنع عن التّصرّف فى دلالته الغير القطعيّة قطعا، و الا لما جاز تخصيص المتواتر به أيضا، مع أنّه جائز جزما. و السّرّ: أنّ الدّوران فى الحقيقة بين أصالة العموم و دليل سند الخبر، مع أنّ الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينيّة على التّصرّف فيها، بخلافها، فانّها غير صالحة لرفع اليد عن دليل اعتباره [۱].

ادلّه مانعين و ردّ آن

اشاره

[۱]- مصنّف رحمه اللّه دو دلیل بر جواز تخصیص عامّ کتابی به خبر واحد معتبر بیان کردند، اینک ادلّه ۸۸۶] قائلین به عدم جواز را بیان و سپس رد می‌نمایند.

دلیل اوّل:

عمومات قرآنی از نظر صدور و سند، قطعی هستند و تردیدی نداریم که آن‌ها از خداوند متعال صادر شده امّا خبر واحد به حسب کلّی و نوع ۸۸۷] از نظر صدور، «ظنّی» هست و یقین نداریم که امام علیه السّلام چنان مطلبی را بیان کرده باشند- قطع به صدور نداریم- آن‌وقت، اشکال یا سؤال ما این است که: چگونه یک روایت غیر معلوم الصّدور می‌تواند مخصّص عامّ مقطوع الصّدور واقع شود؟ البتّه قبول داریم که مخصّص، یک حجّت اقوا هست امّا درصورتی که اساسش محکم باشد، خبر واحد، یک امر ظنّی هست لذا نمی‌تواند در برابر یک مطلب قطعی مقاومت نماید.

ردّ دلیل اوّل:

اشاره

مصنّف رحمه اللّه تقریبا دو جواب بیان نموده‌اند.

الف: جواب نقضی:

لازمه بیان شما- مستدل- این است که خبر واحد ظنّی السّند نتواند، مخصّص خبر متواتر هم واقع شود درحالی‌که هیچ‌کس در این مناقشه ننموده که:

خبر متواتر درعین‌حال که پایه و اساسش قطعی هست، می‌تواند به وسیله خبر واحد

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۴۹۸

تخصیص بخورد.

ب: جواب حلّی:

خبر واحد، تعارضی با سند قرآن ندارد بلکه در دلالت کتاب و اصالت العموم تصرّف می‌نماید البتّه دلالت قرآن، قطعی نیست چون کتاب اللّه، الفاظ مختلف و دارای ظواهر، نصوص و متشابهاتی هست و چنین نیست که دلالت آن، قطعی باشد.

خبر واحد در دلالت و عموم، تصرّف می‌نماید نه در سند قرآن لذا اگر بنا بود با کتاب، تعارضی پیدا کند، کلام شما- مستدل- صحیح بود لکن چنین نیست.

تحقیق مطلب: هرکدام از کتاب و خبر واحد، دارای یک سند و یک دلالت هست، سند کتاب، «قطعی» و از طرف معارضه، خارج است و اصلا چیزی نمی‌تواند با آن تعارض یا کسی در آن اشکال نماید. در محلّ بحث، یک طرف، اصالت العموم قرار دارد و

طرف دیگر، دلیل حجّیّت و اعتبار ظهور خبر واحـد، واقع شـده و بایـد آن دو را ملاحظه نمود که آیا اصالت العموم، آن‌قدر، قدرت دارد که اصـلا دلیـل حجّیّت خبر واحـد را از بین ببرد یـا اینکه دلیـل حجّیّت خبر در اصالت العموم تصـرّف می‌نمایـد و قرینیّت پیـدا می‌کنـد بر اینکه «عموم» اراده نشـده و مسأله قرینیّت هم امر مهمّی نیست، شـما ملاحظه کرده‌ایـد در موارد متعـدّد و متکثّر به وسـیله تخصـیص، اصالت العموم از بین رفته و عام‌ها بر عمومشان باقی مانده‌اند- ما من عامّ الا و قد خصّ ۸۸۸]- پس اگر بنا باشد، اصالت العموم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۴۹۹

و لا ینحصـر الدّلیل علی الخبر بالاجماع کی یقال بأنّه فیما لا یوجد علی خلافه دلالهٔ، و مع وجود الدّلالهٔ القرآنیّهٔ یسقط وجوب العمل به. کیف و قد عرفت أنّ سیرتهم مستمرّهٔ علی العمل به فی قبال العمومات الکتابیّهٔ [۱].

خطاب را رعایت نمائیم، لازمه‌اش این است که اصـلا دلیل بر حجّیّت و اعتبار ظهور خبر واحد را نادیده بگیریم امّا اگر خبر واحد را اخذ و به آن عمل نمائیم، بیش از یک تصرّف در اصالت العموم تحقّق پیدا نمی‌کند و بدیهی است که این امر مانعی ندارد.

-[۱]

دلیل دوّم ۸۸۹]:

دلیل بر حجّیّت خبر واحـد «اجماع» هست و چون اجماع، دلیل «لبی» و فاقـد اطلاق می‌باشد باید بر قدر متیقّن آن اقتصار نمود و قدر مسلّم از اجمـاع بر حجّیّت بر خبر واحـد، در موردی است که خبر واحـد با قرآن، مخالفت نداشـته باشـد[۸۹۰] امّا اگر خبر واحـد با عموم قرآنی مخالف باشـد اصـلا دلیل بر حجّیّت نـدارد درحالی‌که خبر واحـد، نیاز به دلیل بر اعتبار دارد و در خبر واحد مخصّـِص، دلیلی بر اعتبار و حجّیّت نداریم- چون اجماع، دلیلی لبی هست و ....

جواب دلیل دوّم:

دلیل ما بر حجّیّت خبر واحـد به اجماع، منحصـر نمی‌باشـد اگر به بحث حجّیّت خبر واحـد مراجعه نمائیـد، مشـخّص می‌شود که ادلّه دیگری مانند سیره عقلا بر اعتبار آن، قائم شده و اخیرا بیان کردیم که سیره اصحاب «من زماننا هذا الی زمان

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰۰

و الاخبار الدّالّـهٔ علی أنّ الاخبار المخالفـهٔ للقرآن یجب طرحها، أو ضـربها علی الجـدار، أو أنها زخرف، أو أنّها ممّا لم یقل بها الامام علیه السّـِلام و ان کانت کثیرهٔ جدّا، و صریحهٔ الدّلالهٔ علی طرح المخالف، الا أنّه لا محیص عن أن یکون المراد من المخالفهٔ فی هذه الاخبـار غیر مخالفـهٔ العموم ان لم نقل [انّها] بأنّها لیست من المخالفـهٔ عرفا، کیف؟ و صـدور الاخبار المخالفـهٔ للکتاب بهـذه المخالفهٔ منهم علیهم السّلام کثیرهٔ جدّا [۱].

الائمّـهٔ»، این بوده که در برابر عمومات قرآن به خبر واحـد عمل می‌کردنـد لـذا محلّی برای این تردیـد نیست که کسـی بگویـد: خبر واحدی که در برابر کتاب اللّه است دلیل بر حجّیّت ندارد.

-[۱]

دلیل سوّم ۸۹۱]:

روایات فراوانی- با اختلاف در تعبیر- داریم که مضمونش این است: هر خبری که با قرآن، مخالف باشد، باید طرح و ضرب بر جدار نمود و آن خبر «زخرف»، «باطل» و «مما لم یقل بها الامام علیه السّلام» می‌باشد و تقریبا تمام آن روایات بر این مطلب نظر دارد که: خبر مخالف با کتاب اصلا ارتباطی به ائمّه ندارد.

آیا تخصیص عامّ قرآنی، یکی از مصادیق مخالفت با کتاب نیست و آیا دلیل مخصّص، مخالفتی با عام ندارد؟

پس نفس آن روایات، دالّ بر این است که خبر واحد نمی‌تواند مخصّص کتاب واقع شود- به خاطر مخالفتی که بین مخصّص و عام هست.

ردّ دلیل سوّم:

سه جواب در ردّ آن بیان می‌کنیم:

الف: مخالفت عام و خاص را عرفا و از نظر عقلا مخالفت نامگذاری نمی‌کنند اگر مولا امروز بگوید «اکرم کلّ عالم» و دو روز دیگر بگوید «لا تکرم زیدا العالم»، عرف

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۰۱

نمی‌گوید مولا دو مطلب موافق و مخالف بیان کرده، اصولا مسأله تخصیص و عام ۸۹۲] از دائره مخالفت، خارج است و نباید گفت بین آن‌ها مخالفتی هست.

ب: فرضا قبول کردیم که مخالفت عام و خاص را هم مخالفت می‌نامند لکن می‌گوئیم:

اخباری که می‌گوید: باید روایات مخالف را طرح نمود، مسلّما منظورش مخالفت به آن کیفیّت نیست ۸۹۳] زیرا آن روایات می‌گوید: باید خبر مخالف را طرح نمود درحالی‌که خارجا می‌دانیم روایاتی- قطعا- به‌عنوان تخصیص کتاب از ائمّه «علیهم صلوات اللّه» صادر شده. به عبارت دیگر: آیا عمومات قرآن در لسان ائمّه اصلا با خبر متواتر یا خبر محفوف به قرینه، تخصیص نخورده؟ مسلّما چنان تخصیصاتی واقع شده لذا می‌گوئیم اگر تخصیص، عنوان مخالفت دارد و آن روایات می‌گوید باید اخبار مخالف را طرح نمود، دیگر فرقی بین خبر مقطوع الصّدور و غیر مقطوع الصّدور وجود ندارد درحالی‌که آن روایات مسلمی که از ائمّه «ع» در برابر عمومات قرآنی صادر شده، قابل طرح و ضرب بر جدار نیست پس چرا از خبر واحد غیر قطعی الصّدور- به‌عنوان مخالف- رفع ید نمائیم درحالی‌که مسأله مخالفت در آن گروه از اخبار هم تحقّق دارد.

اگر بگوئید خبر واحد محلّ بحث، «قطعی» نیست، پاسخ ما این است که: فعلا مسأله «قطعیّت» و «ظنّیت» مطرح نمی‌باشد، قطعیّت و ظنّیت در دلیل اوّل، مطرح شد و پاسخش را هم بیان کردیم.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۰۲

مع قوّة[۸۹۴] احتمال أن یکون المراد أنّهم علیهم السّلام لا یقولون بغیر ما هو قول اللّه تبارک و تعالی واقعا و ان کان هو علی خلافه ظاهرا، شرحا لمرامه تعالی، و بیانا لمراده من کلامه، فافهم [۱].

---

[۱]- ج: شاید مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با «ظواهر» قرآن نباشد بلکه ممکن است، منظور، این باشد:

مقصود از مخالفت بـا کتاب، مخالفت با آن مقصود و مراد واقعی خداونـد متعال است و دلیل مخصّص اگر مخالفتی دارد با دلالت لفظی، مخالف است امّا با مراد و حکم واقعی پروردگار متعال مخالفت ندارد.

قوله: «فافهم». اگر مقصود از مخالفت، مخالفت با مراد واقعی پروردگار متعال باشد، ما از چه طریقی مراد حقیقی خداوند را می‌دانیم که ائمّه «ع» بفرمایند اگر خبری با مراد واقعی، مخالف بود، ضرب بر جدار نمائید.

درصـورتی می‌تـوان مخـالفت را تشـخیص داد که مقصـود و معیـار، همـان ظـواهر قرآن باشـد و الاـ اگر مقصود، مراد واقعی هست، نمی‌توان آن را تشـخیص داد و نتیجتا نمی‌دانیم، کـدام خبر با مراد واقعی، مخالف است و کدام روایت مخالفتی ندارد پس بیان سوّم هم ناتمام است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰۳

و الملازمهٔ بین جواز التّخصیص و جواز النّسخ به ممنوعهٔ و ان کان مقتضی القاعدهٔ جوازهما، لاختصاص النّسخ بالاجماع علی المنع. مع وضوح الفرق بتوافر الدّواعی الی ضبطه، و لذا قلّ الخلاف فی تعیین موارده، بخلاف التّخصیص [۱].

-[۱]

دلیل چهارم:

بین تخصیص و نسخ، فرقی نیست اگر خبر واحـد بتوانـد مخصّـِص قرآن، واقع شود بایـد بتوانـد ناسـخ آن‌هم قرار گیرد درحالی‌که اجماع، قائم شده که خبر واحد نمی‌تواند، عنوان «ناسـخیّت» داشـته باشد لذا از مسئله کشف می‌نمائیم، مخصّص کتاب هم نمی‌تواند واقع شود.

ردّ دلیل چهارم:

الف: طبق قاعـده اوّلیّه بایـد خبر واحد هم بتواند ناسخ باشد امّا اجماع، بین آن دو، تفاوت، قائل شده پس نفس اجماع «فارق» است، اگر اجماع نبود، می‌گفتیم خبر واحد هم می‌تواند ناسخ باشد.

ب: اصـلا بین نسخ و تخصـیص، فرق هست، نسخ، حکمی را که کتاب، متضـمّن آن است، از بین می‌برد لذا دواعی فراوانی بر ضبط نسخ بوده و چنانچه شما به موارد نسخ مراجعه نمائید، مشخّص می‌شود که کمتر مورد اختلاف بوده ۸۹۵]، نسخ، مسأله‌ای مضبوط و دارای حسـاب خاصّـِی هسـت به خلاـف تخصـیص که تصـرّف در دلاـلت عـام و اصـالت العمـوم است و دواعی چنـدانی نبـوده که مخصّـِصات، ضـبط شود زیرا مغایرتی بین تخصیص و عام مشاهده نمی‌شده و به‌همین‌جهت، مخصّصات، کمتر ضبط شده امّا نسخ به لحاظ اهمّیّتش مضبوط است پس نباید بین تخصیص و نسخ مقایسه نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰۴

فصل: لا یخفی أنّ الخاصّ و العامّ المتخالفین یختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا فیکون الخاصّ مخصّصا تارهٔ و ناسخا مرّهٔ، و منسوخا أخری، و ذلک لانّ الخاصّ ان کان مقارنا مع العامّ أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محیص عن کونه مخصّصا و بیانـا له. و ان کـان بعـد حضوره کان ناسـخا لا مخصّـِصا، لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ فیما اذا کان العامّ واردا لبیان الحکم الواقعیّ، و الا لکان الخاصّ أیضا مخصّصا له کما هو الحال فی غالب العمومات و الخصوصات فی الآیات و الرّوایات [۱].

تعارض عام و خاص

اشاره

[۱]- عـام و خاص که ظاهرا بینشان تخالف می‌باشـد[۸۹۶]، چنین نیست که همیشه در مورد آن‌هـا مسأله تخصـیص، مطرح باشـد و خاص در هر شـرایطی عنوان مخصصـیت پیـدا کنـد بلکه به اعتبار موارد و اختلاف شـرائط تفاوت می‌کنـد گاهی عنوان مخصّصـیّت ۸۹۷]، زمانی عنوان ناسخیّت و گاهی عنوان منسوخیّت دارد.

سؤال: در چه مواردی تخصیص تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: ۱- اگر خاص و عام «مقارنا» بیان شوند[۸۹۸].

۲- ابتدا عام بیان شود لکن خاص، قبل از فرا رسیدن زمان عمل به عام

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰۵

بیان شود[۸۹۹] فرضا مولا روز دوشنبه به عبدش بگوید «اکرم کلّ عالم یوم الجمعهٔ» اما روز چهارشنبه بگوید «لا تکرم زیدا العالم».

۳- در فرض سوّم گرچه وقت عمل به عام رسیده باشد، عنوان مخصّصـیّت مطرح است و موردش همان مخصِّـصاتی می‌باشد که در فقه، محلّ ابتلاء ما هست مثلا عامّی در قرآن، وارد شده امّا مخصِّـص آن فرضا در کلام امام یازدهم علیه السّلام- با بیش از دویست سال فاصله- بیان شده یا مثلا عامّی در کلام رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم وارد شده امّا مخصّص آن ضمن کلام امام صادق علیه السّلام بیان شده که فقها با تمام آن‌ها به‌عنوان مخصّص برخورد نموده‌اند.

سؤال: آیـا در موارد مـذکور، وقت عمل به عام، فرا نرسـیده و آن مخصِّصات، قبل از حضور زمان عمل به عام، صادر شـده یا اینکه بعد از حضور وقت عمل به عام بیان شده؟

جواب: آن مخصِّـصات، مربوط به بعـد از حضور وقت عمل به عامّ است امّا درعین حال مانعی نـدارد با آن‌ها معامله تخصـیص نمود زیرا: آن عام ۹۰۰] برای بیان حکم واقعی وارد نشده ۹۰۱] و الا اگر عام از حین وقوعش بیانگر حکم واقعی و بنا باشد مخصِّـص آن فرضا صـد سال، بعـد بیان شود، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و عقلا قبیح است لذا می‌گوئیم عموماتی که مخصِّـصات آن‌ها به نحو مذکور است در مقام بیان حکم واقعی نبوده.

جمع‌بندی: اگر بنا باشد در موردی قائل به تخصـیص شویم باید یکی از این شـروط محقّق باشد: الف: مخصّـِص با عام «مقارنا» وارد شـده باشد. ب: اگر مخصّـِص با عام، مقارن نیست، قبل از حضور وقت عمل به عام بیان شده باشد. ج: اگر مخصّـِص، بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شده، آن عام، بیانگر حکم واقعی نباشد و الا نمی‌توان بین

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰۶

و ان کان العامّ واردا بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فکما یحتمل أن یکون الخاصّ مخصِّـصا للعامّ یحتمل أن یکون العامّ ناسخا له، و ان کان الاظهر أن یکون الخاصّ مخصِّـصا، لکثرهٔ التّخصـیص حتّی اشتهر «ما من عامّ الا و قد خصّ» مع قلّهٔ النّسخ فی الاحکام جدّا، و بذلک یصیر ظهور الخاصّ فی الدّوام و لو کان بالاطلاق أقوی من ظهور العامّ و لو کان بالوضع کما لا یخفی [۱].

این دو مطلب جمع نمود که: عـام، مبیّن، حکم واقعی باشـد، زمـان عمـل به آن‌هم گذشـته باشـد و درعین‌حال، مخصِّـص که عنوان «مبیّن» دارد، بعد از وقت حاجت صادر شده باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی عنوان «ناسخ» تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: از بیان ما مشخّص شد که اگر عامّی در مقام بیان حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن‌هم فرا رسیده و خاصّی بعد از وقت عمل به عام وارد شده در این صورت، آن خاص نمی‌تواند عنوان مبیّن داشته باشد بلکه حتما باید عنوان ناسخیّت پیدا کند یعنی: حکم عام تاکنون ثابت بوده امّا از این به بعد، آن حکم فرضا در مورد «زید» دوام و استمرار ندارد پس زید در وقت عمل، مراد مولا بوده و حکم عام برآن جریان داشته امّا بعد از ورود دلیل ناسخ از حکم عام، خارج است و خروجش به‌عنوان نسخ است نه تخصیص. پس عنوان ناسخیّت، دارای دو شرط است:

۱- عام ر مقام بیان حکم واقعی باشد. ۲- وقت عمل به عام هم فرا رسیده و گذشته باشد[۹۰۲].

[۱]- تذکّر: در فروض قبل که مسأله تخصیص، مطرح بود، دلیل خاص یا با عام «مقارن» بود یا «متأخّر» از آن. اکنون به بیان فرض دیگری می‌پردازیم که دلیل خاص،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰۷

«قبل» از دلیل عام، وارد شده.

سؤال: اگر مولا ـ ابتدا، خاصّی را به نحو «لا ـ تکرم زیدا العالم» بیان کرد لکن چند روز بعد، عامّی را به نحو «اکرم کلّ عالم» بیان نمود، حکم مسئله چیست؟

الف: اگر فرضا مولا روز شنبه فرموده: «لا تکرم زیدا العالم یوم الجمعهٔ» و روز دوشنبه گفته: «اکرم کلّ عالم یوم الجمعهٔ» یعنی: هنوز وقت عمل به خاص نرسیده، دستور عمومی او صادر شده در این صورت هم مسلّما مسأله تخصیص، مطرح است و لزومی ندارد، دلیل مخصّص، بعد از دلیل عام یا مقارن با عام وارد شود بلکه اگر قبل از عام هم- به نحو مذکور- وارد شود، عنوان مخصّصیّت دارد و لذا ما در تخصیصات روایات، نسبت به عمومات، این مسئله را ملاحظه نمی‌کنیم که آیا مخصّص قبلا وارد شده یا بعدا.

ب: اشکال در این فرض است که: اگر ابتدا دلیل خاص، وارد شود، وقت عمل به آن‌هم بگذرد سپس دلیل عامّی وارد شود، حکمش چیست؟

دو احتمال، مطرح است: ۱- «خاص»، دارای عنوان مخصّصیّت است زیرا مانعی برای مخصّصیّت آن وجود ندارد، اگر بگوئید تأخیر بیان از وقت حاجت، جائز نیست، می‌گوئیم بیان «قبلا» واقع شده و زمان عمل به «خاص» قبلا بوده- نه وقت عمل به عام.

دلیل مخصّصی، وارد شده، وقت عمل به آن‌هم حاضر شده سپس عامّی از ناحیه مولا صادر شده لذا می‌گوئیم مانعی ندارد که دلیل خاص، مخصّص عام باشد و مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت نیست زیرا منظور از وقت حاجت، زمان حاجت به عام است نه وقت حاجت عمل به خاص.

۲: دلیل عام، ناسخ دلیل خاص است زیرا همان‌طور که شرائط تخصیص در دلیل مخصّص تحقّق دارد، شرائط نسخ هم در دلیل عام، موجود است و مانعی ندارد «عام» عنوان ناسخیّت پیدا کند، حکمی قبلا بیان شده، وقت عمل به آن‌هم حاضر شده سپس دلیل عام برخلاف آن حکم دلالت می‌کند لذا می‌گوئیم در دلیل عام، شرائط ناسخیّت،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۰۸

هذا فیما علم تاریخهما. و أمّا لو جهل و تردّد بین أن یکون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ و قبل حضوره فالوجه هو الرّجوع الی الاصول العملیّهٔ. و کثرهٔ التّخصیص و ندرهٔ النّسخ هاهنا و ان کانا یوجبان الظّنّ بالتّخصیص أیضا، و أنّه واجد لشرطه الحاقا له بالغالب، الا أنّه لا دلیل علی اعتباره، و انّما یوجبان الحمل علیه فیما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، لصیرورهٔ الخاصّ بذلک فی الدّوام أظهر من العامّ، کما أشیر الیه، فتدبّر جیّدا [۱].

محقّق است.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: از طرفی گفته‌اند «ما من عامّ الّا و قد خصّ» و از طرفی این مسئله در باب احکام شهرت دارد که: نسخ «نادر» و «قلیل التّحقق» است لذا ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می‌شود که جانب تخصیص را اختیار نمائیم و نتیجتا بگوئیم: «ظهور دلیل خاص در استمرار حکم ۹۰۳] بر عموم عام ۹۰۴]، مقدّم است» گرچه ظهور خاص در دوام «بالاطلاق» و ظهور عام در عموم «بالوضع» باشد زیرا پشتوانه ظهور خاص- ما من عامّ الّا و قد خصّ- مستحکم است ۹۰۵] و پشتوانه ظهور عام در عموم، مسأله نسخ است که نسخ، نادر و «قلیل التّحقق» می‌باشد لذا چون پشتوانه «احدهما» ضعیف و دیگری قوی هست جانب مخصّصیّت را ترجیح می‌دهیم.

[۱]- فرض دیگری، مطرح است که ابتداء به نظر می‌رسد شبیه صورت قبل باشد که:

فرضا اوّل، دلیل عام و سپس دلیل خاصّ، وارد شده لکن مردّد هستیم که آیا دلیل خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان مخصّصیّت داشته باشد یا بعد از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان ناسخیّت داشته باشد به عبارت دیگر: اگر دلیل خاص به

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۰۹

حسب واقع، قبل از حضور وقت عمل به عام باشد حتما مخصّص و مبیّن است و اگر بعد از حضور وقت عمل به عام باشد مسلّما ناسخ است لکن چون قبلیّت و بعدیّت آن را نمی‌دانیم، بین نسخ و تخصیص، مردّد هستیم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: شاید ابتدا به ذهن انسان خطور کند که حکم این فرض هم مانند صورت قبل است یعنی: جانب تخصیص را ترجیح می‌دهیم لکن مصنّف رحمه اللّه فرموده‌اند در فرض مذکور نه تخصیص، دارای ترجیح است و نه نسخ و باید از هر دو دلیل لفظی، رفع ید و به اصول عملیّه رجوع نمود.

سؤال: فرق فرض مذکور با فرض قبل چیست که آنجا به خاطر شهرت تخصیص و ندرت نسخ، جانب تخصیص را ترجیح دادید امّا در محلّ بحث می‌گوئید هیچ‌یک بر دیگری ترجیحی ندارد؟

جواب: اگر در محلّ بحث، بنا را بر تخصیص بگذارید و از شما علّت آن را سؤال کنند و بگوئید به خاطر شهرت تخصیص، آن را ترجیح دادیم ۹۰۶]، اشکال یا سؤال ما این است که: آیا شهرت تخصیص، سبب می‌شود شما «یقین» حاصل نمائید که در محلّ بحث، تخصیص، مطرح است یا اینکه شهرت تخصیص، مفید «ظن» می‌باشد.

مسلّما یقین ندارید و صرفا مظنّه‌ای نسبت به آن دارید و لکن دلیلی بر حجّیّت آن ظن، قائم نشده.

اشکال: آیا در فرض قبل، دلیلی بر حجّیّت «ما من عامّ الّا و قد خصّ» داشتید؟

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۱۰

ثمّ انّ تعیّن الخاصّ ۹۰۷] للتّخصیص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ، أو ورد العامّ قبل حضور وقت العمل به انّما یکون مبنیا علی عدم جواز النّسخ قبل حضور وقت العمل، و الا فلا یتعیّن له، بل یدور بین کونه مخصّصا و ناسخا فی الاوّل، و مخصّصا و منسوخا فی الثّانی، الا أنّ الاظهر کونه مخصّصا [مع ذلک و ان کان ظهور العامّ فی

جواب: در فرض قبل هم ما به آن تمسّک ننمودیم بلکه اشتهار تخصیص، سبب تقویت ظهور خاص می‌شد[۹۰۸] و نفس ظهور، دلیل بر حجّیّت دارد امّا در محلّ بحث با چه چیزی مواجه هستیم که «ما من عامّ الا و قد خصّ» آن را تقویت نماید؟

فقط مردّد هستیم که آیا به حسب واقع، تخصیص، مطرح است یا نسخ، اگر بنا باشد جنبه مخصّصیّت را اخذ نمائیم تنها دلیل ما «ما

من عـامّ الّـا و قـد خصّ» هست که حجّیّتی نـدارد و افـاده یقین نمی‌نمایـد بلکه مفیـد ظن می‌باشـد و دلیلی بر حجّیّتش قـائم نشـده و چنانچه «ظن»، دلیلی بر حجّیّت نداشته باشد، محکوم به حکم شک است.

خلاـصه: در فرض قبـل «مـا من عـامّ الّـا و قـد خصّ» اثرش این بود که ظهور خاص را در اطلاق تقویت می‌کرد و ما به ظهور اعتماد نموده و جانب تخصیـص را ترجیح دادیم امّا در محلّ بحث، شیء مطرح نیست تا آن را تقویت نماید بلکه باید به خودش اتکا نمود که آن‌هم قابلیّت اتّکا نـدارد لـذا می‌گوئیم در محلّ بحث، هیـچ‌گونه ترجیحی وجود ندارد و باید از عنوان مخصّصـیّت و ناسـخیّت، صرف‌نظر و به اصول عملیّه رجوع نمود.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۱۱

عموم الافراد أقوى من ظهور الخاصّ فى الخصوص، لما أشير اليه من تعارف التّخصيص و شيوعه، و نـدرة النّسخ جـدّا فى الاحكام [۱]

و لا بأس بصرف [عنان الكلام الى ما هو نخبة القول فى النّسخ، فاعلم: أنّ النّسخ و ان كان رفع الحكم الثّابت اثباتا، الا أنّه فى الحقيقة دفع الحكم ثبوتا، و انّما اقتضت الحكمـة اظهار دوام الحكم و اسـتمراره أو أصل انشائه و اقراره، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام و استمرار[۹۰۹]، و ذلك لانّ النّبىّ صلّى اللّه عليه و آله و سلم الصّادع للشرع ربما

---

[۱]- گفتیم: «خاص» در دو صورت، در مخصّصیّت متعیّن می‌باشد:

۱- خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

۲- عام، قبل از حضور زمان عمل به خاص، وارد شده باشد.

تذکّر: حتمیّت و تعیّن «خاص» در مخصّصیّت در موارد مذکور، مبنی بر این است:

همان‌طور که در تخصیص «قبلیّت»[۹۱۰] شرط است در نسخ هم «بعدیّت» معتبر است- ای عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

یادآوری: اگر کسـی بگوید در نسخ، بعدیّت، شـرط نیست ۹۱۱] نتیجتـا نسـبت به خاصّـی که قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده، همان‌طور که احتمال مخصّصیّت جریان دارد، احتمال ناسخیّت هم جاری می‌باشد[۹۱۲]- زیرا در تخصیص «قبلیّت» شرط

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۱۲

يلهم أو يوحى اليه أن يظهر الحكم أو اسـتمراره مع اطّلاـعه على حقيقـة الحـال، و أنّه ينسـخ فى الاسـتقبال، أو مع اطّلاعه على ذلك، لعدم احاطته بتمام ما جرى فى علمه تبارك و تعالى، و من هذا القبيل لعلّه يكون أمر إبراهيم بذبح اسماعيل [۱].

است امّا در نسخ که «بعدیّت» معتبر نیست.

سؤال: کدام‌یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: همان‌طور که قبلا به نحو مشروح بیان کردیم، ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می‌شود جانب تخصیص را اختیار نمائیم گرچه ظهور عام در عموم افرادی از ظهور خاص- در خصوص- اقوا باشد[۹۱۳].

«نسخ»

[۱]- چون در بحث قبـل گفتیم: گـاهی امر، دائر بین نسـخ و تخصـیص می‌شود لـذا به این مناسـبت، مقـداری هم درباره نسـخ بحث می‌کنیم- قبلا به ترجمه و توضیح مختصری درباره متن کتاب می‌پردازیم ۹۱۴].

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۱۳

تـذکّر: قبلاـ گفتیم: مخصّـص، هیـچ‌گونه تعارضـی بـا دلیـل عام نـدارد بلکه دلیل مخصّـص، نسـبت به عام، دارای عنوان شارحیّت و مفسّـِریّت است و لذا در مقام جعل قانون، این مسـئله، متداول است که قانونی را به نحو عموم جعل می‌کنند سپس به‌عنوان تخصیص و تبصـره، مواردی را از آن اخراج می‌نماینـد بـدون اینکه عنوان معارضه‌ای بین عام و مخصّـِص، مطرح باشد لکن در باب نسخ، این مسـئله، مطرح شـده که: در باب احکام شـرعیّه، چگونه نسخ، امکان‌پذیر است- معقول نیست که نسخ تحقّق پیدا کند- لذا ادلّه‌ای بر عدم معقولیّت نسخ ذکر شده که مصنف، مهم‌ترین آن را در ضمن کلامشان بیان نمودند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

تغیّر اراده در «ممکنـات»- ماننـد انسـان- به خـاطر عـدم احـاطه علمی و جهات دیگر امکان دارد یعنی: ممکن است یک فعل با تمام خصوصـیّاتش در برهه‌ای از زمـان، متعلّق اراده و طلب واقع شود و همـان فعـل بـا تمـام ویژگی‌هـایش متعلّق اراده واقع نشود پس در «ممکنـات» تغیّر اراده بـا حفـظ خصوصـیّات و تمـام جهـات فعل، ممکن است امّا درباره خداونـد متعال، تغیّر اراده، یک امر محال و ممتنع است زیرا: فرض کنید فعلی تا مدّتی

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۴

مأمور به بوده سپس همان فعل، منهی عنه واقع شده ۹۱۵]. در این صورت، سؤالی مطرح می‌شود که: به حسب واقع در آن فعـل که دو جهت نبوده، یا مصـلحت تام داشـته یا واجد مفسده کامل بوده، اگر دارای مصـلحت بوده پس معنای نسخ و نهی بعدی چیست و اگر واجد مفسده بوده پس آن امر قبلی چه بوده؟

به عبارت دیگر: مستشکل می‌گوید، درباره خداوند متعال نمی‌توان تصوّر نمود که:

اراده او به اسـتناد مصـلحت واقعی فعل و عـدم مصـلحت واقعی فعل، تغیّرپـذیر باشـد، فعل با مصـلحت، زمانی منهی عنه بشود و فعل بدون مصلحت- و بلکه با مفسده- مأمور به، بشود[۹۱۶]، این یک امر ممتنعی هست و نتیجتا نسخ در احکام شرعیّه، ممتنع می‌باشد.

مصـنّف رحمه اللّه: شما- مستدل- در باب نسخ به ظاهر و مقام «اثبات» توجّه نمودید درحالی‌که نسخ به مقام «ثبوت» مربوط است و با تقریبی که اکنون بیان می‌کنیم، هیچ اشکال و امتناعی در آن تصوّر نمی‌شود.

بیان ذلک: در همان فرض و مثال شـما که شـی‌ء یا فعلی مأمور به است و سپس منهی عنه واقع می‌شود[۹۱۷]، حقیقت امر، این است که: آن فعل «واقعا» تابع حکم دوّم است یعنی به حسب واقع، دارای مفسـده کامل هست و هیـچ‌گونه مصـلحتی در آن نبوده و همان مفسده، باعث نهی از آن شده.

سؤال: چرا آن فعل را در برهه‌ای از زمان، مأمور به قرار دادند؟

جواب: علّتش وجود مصـلحت در آن نبوده بلکه در اظهـار امر- در عنوان «مـأمور به» بودن- مصـلحت وجود داشـته، اگر در موردی «امری» تحقّق پیدا کرد، همیشه دالّ بر این نیست که مصلحتی در نفس آن فعل وجود دارد بلکه گاهی وجود امر به خاطر رعایت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۵

مصلحتی در نفس امر است یعنی: «نفس مأمور به» بودن به حسب ظاهر، دارای مصلحت و حکمت است- نه به جهت اینکه مصلحت کاملی در فعل تحقق داشته باشد.

قوله: «... و من هذا القبیل لعله ۹۱۸] یکون امر ابراهیم بذبح اسماعیل».

مثلا داسـتان حضرت ابراهیم علیه السّلام در مورد ذبح اسماعیل علیه السّلام کأنّ حقیقتش این است: بعد از امر خداوند متعال به ذبح اسـماعیل شاید ابتداء چنین تصوّر می‌شده که مصـلحتی در نفس ذبح و مذبوحیّت اسماعیل تحقّق دارد لکن بعد از آنکه نهی، صادر شد، کشف می‌کنیم نفس امر به ذبح، دارای مصلحت بوده و چه‌بسا لازم نبوده که حتی حضرت ابراهیم علیه السّلام از ابتدا نسبت به آن قضیّه، آگاه باشـد زیرا قبول داریم که انبیا دارای مقام رفیعی هسـتند امّا چنین نیست که احاطه علمی آن‌ها ماننـد خداونـد متعال باشد، مسلّما علومی هست که مختصّ ذات حق می‌باشد و هیچ‌کس را برآن مطلع ننموده، ممکن است در مسأله ذبح اسماعیل، چنین

بوده که حضرت ابراهیم علیه السّلام هم واقعا پنداشته، امری از ناحیه خداوند، متوجّه او هست و مصلحتی در آن مأمور به، محقّق می‌باشد، در این صورت اگر ابراهیم علیه السّلام نسبت به آن مسئله آگاهی نداشته باشد، جهلش مقام کمال او را تثبیت می کند زیرا اگر او می‌دانست بعد از لحظاتی آن امر، منتفی و حکم خداوند متعال نسخ می‌شود و ذبح اسماعیل علیه السّلام تحقّق پیدا نمی کند، باتوجّه به سرانجام داستان نمی‌توانستیم آن مقام تسلیم ابراهیم را نزد خداوند- و تسلیم اسماعیل را برای انجام فرمان الهی- احراز نمائیم ۹۱۹].

به عبارت دیگر: مقام تسلیم که یکی از مقامات رفیع انبیا و اولیا هست در این مورد با

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۶

و حیث عرفت أنّ النّسخ بحسب الحقیقة یکون دفعا و ان کان بحسب الظّاهر رفعا، فلا بأس به مطلقا و لو کان قبل حضور وقت العمل، لعدم ۹۲۰] لزوم البداء المحال فی حقّه تبارک و تعالی بالمعنی المستلزم لتغیر ارادته تعالی مع اتّحاد الفعل ذاتا و جهة، و الا لزم امتناع النسخ، أو الحکم المنسوخ، فانّ الفعل ان کان مشتملا علی مصلحة موجبة للامر به امتنع النّهی عنه، و الا امتنع الامر به، و ذلک ۹۲۱] لانّ الفعل أو دوامه لم یکن متعلّقا

جهل به عاقبت قضیّه تصور می‌شود پس به حسب واقع، مطلب چنین است که: مصلحتی ۹۲۲] در نفس امر و انشاء آن بوده بدون اینکه در مأمور به- و مذبوحیّت- کمترین مصلحتی باشد بلکه تمامش مفسده بوده ۹۲۳] پس اگر به حسب واقع، مسئله را ملاحظه نمائیم، هیچ‌گونه تغیّر و تبدّل اراده در باب نسخ، حاصل نمی‌شود یعنی: در ظاهر، تغیّر و تبدّل اراده هست امّا واقعا چنین نیست- «واقع»، تابع ناسخ است، «منسوخ»، تابع مصلحت در «اظهار»

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۷

لارادته، فلا یستلزم نسخ أمره بالنّهی تغییر ارادته، و لم یکن الامر بالفعل من جهة کونه مشتملا علی مصلحة، و انّما کان انشاء الامر به أو اظهار دوامه عن حکمة و مصلحة [۱].

و أمّا البداء فی التّکوینیّات بغیر ذاک المعنی، فهو مما دلّ علیه الرّوایات المتواترات کما لا یخفی، و مجمله: أنّ اللّه تبارک و تعالی اذا تعلّقت مشیّته تعالی باظهار ثبوت ما یمحوه، لحکمة داعیة الی اظهاره ألهم أو أوحی الی نبیّه أو ولیّه أن یخبر به، مع علمه بأنه یمحوه، أو مع عدم علمه به، لما أشیر الیه من عدم الاحاطة بتمام ما جری فی علمه، و انّما یخبر به، لانّه حال الوحی أو الالهام لارتقاء نفسه الزّکیة، و اتّصالها بعالم لوح المحو و الاثبات اطّلع علی ثبوته، و لم یطّلع علی کونه معلّقا علی أمر غیر واقع، أو عدم الموانع، قال اللّه تبارک و تعالی: یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ الآیة.

نعم من شملته العنایة الالهیّة، و اتّصلت نفسه الزّکیّة بعالم اللوح المحفوظ الذی هو من أعظم العوالم الربوبیّة و هو أمّ الکتاب یکشف [ینکشف عنده الواقعیّات علی ما هی علیها، کما ربما یتّفق لخاتم الانبیاء، و لبعض الاوصیاء کان عارفا علی الکائنات کما کانت و تکون. نعم مع ذلک ربما یوحی الیه حکم من الاحکام تارة بما یکون ظاهرا فی

است. اظهار اصل ثبوت حکم یا اظهار دوام حکم.

[۱]- باتوجّه به بیان ۹۲۴] ما مشخّص شد که: لازم نیست نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه ممکن است قبل از حضور وقت عمل باشد یعنی: امکان دارد مصلحتی اقتضا نماید که حکمی اظهار و ابراز شود امّا قبل از اینکه وقت عمل، فرارسد، آن حکم را نسخ نمایند و حکم واقعی که تابع مصلحت و مفسده در متعلّق باشد، تحقّق پیدا کند.- و

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۸

الاستمرار و الدّوام، مع أنّه فی الواقع له غایة و أمد یعیّنها بخطاب آخر، و أخری بما یکون ظاهرا فی الجدّ، مع أنّه لا یکون واقعا بجدّ، بـل لمجرّد الابتلاء و الاختبار. کما أنّه یؤمر وحیا أو الهاما بالاخبار بوقوع عـذاب أو غیره ممّا لا یقع، لاجل حکمـة فی هـذا الاخبار أو ذاک الاظهار، فبدا له تعالی بمعنی أنّه یظهر ما أمر نبیّه أو ولیّه بعدم اظهاره أولا[۹۲۵]، و یبدی ما خفی ثانیا[۹۲۶] [۱].

در هیچ‌یک از دو صورتش تغیر اراده محقّق نمی‌شود.

«بداء»

[۱]- در تکوینیات- نه احکام شرعیّه- از نسخ به «بدا» تعبیر می‌کنند.

لغتا ظهور بعد از خفا را «بدا» گویند[۹۲۷].

کلمه «بدا» در تکوینیّات کثیرا اسـتعمال می‌شود، در مواردی که به حسب تکوین بنا بوده امری واقع شود و چیزی تحقّق پیدا کند امّا بعدا محقّق نشده از آن به بدا تعبیر می‌نمایند مانند قضیّه عذاب در جریان قوم حضرت یونس علیه السّلام که او به مردم اخطار نمود، عذاب الهی با فلان خصوصیّات بر شما نازل می‌شود امّا در وقت موعود،

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۱۹

عذابی نازل نشد لذا آن پیامبر، ناراحت شد[۹۲۸]، به کشتی پناه برد و[۹۲۹] ...

عـذاب، یـک امر تکوینی است، گـاهی پیغمبری مـأمور می‌شود نسبت به عـذاب الهی اخبـار نمایـد امّا در موعـد مقرّر، عـذابی واقع نمی‌شود در این صورت کلمه «بدا» را استعمال می‌نمایند.

تحقیق در مسئله ۹۳۰]: بدا- در تکوینیات- مانند نسخ در احکام شرعیّه به این کیفیّت است که:

گاهی مشـیّت الهی بر این تعلّق می‌گیرد: مطلبی را که او می‌دانـد در آینده محو خواهد شد به صورت الهام یا وحی به پیامبری ابلاغ نمایـد که او هم ثبـوت آن مطلب را به امّت خود «اخبـار»[۹۳۱] یا «اظهار»[۹۳۲] نمایـد ماننـد اخبار به تحقّق عذاب الهی در داسـتان یونس علیه السّلام ۹۳۳].

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۰

لازم به تذکّر است که در آن اخبار یا اظهار، مصلحت و حکمتی وجود دارد و «واقع» تابع عدم تحقّق آن شیء است.

مصنّف رحمه اللّه برای توضیح مطلب فرموده‌اند: از آیات شریفه استفاده می‌کنیم که خداوند متعال، عوالم متعدّدی دارد که درجات آن عوالم هم مختلف است:

الف: یکی عـالم «محو و اثبـات» است که از صـدر آیه شـریفه «یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْـدَهُ أُمُّ الْکِتابِ»[۹۳۴] استفاده می‌شود، خداوند متعال، هرچه را اراده نماید، محو و هرچه را بخواهد اثبات می‌کند از عالم مذکور به عالم محو و اثبات تعبیر می‌نمائیم.

ب: از عـالم دیگری- که از اعظم عـوالم ربوبی است- به عـالم «لوح محفوظ» تعـبیر می‌نمـائیم و به نظر مصـنف رحمه اللّه کلمه «أُمُّ الْکِتابِ» که در ذیل آیه آمده، ناظر به همان عالم لوح محفوظ است.

تفاوت آن دو عالم، طبق بیان مصنّف رحمه اللّه این است که: تمام حوادث با جمیع

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۱

خصوصیّات در عالم لوح محفوظ، ثابت است بدون اینکه تعلیق یا ابهامی در آن باشد.

امّا عالم محو و اثبات: کأنّ بیانگر حوادث می‌باشـد امّا نه با تمام خصوصـیّات، فرضا مسأله عذاب قوم حضـرت یونس علیه السّـلام را بیان می‌کنـد امّا بیانگر این مسـئله نیست که آن عذاب در صورتی است که قوم یونس، توبه و انابه ننمایند و اگر توبه کردند، عذاب

الهی منتفی می‌شود.

اگر نفس زکیه پیامبری فقط به عالم محو و اثبات، متّصل شود چه‌بسا او هم به حسب اعتقاد خودش تخیّل نماید، عذاب الهی واقع می‌شود همان‌طور که از ناراحتی حضرت یونس- اذ ذهب مغاضبا ...- چنان استفاده‌ای می‌شود که او عذاب را حتمی و محقّق می‌دانسته و به نظرش هیچ‌گونه تعلیق و اشتراطی در عذاب نبوده امّا بعد از آنکه عذاب الهی واقع نشد، حالت غضب و ناراحتی برایش پیدا شد. نتیجتا اگر نبی یا وصیّی با آن عالم ارتباط پیدا کند- که نوعا انبیا با آن عالم، مرتبط بودند- آنچه را که مشاهده نمودند در ذهنشان- کأنّ- به صورت حتمی نمایان می‌شود امّا اگر پیامبری مقام بالاتری داشت ۹۳۵] و نفسش با عالم لوح محفوظ، اتّصال پیدا کرد- کما ربما یتّفق لخاتم الانبیاء و لبعض الاوصیاء- تمام واقعیات را- کما هی- ملاحظه می‌کند[۹۳۶] و ابهام و تعلیقی در حوادث

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۲

و انّما نسب الیه تعالی البداء مع أنّه فی الحقیقة الابداء، لکمال شباهة إبدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره. و فیما ذکرنا کفایة فیما هو المهمّ فی باب النّسخ، و لا داعی الی ذکر تمام ما ذکروه فی ذاک الباب، کما لا یخفی علی أولی الالباب [۱].

و تکوینیّات به نظرش نمی‌رسد امّا درعین‌حال اگر او از آن عالم، مطّلع شد، لزومی ندارد تمام خصوصیّات را نقل نماید[۹۳۷] زیرا همان پیامبری که از عالم لوح محفوظ، مطّلع شده گاهی به واسطه الهام یا وحی، فرمانی را اخذ می‌نماید که باید یک قسمت از آن بیان شود فرضا باید مسأله عذاب گفته شود امّا مصلحت اقتضا نمی‌کند که تعلیق و شرح آن‌هم اخبار شود نتیجتا اطّلاع از آن عالم، یک مطلب است و اخبار یا اظهارش مسأله دیگری است- اخبار یا اظهار، تابع مصلحت در نفس اخبار یا اظهار است.

جمع‌بندی: «بدا» در تکوینیّات، مانند «نسخ» در شرعیّات می‌باشد و اساسش بر این است که: واقع و حقیقت، تابع دلیل ناسخ و امر بعدی می‌باشد نتیجتا امری که قبلا واقع شده چه بیان حکم باشد چه اخبار به یک امر تکوینی، در نفس آن اخبار یا اظهار، مصلحت است بدون اینکه واقعیّت و حقیقت به جریان قبل، ارتباط پیدا کند.

[۱]- سؤال: چرا در مورد خداوند متعال، کلمه «بدا» استعمال می‌شود درحالی‌که باید کلمه «ابداء» به‌معنای اظهار را استعمال نمود؟

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۳

ثمّ لا یخفی ثبوت الثّمرة بین التّخصیص و النّسخ، ضرورة أنّه علی التّخصیص یبنی علی خروج الخاصّ عن حکم العامّ رأسا، و علی النّسخ علی ارتفاع حکمه عنه من حینه فیما دار الامر بینهما فی المخصص.

و اما اذا دار بینهما فی الخاصّ و العامّ، فالخاصّ علی التّخصیص غیر محکوم بحکم العام أصلا، و علی النّسخ کان محکوما به من حین صدور دلیله، کما لا یخفی [۱].

جواب: «لکمال شباهة ابدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره».

تذکّر: اسناد کلمه «بدا» به خداوند متعال با اسناد آن به افراد، متفاوت است.

گاهی انسان می‌گوید: ابتدا، مصمّم بودم، فلان کار را انجام دهم سپس برایم مشخّص شد[۹۳۸] که آن کار، صلاح نیست لذا از انجام آن منصرف شدم، یعنی ابتدا مسئله برای من مخفی بود امّا بعدا برایم ظاهر شد.

وقتی کلمه «بدا» را در مورد ذات حضرت حق استعمال می‌نمائیم، نباید از آن به ظهور و خفا تعبیر و ترجمه نمود بلکه باید به «اخفا» و «اظهار» ترجمه و تعبیر نمود- «فبدا له» ای: «فاظهره»- یعنی: خداوند متعال، مطلبی را که بنا بر مصلحتی از ما مخفی کرده بود به واسطه دلیل ناسخ- یا جریان بعد- اظهار نمود پس در «ما نحن فیه» اخفا و اظهار، مطرح است نه ظهور و خفا[۹۳۹].

ثمره بین نسخ و تخصیص

[۱]- اخیرا- در بحث تعارض عامّ و خاص- مواردی را بیان کردیم که امر، دائر بین تخصیص و نسخ بود، اکنون باید ملاحظه نمود که چه ثمره‌ای بین نسخ و تخصیص، مطرح است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۴

۱- اگر ابتدا عام و سپس خاص- قبل از حضور وقت عمل- وارد شود[۹۴۰]، آن «خاص» بین نسخ و تخصیص، مردّد است و ثمره‌اش این است که:

الف: اگر «خاص» عنوان مخصصیت داشته باشد، معلوم می‌شود که فرضا زید از ابتدا تحت عام و «اکرم العلماء» نبوده زیرا خاص، دارای عنوان مبیّنیّت هست و می‌گوید از ابتدا «زید» مراد جدّی مولا نبوده.

ب: اگر «خاص» عنوان ناسخیّت داشته باشد، معنایش این است که فرضا زید تاکنون «صورتا» واجب الاکرام بوده امّا از اکنون [۹۴۱] وجوب اکرامش مرتفع و منتفی می‌شود.

۲- اگر ابتدا خاص و سپس عامی وارد شد، مثلا ابتدا مولا فرموده: «لا تکرم زیدا العالم» سپس گفته «اکرم العلماء»، در این صورت، امر، دائر بین این است که: خاصّ قبلی، مخصّص عام باشد یا اینکه عامّ بعدی، ناسخ خاصّ قبلی باشد یعنی: عنوان مخصّصیّت و ناسخیّت در هر دو طرف، مطرح است به عبارت دیگر: اگر عنوان مخصّصیّت، مطرح باشد، مربوط به «لا تکرم زیدا» است و اگر عنوان ناسخیّت مطرح باشد، مربوط به عام است- چون عام از خاص، متأخّر است.

ثمره بین نسخ و تخصیص هم این است که: اگر خاص، مخصّص «اکرم العلماء» باشد، معنایش این است که زید از ابتدا، وجوب اکرام نداشته، اکنون هم که عام، وارد شده، واجب الاکرام نیست بعدا هم وجوب اکرام ندارد.

اما اگر مسأله ناسخیّت، مطرح باشد، ثمره‌اش این است که: زید تاکنون واجب الاکرام نبوده، فعلا- از زمان صدور دلیل ناسخ- او هم مانند سائر علما، واجب الاکرام است.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۵

المقصد الخامس: فی المطلق و المقیّد و المجمل و المبیّن

فصل: عرّف المطلق بأنّه ما دلّ علی شائع فی جنسه و قد أشکل علیه بعض الاعلام بعدم الاطّراد و [أو] الانعکاس، و أطال الکلام فی النّقض و الابرام، و قد نبّهنا فی غیر مقام علی أنّ مثله شرح الاسم و هو ممّا یجوز أن لا یکون بمطّرد و لا بمنعکس، فالاولی الاعراض عن ذلک ببیان ما وضع له بعض الالفاظ التی یطلق علیها المطلق أو غیرها[۹۴۲] ممّا یناسب المقام [۱].

مقصد پنجم «مطلق و مقیّد»، «مجمل و مبیّن»

اشاره

[۱]-

تعریف مطلق:

«ما دل علی شائع فی جنسه»: لفظی است که مدلولش امر شایعی باشد[۹۴۳] و مقصود از شایع، شیوع به نحو عموم نیست بلکه

منظور، این است که در آن، قابلیّت انطباق وجود دارد و بر مواردی منطبق است ضمنا آن شیوع در «جنس»[۹۴۴] هست.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۶

یعنی: درعین‌حال که قابلیّت تطبیق بر مواردی دارد، مع ذلک محدود است و ظرف شیوع و قابلیّت انطباق به مقدار جنسی است که مطلق، تحت آن واقع شده.

بعضی به تعریف مذکور اشکال ۹۴۵] نموده و گفته‌اند جامع افراد و مانع اغیار نیست زیرا تعریف مذکور شامل بعضی از الفاظ عموم مانند «من» استفهامیّه هم می‌شود مثلا- در جمله «من جاء الی منزلک» کلمه «من» یکی از الفاظ عموم است و تعریف مطلق، شامل آن‌هم می‌شود زیرا «من»، «لفظ یدل علی شائع فی جنسه»، آن شایع، عبارت از این است که قابل انطباق بر هریک از افراد انسان، مانند زید، عمرو و بکر می‌باشد.

تذکّر: مصنّف رحمه اللّه مکرّرا بیان نموده‌اند که این قبیل تعاریف، «حقیقی» نیست بلکه از قبیل «سعدانة نبت»[۹۴۶] و دارای عنوان شرح الاسم می‌باشد و لزومی ندارد جامع افراد و مانع اغیار باشد لذا بحث را درباره الفاظی که ادعا شده دارای عنوان «مطلق» هست، ادامه می‌دهیم- یعنی: الفاظی که از مصادیق مطلق محسوب شده.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۷

فمنها: اسم الجنس، کانسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض الی غیر ذلک من أسماء الکلّیّات من الجواهر و الاعراض بل العرضیّات [۱].

و لا- ریب أنّها موضوعة لمفاهیمها بما هی مبهمة مهملة بلا شرط أصلا ملحوظا معها حتّی لحاظ أنّها کذلک ۹۴۷]. و بالجملة: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی، و صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شیء أصلا الذی هو المعنی بشرط شیء و لو کان ذلک الشیء هو الارسال و العموم البدلیّ، و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شیء معه الذی هو الماهیّة اللابشرط القسمی، و ذلک لوضوح صدقها بمالها من المعنی بلا عنایة التّجرید عمّا هو قضیّة الاشتراط و التّقیید فیها، کما لا یخفی. مع بداهة عدم صدق المفهوم بشرط العموم علی فرد من الافراد و ان کان یعم کلّ واحد منها بدلا أو استیعابا. و کذا المفهوم اللابشرط

مصادیق کلمه «مطلق»[۹۴۸]

۱- اسم جنس

اشاره

[۱]- اسم جنس، دائره وسیعی دارد و تنها به باب جواهر[۹۴۹] و اعراض- مانند سواد و بیاض- اختصاص ندارد بلکه در عرضیّات ۹۵۰] و امور اعتباری هم مانند- زوجیّت، ملکیت، حرّیّت و رقّیّت- با اسم جنس، مواجه هستیم.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۲۸

القسمی، فانّه کلّیّ عقلیّ ۹۵۱] لا- موطن له الا- الذّهن لا یکاد یمکن صدقه و انطباقه علیها، بداهة أنّ مناطه الاتّحاد بحسب الوجود خارجا فکیف یمکن أن یتّحد معها ما لا وجود له الا ذهنا [۱].

موضوع له اسم جنس

[۱]- سؤال: موضوع له اسم جنس چیست؟

جواب: اسم جنس برای ذات ماهیّت، بـدون هیـچ قید و شـرطی وضع شده و حتّی قید «لا بشـرطی» در معنای آن، هیچ‌گونه مدخلیّتی ندارد.

تذکّر: برای توضیح کلام مصنّف به بیان چهار عنوان- «بشرط شیء»، «بشرط لا»، «لا بشرط مقسمی» و «لا بشرط قسمی»- می‌پردازیم تا مشخّص شود، اسامی اجناس از کدامیک اقسام چهارگانه می‌باشد.

الف: «بشـرط شـیء»: گاهی ماهیّت، به یک قیـد وجودی مقیّد است، کأنّ در باب نکره، چنین است: مثلا موضوع له «رجل»، ماهیّت رجل «مقیّدا بقید الوحدهٔ» می‌باشد.

ب: «بشرط لا»: ماهیّت مقیّد به قید عدمی را گویند یعنی: مشروط بر این است که شیء دیگری همراه آن نباشد.

ج: «لا بشرط»: آن است که به شیء وجودی یا عدمی مشروط نیست که خود بر دو قسم است:

۱- «لا بشـرط قسمی»، آن است که نفس عنوان «لا بشرطی» در ماهیّت، لحاظ شده ۹۵۲] یعنی: فرضا هنگامی که «واضع»، ماهیّت را ملاحظه کرده، عنوان لا بشرطی را هم با آن لحاظ نموده در حقیقت «لا بشرط قسمی» همان ماهیّت ملحوظ «لا بشرط» است.

۲- «لا بشرط مقسمی»[۹۵۳]، یعنی ذات ماهیّت، ماهیّت، بدون هیچ قید و شرطی، حتّی

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۲۹

قید «لا بشرطی»، ارتباطی به آن ندارد[۹۵۴].

به نظر مصـنّف رحمه اللّه در بـاب اسـامی اجنـاس، موضوع له انسـان، بیـاض، زوجیّت، و امثـال آن‌ها ذات ماهیّت است بـدون اینکه خصوصیّتی همراه آن باشد یعنی: حتّی خصوصیّت عدم لحاظ چیزی با آن‌هم مدخلیّت ندارد.

دو احتمال در برابر این مطلب، هست که باید آن‌ها را نفی نمود تا بیان مصنّف رحمه اللّه ثابت شود.

الف: ممکن است کسـی توهّم کنـد موضوع له اسـماء اجناس، ماهیّت مقیّـد به قید «سـریان و شـمول» است و نتیجتا بگوید: «انسان»، یعنی: انسـان شامـل و سـاری در تمـام افراد، انسـانی که نسبت به تمـام افراد عمـومیّت دارد به نحـوی که «شـمول» در معنـای انسـان مدخلیّت داشته باشد.

سؤال: چه دلیلی بر بطلان احتمال مذکور وجود دارد؟

جواب: اگر معنای انسان، «انسان شامل» باشد، قضیّه «زید انسان»[۹۵۵]، کذب است زیرا:

زیـد نمی‌تواند با انسان شامل، متّحد شود، آن اتّحادی که شـما ملاحظه می‌کنید، بین انسان و زید است امّا انسان به وصف شـمول و عموم نمی‌توانـد با زیـد، متّحـد شود، زید که همراه خصوصـیّات و تشـخّصات فردی هست چگونه می‌تواند با انسان مقیّد به شـمول، متّحد شود[۹۵۶].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳۰

ب: احتمـال دیگری که در اسـماء اجنـاس، جریـان دارد این است که به صورت «لاـ بشـرط قسـمی» باشـد یعنی: انسـان برای ماهیّت ملحوظه، وضع شده منتها از این جهت ملحوظ است که چیزی همراهش نباشد- عنوان ملحوظیّت هم ضمیمه موضوع له می‌باشد.

احتمال مـذکور هم مردود است زیرا: ملحوظیّت، شأن وجود ذهنی است، انسان مقیّـد به لحاظ، یعنی: انسان مقیّد به ذهن، با توجه به این مسئله، چگونه می‌توان انسان مقیّد به ذهن را با زید، منطبق نمود.

وجود خـارجی بـا وجود ذهنی، متبـاین است در این صورت، چگونه انسان مقیّـد به امر ذهنی، می‌توانـد با وجود خارجی اتّحاد پیـدا

کند.

نتیجتا از قضیّه «زید انسان» و اتّحادی که بین زید و انسان، محقّق است، کشف می‌کنیم که «انسان»- و اسم جنس- فقط برای ذات و نفس ماهیّت، وضع شده که اصطلاحا از آن به «لا بشرط» مقسمی تعبیر می‌کنیم.

خلاصه: اسم جنس برای ذات ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی وضع شده ۹۵۷] و حتی قید

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳۱

و منها: علم الجنس کأسامة، و المشهور بین أهل العربیّة أنّه موضوع للطّبیعة لا بما هی هی، بل بما هی متعیّنة بالتّعیّن الذّهنیّ، و لذا یعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التّعریف [۱].

لکن التّحقیق أنّه موضوع لصرف المعنی بلا لحاظ شیء معه أصلا کاسم الجنس، و التّعریف فیه [معه لفظیّ، کما هو الحال فی التّأنیث اللفظیّ، و الا ـ لما صحّ حمله علی الافراد بلا تصرّف و تأویل، لانّه علی المشهور کلّیّ عقلیّ، و قد عرفت أنّه لا یکاد [یصحّ صدقة علیها [علی الافراد] مع صحّة حمله علیها بدون ذلک، کما لا یخفی، ضرورة أنّ التّصرّف فی المحمول بارادة نفس المعنی بدون قیده تعسّف لا یکاد یکون بناء القضایا المتعارفة علیه. مع أنّ وضعه لخصوص معنی یحتاج الی تجریده عن

«لا بشرطی» در آن هیچ‌گونه مدخلیتی ندارد.

۲- علم جنس

[۱]- «اسامه» به‌معنای اسد، علم جنس می‌باشد[۹۵۸].

مشهور بین اهل عربیّت، این است که موضوع له علم جنس، نفس ماهیّت- بما هی هی- نیست بلکه قیدی هم ضمیمه آن می‌باشد که عبارت از متعیّن و مشخّص بودن آن ماهیّت است منتها نه به تعیّن خارجی بلکه با تعیّن در ذهن و توجّه ذهن به آن.

به عبارت دیگر: اسامه برای ماهیّت حیوان مفترس- به تنهائی- وضع نشده بلکه اسد برای آن ماهیّت، وضع شده ولی موضوع له «اسامه» آن حیوان مفترس می‌باشد با قید اینکه در ذهن، ملحوظ باشد و تشخّص پیدا کرده باشد پس موضوع له اسامه: حیوان مفترس ملحوظ در ذهن است و شاهدش این است که با علم جنس و اسامه- بدون اینکه

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳۲

خصوصیّته عند الاستعمال لا یکاد یصدر عن جاهل فضلا عن الواضع الحکیم [۱].

ادات تعریف همراهش باشد- معامله معرفه می‌شود[۹۵۹] و معرفه بودنش به خاطر این است که در معنای علم جنس، تعرّف و تعیّن ذهنی مدخلیّت دارد.

[۱]- تحقیق در مسئله: همان‌طور که موضوع له اسم جنس، ذات و نفس ماهیّت مبهمه می‌باشد، موضوع له علم جنس هم همان است بدون اینکه تعیّن ذهنی در موضوع له آن مدخلیّت داشته باشد.[۹۶۰]

إیضاح الکفایة ؛ ج۳ ؛ ص۵۳۲

ال: چرا با علم جنس، معامله معرفه می‌شود امّا با اسم جنس نمی‌شود؟

جواب: تعریف در باب علم جنس، لفظی است و ارتباطی به معنا ندارد، مانند مؤنّث لفظی می‌باشد که تأنیث به لحاظ معنای آن لفظ نیست بلکه در نفس لفظ، تأنیث رعایت شده بدون اینکه در معنا انوثتی باشد، تعریف در باب علم جنس هم لفظی است و اصلا

ارتباطی به معنا ندارد.

سؤال: چرا مصنّف اصرار دارند بر اینکه: قید تعیّن ذهنی در موضوع له علم جنس مدخلیّت ندارد و چه دلیلی بر این مطلب دارند؟

جواب: مصنّف رحمه اللّه دو، بلکه سه دلیل بر آن اقامه کرده‌اند[۹۶۱]:

۱- همان‌طور که می‌توان حیوان مفترس خارجی را مشارالیه قرار داد و گفت: «هذا اسد» مسلّما و بلااشکال می‌توان به صورت قضیّه حملیّه گفت: «هـذا اسامـهٔ» درحالی‌که اگر در معنای «اسامه» خصوصـیّت ذهنیّه، اخـذ شده باشد، چگونه می‌تواند با موجود خارجی، متّحد شود، وجود خارجی با ذهنی، متباین و قسیم یکدیگر هستند، امکان ندارد مقیّد به وجود خارجی- با تقیّدش- در ذهن بیاید و همچنین نمی‌شود مقیّد به امر ذهنی بر فرد خارجی، حمل شود[۹۶۲] و با خارج، اتّحاد پیدا کند پس اگر گفتید «هذا اسامهٔ» باید قبلا

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳۳

تجریـدی اعمال کرده و از تقیّد اسم جنس- مانند اسامه- به امر ذهنی صـرف‌نظر کرده باشـید، کأنّ باید تبعیضـی در معنای آن قائل شوید تا با اسد موجود در خارج اتّحاد پیدا کند[۹۶۳] درحالی‌که مسئله به آن کیفیّت نیست و شما «بالوجدان» می‌دانید قضیّه حملیّه «هذا اسد» و «هذا اسامهٔ» در یک ردیف هستند، همان‌طور که در قضیّه اوّل، نیازی به تجرید و عنایت نیست در قضیّه «هذا اسامهٔ» هم نیازی به عنایت و تصرّف نمی‌باشد.

۲[۹۶۴]- آیا در قضایای حملیّه و اسـتعمالات عرفیّه می‌توان پیوسته، قائل به تجرید شد و گفت تمام آن‌ها مبتنی بر القاء قید ذهنی از معنای علم جنس است؟ خیر!

۳- انگیزه واضع حکیم چیست که اسم جنس- ماننـد اسامه- را برای معنای مقیّـد به ذهن وضع نمایـد درحالی‌که او می‌داند نوعا در قضایای حملیّه بایـد آن قیـد حـذف شود تا قضـیّه حملیّه تحقّق پیـدا کند، اگر چنان باشد، واضع، مردم را در زحمت قرار داده و این مسئله با مقام حکمت او هیـچ‌گونه تناسبی نـدارد لـذا می‌گوئیم: موضوع له اسم جنس با علم جنس فرقی ندارد[۹۶۵] الّا اینکه: اسم جنس، فاقد تعریف است امّا در علم جنس، تعریف لفظی وجود دارد بدون اینکه آن تعریف از معنا ناشی شده باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳۴

و منهـا: المفرد المعرّف باللام، و المشـهور أنّه علی أقسـام: المعرّف بلاـم الجنس أو الاسـتغراق أو العهـد بأقسامه علی نحو الاشتراک بینها[۹۶۶] لفظا أو معنی ۹۶۷]. و الظّاهر أنّ الخصوصـیّهٔ فی کلّ واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام، أو من قبل قرائن المقام من بـاب تعـدّد الـدّال و المـدلول، لاـ باسـتعمال المـدخول لیلزم فیه المجـاز، أو الاـشتراک، فکان المـدخول علی کلّ حال مسـتعملا فیما یستعمل فیه الغیر المدخول [۱].

۳- مفرد معرف به لام

[۱]- مفرد محلّی به لام یکی از الفاظ «مطلق» است.

الف و لامی که بر مفرد، داخل می‌شود، ممکن است برای جنس- مانند: «الرّجل خیر من المرأهٔ»- یا استغراق- مانند: «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِی خُسْرٍ»- یا عهد باشد که «الف و لام» عهد هم بر سه گونه ذکری، ذهنی یا حضوری می‌باشد. ضمنا امثله آن به ترتیب، چنین است: الف: و ارسلنا فرعون رسولا فعصـی فرعون «الرّسول». ب: ... ثانی اثنین إذ هما فی «الغار» اذ یقول لصاحبه لا تحزن انّ اللّه معنا ... ج: «الیوم» اکملت لکم دینکم ....

در «ما نحن فیه» در دو مسئله بحث می‌کنیم:

۱- آیـا معنـای مفردی که لاـم به اول آن افزوده شـده- مـدخول لاـم- تغییر می‌کنـد یا این که «الف و لام» یا قرائن خاصّه، دالّ برآن

خصوصیّات می‌باشد[۹۶۸].

کلمه «رجل» اسم جنس و دالّ بر ماهیّت مبهمه می‌باشد، فرض کنید مدخول لام تعریف، واقع شده و به صورت «الرّجل» درآمده، در این صورت اگر کسی بگوید

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳۵

و المعروف أنّ اللام تکون موضوعة للتّعریف و مفیدة للتّعیین فی غیر الذّهنیّ ۹۶۹] [۱].

«رجل»، قبلا دالّ بر ماهیّت مبهمه بود امّا اکنون که مدخول لام، واقع شده، دالّ بر ماهیّت متعیّنه است، کلامش باطل است زیرا کلمه «رجل» چه الف و لام داشته باشد چه فاقد آن باشد، معنایش تفاوتی نمی‌کند.

ظاهر، این است که اگر خصوصیّت زائدی مطرح شده، مستند به لام یا قرائن خاصّه دیگر است. نهایتا می‌توان گفت: کلمه «رجل» بدون لام، دالّ بر ماهیّت است امّا «مع اللام» بر ماهیّت متعیّن دلالت می‌نماید منتها تعیّنش به واسطه الف و لام است. مانند سایر مواردی که تعدّد دال و مدلول، مطرح است، اگر گفتیم: «اکرم رجلا عالما»، کلمه رجل، دالّ بر عالمیّت نیست بلکه بر ماهیّت مطلقه رجل دلالت می‌نماید و کلمه «عالما» دلالت بر تقیّد به علم دارد و چنین نیست کلمه «رجل» را در رجل عالم استعمال کرده باشیم.

کلمه «الرّجل» هم، چنین است که: رجل بر ذات ماهیّت دلالت می‌کند و «لام» یا قرائن خاصّه، دالّ بر تعریف و تعیّن است.

خلاصه: ظاهر، این است که خصوصیّت شمول، جنسیّت و عهدیّت در هریک از اقسام از ناحیه لام یا قرائن خاصّه دیگر است ۹۷۰] نه اینکه از طریق استعمال مدخول لام- مانند رجل- در معانی مختلف باشد، چنانکه ظاهر کلام نحویین است تا نتیجتا «رجل» در معانی مجازی استعمال شده باشد یا بین چند معنا مشترک باشد.

[۱]- ۲: «لام» که دلالت بر تعریف می‌نماید، مقصود از آن، تعریف خارجی ۹۷۱] است

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳۶

و أنت خبیر بأنّه لا تعیّن [لا تعیین فی تعریف الجنس الا الاشارة الی المعنی المتمیّز بنفسه من بین المعانی ذهنا [۱].

و لازمه أن لا یصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرف علی الافراد، لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع ما [مع شیء] لا موطن له الا الذّهن الا بالتّجرید، و معه لا فائدة فی

یا تعریف ذهنی ۹۷۲]؟

معروف، این است که «لام»- فی غیر العهد الذّهنیّ ۹۷۳]- برای تعریف وضع شده و افاده تعیین می‌نماید.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه: «لام» دالّ بر تعریف ذهنی می‌باشد نه تعریف خارجی.

بیان ذلک: اگر مقصود از معرفه، تعیّن و معرفه خارجیه باشد در تعریف «جنس» چگونه می‌توان مفرد خارجی تصوّر نمود؟

در جمله «الرّجل خیر من المرأة» لام تعریف جنس به کلمه رجل افزوده شده و با آن، معامله معرفه می‌شود، در این صورت «الرّجل» از نظر عنوان خارجی، چه تشخّص و تعیّنی دارد؟

هیچ‌گونه تمیّز و تشخّصی در آن نیست پس چون تعریف جنس، یکی از مصادیق لام تعریف است و با تعیّن در خارج، هیچ‌گونه تناسبی ندارد لذا تعریف در کلام مشهور را به تعریف ذهنی حمل می‌نمائیم- یعنی: از جهت توجّه نفس «معرفه»، تشخّص و تعیّن دارد.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۳۷

التّقیید. مع أنّ التّأویل و التّصرّف فی القضایا المتداولة فی العرف غیر خال عن التّعسّف، هذا. مضافا الی أنّ الوضع لمّا لا حاجة الیه،

بل لا بد من التّجرید [التّجرّد] عنه و إلغائه فی الاستعمالات المتعارفهٔ المشتملهٔ علی حمل المعرّف باللام أو الحمل علیه کان لغوا، کما أشرنا الیه [۱].

---

[۱]- مصنّف رحمه اللّه سه اشکال بر کلام مشهور دارند:

۱- در لام تعریف جنس اگر عنوان «معرفه» مطرح باشد باید در معنای «لام»، اشاره و توجّه ذهنی مدخلیّت داشته باشد یعنی: کلمه «رجل» بر ذات ماهیّت و لام بر تعریف ذهنی آن دلالت نماید و معنای «الرّجل» ماهیّت متمیّزه در ذهن باشد که نتیجه فرض مذکور، این است: قضیّه حملیّه «زید الرّجل» یا «الرّجل زید» صحیح نباشد زیرا «زید» تعیّن خارجی و «الرّجل» تعیّن ذهنی دارد و وجود خارجی با ذهنی، متباین است و با فرض تباین، معقول نیست بین زید و «الرّجل» اتّحاد و «هو هویّت» که ملاک قضیّه حملیّه است، تحقّق پیدا کند درحالی‌که قضایای حملیّه به نحو مذکور، شایع و فراوان است.

۲[۹۷۴]- آیا می‌توان در قضایای حملیّه و استعمالات عرفیّه، پیوسته، قائل به تجرید شد و گفت: مثلا کلمه «الرّجل» در معنای واقعی استعمال نشده یعنی: تعرّف و اشاره ذهنی از موضوع له آن، القا شده ۹۷۵]؟

خیر! القاء قید و تصرّف در قضایای حملیّه متعارفه، خالی از تعسّف نیست.

۳- انگیزه واضع حکیم چیست که «لام» را برای تعریفی وضع نماید که نیازی به آن نیست بلکه لازم است در استعمالات متعارف- مانند زید الرّجل- آن را حذف و القا نمود

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳۸

فالظاهر أنّ اللام مطلقا تکون للتّزیین کما فی الحسن و الحسین علیهما السّلام و استفادهٔ الخصوصیّات انّما تکون بالقرائن التی لا بدّ منها لتعیّنها [لتعیینها] علی کلّ حال و لو قیل بافادهٔ اللام للاشارهٔ الی المعنی، و مع الدلالهٔ علیه بتلک الخصوصیّات لا حاجهٔ الی تلک الاشارهٔ لو لم تکن مخلّهٔ، و قد عرفت اخلالها، فتأمّل جیّدا [۱].

تا قضیّه حملیّه تحقّق پیدا کند، این مسئله با مقام حکمت واضع تناسبی ندارد و اگر چنان باشد او مردم را در زحمت و مضیقه قرار داده نه سهولت- وضع واضع برای تسهیل است نه تضییق.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه بعد از آنکه کلام مشهور را نپذیرفتند، می‌فرمایند: ظاهر، این است که لام در تمام موارد[۹۷۶] برای تزیین است- همان‌طور که بر اعلام شخصیّه، داخل می‌شود مانند الحسن و الحسین- و استفاده خصوصیّات- جنسیّت، شمول و عهدیّت- به واسطه قرائن خاصّه می‌باشد[۹۷۷].

مصنّف به نکته‌ای اشاره کرده‌اند که: فرض کنید «لام» برای اشاره وضع شده باشد امّا چون لام گاهی برای جنس، استغراق یا عهد است لذا باید قرائن معیّنه باشد تا تعیین کند مثلا لام در فلان مورد برای استغراق است نه تعریف جنس و در فلان مورد برای تعریف جنس است نه استغراق لذا چون به‌هرحال، آن قرائن، لازم است، بگوئید: الف و لام، هیچ‌گونه نقشی ندارد[۹۷۸] و فقط برای زینت است و همان قرائن بر خصوصیّات دلالت می‌نماید نتیجتا وقتی قرائن، دالّ بر خصوصیّات است ۹۷۹]، نیازی نیست، بگوئیم در معنای «لام»، تعریف و اشاره اخذ شده- لا حاجهٔ الی تلک الاشارهٔ لو لم تکن مخلّهٔ و قد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۳۹

و اما دلالهٔ الجمع المعرّف باللام علی العموم مع عدم دلالهٔ المدخول علیه، فلا دلالهٔ فیها [لها] علی أنّها تکون لاجل دلالهٔ اللام علی التّعیین، حیث [أنّه لا تعیّن الا للمرتبهٔ المستغرقهٔ لجمیع الافراد، و ذلک لتعیّن المرتبهٔ الاخری و هی أقلّ مراتب الجمع، کما لا یخفی، فلا بدّ أن یکون دلالته علیه مستندهٔ الی وضعه کذلک لذلک، لا الی دلالهٔ اللام علی الاشارهٔ الی المعیّن لیکون به التّعریف. و أن

أبیت الا عن استناد الدّلالهٔ علیه الیه، فلا محیص عن دلالته علی الاستغراق بلا توسیط الدّلالهٔ علی التّعیین فلا یکون بسببه تعریف الا لفظا، فتأمّل جیّدا [۱].

عرفت اخلالها[۹۸۰] فتأمّل جیّدا.

[۱]- کأنّ از ناحیه مشهور، دفاع شده- دلیلی به نفع آن‌ها اقامه شده.

توضیح ذلک: مسلّما جمع محلّی به لام مانند «العلماء» دالّ بر عموم و استغراق است و اکرم العلماء به‌معنای: اکرم کلّ عالم می‌باشد و نباید توهّم نمود که دلالت آن بر استغراق، مربوط به وضع واضع است بلکه دلالت بر شمول از شئون «لام» تعریف است ۹۸۱]- جمع «بما هو جمع» دالّ بر عموم نیست.

سؤال: تعریف با استغراق و شمول، چه تناسبی دارد؟

جواب: لام، دالّ بر تعیّن است و هنگامی که جمع- یعنی رجال و علما- را ملاحظه کنیم، می‌بینیم دائره احتمالاتش وسیع است، آیا مقصود از آن، سه عالم است یا پنجاه عالم یا تمام علما امّا لام تعریف، مقتضی استغراق است زیرا استغراق و شمول، مرتبه معیّنی است که هیچ‌گونه ابهامی در آن نیست- یعنی: «جمیع العلماء» تعیّن دارد- پس دلالت لام بر تعریف و تعیّن اقتضا نموده که «العلماء» دالّ بر عموم باشد[۹۸۲].

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۰

آیا با وجود این مطلب می‌توان گفت لام برای تزیین است؟

مستشکل: چاره‌ای غیر از این نیست که استغراق را از طریق تعریف، ثابت نمود.

مصنّف رحمه اللّه ابتدا به پاسخ نقضی و سپس به جواب حلّی پرداخته‌اند:

جواب نقضی: شما درصدد هستید استغراق را از طریق تعیّن اثبات نمائید لکن اشکال ما این است که دو مرحله از جمع، متعیّن است. الف: حد اقل ب: حد اکثر، چرا شما اقلّ مراتب جمع- یعنی: ثلاثه- را از طریق تعریف مشخّص نمی‌کنید و حد اکثر- یعنی: جمیع العلماء- را به‌عنوان تعیّن انتخاب می‌نمائید، «حدّ اقل» هم یک مرتبه مشخّصی است، رجال، یعنی: ثلاثهٔ رجال و این مرتبه از جمع، هیچ‌گونه ابهامی ندارد لذا از این مسئله کشف می‌نمائیم، استغراق و عموم، ارتباطی به لام ندارد.

جواب حلّی: بگوئید: «واضع»، جمع را در حال محلّی بودن برای دلالت بر استغراق وضع نموده- این مسئله، هیچ ارتباطی به دلالت لام بر اشاره و تعیّن ندارد.

قوله: «و ان ابیت الا عن استناد الدّلالهٔ علیه الیه فلا محیص ...».

اگر از پذیرفتن این مسئله، ابا دارید، بگوئید: نفس «الف و لام» درصورتی‌که بر جمع داخل شود، دالّ بر استغراق است نه اینکه چون «لام» دالّ بر تعریف است، تعریف، دلیل بر استغراق است.

اشکال: اگر نفس لام، دالّ بر استغراق است و لام دالّ بر تعریف نیست پس چرا با کلمه «العلماء» به‌عنوان معرفه معامله می‌شود؟

جواب: کلمه «العلماء» معرفه حقیقی نیست و عینا پاسخی را که در علم جنس بیان کردیم، تکرار می‌نمائیم که: «العلماء» معرفه لفظی است بدون اینکه تعریفش از معنا ناشی شده باشد.

نتیجه: نمی‌توان اثبات نمود «لام» دالّ بر تعریف است و جمع محلّی به لام را هم شاهدی برآن می‌دانیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۱

و منها: النّکرهٔ مثل «رجل» فی «و جاء رجل من أقصی المدینهٔ» أو فی «جئنی برجل»، و لا اشکال أنّ المفهوم منها فی الاوّل و لو بنحو تعدّد الدّال و المدلول هو الفرد المعیّن فی الواقع المجهول ۹۸۳] عند المخاطب المحتمل الانطباق علی غیر واحد من أفراد الرجل،

كما أنّه فى الثّانىّ هى الطّبيعـة المأخوذة مع قيـد الوحـدة، فيكون حصّـة من الرّجل، و يكون كلّيّا ينطبق على كثيرين، لا فردا مردّدا بين الافراد [۱].

۴- نکره

[۱]- نکره، همان اسم جنس «مع التّنوين» است مانند: «رجل، رجل و رجلا».

مصنّف رحمه اللّه دو معنا برای نکره ذکر کرده‌اند:

۱- گاهی نکره در مقام اخبار استعمال می‌شود مانند: «و جاء رجل من اقصى المدينة يسعى ...» يا مثل اينکه ديروز فردی به منزل شما آمـده، امروز به صورت اخبار می گوئيـد: «جاءنی رجل»، معنای نکره در فرض مـذکور، فرد خارجی معيّن مشـخّص- عنـد المتکلم- است ۹۸۴] امّا از نظر مخاطب، مجهول و قابل انطباق بر افراد متعـدّد- و گاهی بر تمام افراد- است زيرا خصوصـيّات او در کلام ذکر نشده.

۲- گاهی نکره در مقام انشا اسـتعمال می‌شود مانند: اعتق رقبة يا جئنى برجل که در فرض مذکور، معنای نکره، طبيعت رجل «مقيّدا» به قيـد وحدت می‌باشد[۹۸۵] لکن در عين حال که به قيـد وحـدت، مقيّـد است، کلّيّت هم دارد، هنگامی که عبـد، زيـد را نزد مولا حاضـر نمايـد، يک مصـداق را اتيان نموده و اگر عمرو را نزد او حاضـر کنـد آن‌هم يک مصـداق رجل است و علّتش اين است که ماهيّت مقيّد به قيد وحدت بر تمام مصاديق و

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۴۲

و بالجملة[۹۸۶]: النّكرة- أى ما بالحمل الشائع يكون نكرة عنـدهم- امّا هو فرد معيّن فى الواقع غير معيّن للمخاطب، أو حصّـة كلّيّة، لا الفرد المردّد بين الافراد، و ذلك لبداهـة كون لفظ (رجل) فى «جئنى برجل» نكرة، مع أنّه يصـدق على كلّ من جىء به من الافراد، و لا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضيّة الفرد المردّد لو كان هو المراد منها، ضرورة أنّ كلّ واحد هو هو، لا هو أو غيره، فلا بدّ أن تكون النّكرة الواقعة فى متعلّق الامر هو الطّبيعىّ المقيّد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلّيّا قابلا للانطباق، فتأمّل جيّدا [۱].

افراد صـدق می کنـد پس همـان‌طور که کلمه «رجـل»، کلّی است لفـظ «رجـل» هم کلّی و قابـل انطباق بر تمام افراد و مصاديق رجل می‌باشد.

[۱]- بحث مـا در معنـا و مفهوم «نون، کـاف، راء و ...» نيست بلکه بحث ما در چيزی است که در ادبيّات به آن نکره گفته می‌شود و به اصطلاح علمی درباره چيزی بحث می کنيم که: به حمل شايع، مفهوم نکره برآن، قابل انطباق است.

مجـدّدا متـذکّر می‌شـويم کـه معنـای نکره در مقـام اخبـار، همـان فرد معيّـن- فی الواقـع- می‌باشـد که برای متکلّم، مشـخّص و برای مخـاطب، مجهول ۹۸۷] است و معنـای نکره در مقـام انشـاماننـد «جئنی برجـل» طـبيعت رجـل «مقيّـدا» به قيـد وحـدت می‌باشـد که درعين‌حال، دارای کلّيّت ۹۸۸] است.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۴۳

اذا عرفت ذلك فالظّاهر صـحّة اطلاق المطلق عنـدهم حقيقـة على اسم الجنس و النّكرة بالمعنى الثّانى، كما يصـحّ لغة، و غير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الاطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى. نعم لو صحّ ما نسب الى المشهـور من كون المطلق عنـدهم موضوعـا لمـا قيـد بالارسال و الشّـمول البـدلىّ لما كان ما أريـد منه الجنس ۹۸۹] أو الحصّة[۹۹۰] عندهم بمطلق [مطلقا]، الا أن الكلام فى صدق النّسبة [۱].

گفته شده معنای «رجل» در جئنی برجل- و امثال آن- کلّی نیست و بر ماهیّت مقیّد به قید وحدت دلالت ندارد بلکه کلمه «رجل» بر فرد مردّد دلالت می‌کند.

مصنّف رحمه اللّه: اگر آن عبد مأمور فرضا زید را نزد مولا حاضر نمود در این صورت:

آیا عبد، «زید» را به‌عنوان مصداق «رجل»- و نفس مأمور به- احضار نموده یا به‌عنوان اینکه «مأمور به» بین این فرد یا آن فرد، مردّد است، اتیان کرده؟

مسلّما و بدون تردید، عبد هر فردی از افراد رجل را که انتخاب و نزد مولا حاضر نماید برآن فرد، عنوان مأمور به صادق است زیرا مأمور به «کلّی»- مقیّدا بقید الوحدهٔ- و قابل صدق بر «کثیرین» است پس نکره، دارای عنوان «کلّی» و اطلاقش محفوظ است.

[۱]- تاکنون الفاظی را که به آن‌ها عنوان «مطلق» اطلاق می‌شد، بیان کردیم، اکنون باید ببینیم اطلاق کلمه «مطلق» بر آن‌ها صحیح و حقیقت است یا نه؟

به «مشهور» نسبت داده شده ۹۹۱] که: «مطلق» برای ماهیّت مقیّد به «سریان» و «شیوع بدلی» وضع شده به عبارت دیگر: مطلق، یعنی: ماهیّت امّا نه ماهیّت مجرّده و مبهمه بلکه

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۴

ماهیّتی که قیدش جریان و شیوع در تمام افراد باشد یعنی: شیوعش به نحو استیعاب نیست بلکه به نحو بدلیّت است مثلا در جمله «اعتق رقبهٔ» معنای رقبه، ماهیّتی است که «علی البدل» نسبت به تمام افراد رقبه، صادق است و هرکدامش اتیان شود، کفایت می‌کند.

مصنّف رحمه اللّه: آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، مستلزم سه تالی فاسد است:

۱- باید گفت مشهور در کلمه و لفظ «مطلق»- در مقابل لغویین- اصطلاح خاصّی دارند زیرا مطلق از نظر لغت به‌معنای «آزاد» و «رها» می‌باشد و قید شیوع و سریان- در تمام افراد- در معنای لغوی «مطلق» اخذ نشده.

نتیجه: بعید است که مشهور در مقابل لغویین برای مطلق، اصطلاح خاصّی داشته باشند.

۲- باید اسم جنس و نکره به‌معنای دوّم ۹۹۲] را از مصادیق مطلق ندانیم درحالی‌که اسم جنس از مصادیق اظهر مطلق است. به عبارت دیگر: باید طبق معنای منسوب به مشهور، اسم جنس «مطلق» نباشد زیرا اسم جنس- بدون هیچ قید و شرطی- دالّ بر ماهیّت مبهمه هست ۹۹۳] و همچنین نکره به‌معنای دوّم هم نباید از مصادیق «مطلق» باشد زیرا قید آن «وحدت» است نه شیوع و سریان به نحو بدلیّت.

آیا می‌توان ملتزم شد که اسم جنس اطلاق ندارد؟ خیر!

اگر اسم جنس، «مطلق» نباشد پس الفاظی که دالّ بر اطلاق می‌باشد، کدام است؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۵

و لا یخفی أنّ المطلق بهذا المعنی ۹۹۴] لطروء التقیید غیر قابل، فانّ ما له من الخصوصیّهٔ ینافیه، و یعانده، بل و هذا بخلافه بالمعنیین ۹۹۵]، فانّ کلّا منهما له قابل، لعدم ۹۹۶] انثلامهما بسببه أصلا، کما لا یخفی. و علیه لا یستلزم التّقیید تجوّزا فی المطلق، لا مکان ارادهٔ معنی لفظه منه، و ارادهٔ قیده من قرینهٔ حال أو مقال، و انّما استلزمه لو کان [المطلق بذاک المعنی.

نعم لو أرید من لفظه المعنی المقیّد کان مجازا مطلقا کان التّقیید بمتصل أو منفصل [أو بمنفصل [۱].

---

[۱]- ۳- اشکال دیگری که بر تعریف منسوب به مشهور- درباره مطلق- وارد می‌باشد این است که:

مقدّمه: در بحث عام و خاص گفتیم، تخصیص عام، مستلزم مجازیّت نیست اگر مولا امروز فرمود اکرم العلماء، فردا خطاب لا تکرم

زیـدا العالم را صادر نمود، مجازی محقّق نشده زیرا تخصـیص، تصـرّف در مقام اسـتعمال نیست بلکه تصرّف در اراده جدّی متکلّم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۶

همین مسئله در تقییـد مطلق هم جـاری می‌باشـد یعنی: تقییـد مطلق، مسـتلزم مجازیّت نیست اگر مولا امروز فرمود: اعتق رقبـهٔ و فردا خطاب لا تعتق الرّقبهٔ الکافرهٔ را صادر نمود از دلیل دوّم استفاده می‌کنیم قید ایمان در عتق رقبه مدخلیّت دارد و هیچ‌گونه مجازی هم محقّق نشـده زیرا کلمه «رقبه» در رقبه مؤمنه اسـتعمال نشـده تـا مسـتلزم مجاز باشـد بلکه مطلق، دالّ بر ماهیّت است و مقیّـد- لا تعتق الرّقبهٔ الکافرهٔ- دالّ بر قید ایمان است- البتّه فرقی هم ندارد که تقیید به متّصل باشد یا منفصل.

تذکّر: اگر آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، اخذ نمائیم، باید تمام تقییدها را مستلزم مجازیّت بدانیم ۹۹۷] زیرا طبق مبنای مشهور، معنای رقبه در جمله «اعتق رقبـهٔ» ذات و ماهیّت رقبه- بدون قید و شـرط- نیست بلکه معنایش عتق رقبه‌ای است که مقیّد به شـمول و سریان در تمام افراد- اعم از مؤمن و کافر- باشـد یعنی: قیـد شـیوع در معنای رقبه مـدخلیّت دارد نتیجتا اگر مولا بعـد از «اعتق رقبـهٔ» فرمود: «لا تعتق الرّقبهٔ الکافرهٔ» آن دو قضیّه با یکدیگر منافات پیدا می‌کند زیرا به موجب قضیّه اوّل، عتق رقبه «شایعه» در تمام افراد- اعم از مؤمن و کافر- کفایت می‌کنـد درحالی‌که قضیّه دوّم می‌گوید: «لا تعتق الرّقبهٔ الکافرهٔ» منتها چون ظهور قضیّه دوّم را از اوّل، قوی‌تر می‌دانیم آن را بر «اعتق رقبهٔ»[۹۹۸] مقدّم می‌داریم پس نتیجتا باید ملتزم شد که رقبه در معنای حقیقی خودش استعمال نشده و قید شیوع و سریان در تمام افراد از آن القا شده و بدیهی است که اگر رقبه در تمام و جمیع معنای حقیقی استعمال نشود، مستلزم مجاز است بنابراین، طبق آنچه را

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۷

به مشـهور نسبت داده‌اند دائما تقیید، مستلزم مجاز است ۹۹۹] درحالی‌که نمی‌توان به آن ملتزم شد لذا از این مسـئله کشف می‌کنیم، آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، غیر صحیح و غیر صادق است بلکه مشهور هم مطلق را طبق لغت، تفسیر و معنا می‌کنند یعنی: آزاد و مجرّد که هم بر نکره، صادق است و هم بر اسم جنس، ضمنا تقیید، مستلزم مجازیّت هم نیست.

قوله: «نعم لو ارید من لفظه المعنی المقیّد[۱۰۰۰] کان مجازا مطلقا ...».

اگر کسی لفظ مطلق را در مقیّد استعمال کند چه طبق آنچه به مشهور نسبت داده شده و چه طبق بیان ما مستلزم مجازیّت است.

بـدیهی است که طبق بیـان ما «لازمه» تقییـد، اسـتعمال مجازی نیست امّا بنا بر آنچه به مشـهور نسبت داده شـده، تقییـد دائما مسـتلزم مجازیّت است.

تذکّر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجّه شما را به نکته‌ای از کتاب شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی جلب می‌نماید- جلد اول، صفحه ۳۴۶.

«ثمّ انّه قـد ظهر لـک من مطـاوی مـا ذکرنا انّ الاطلاق و التّقییـد حالتان عرضـیّتان معروضـهما الأولی و الـذاتی هو المفهوم و اتصاف اللّفـظ بهما انّما هو بالعرض و المجاز و ان کان التّعریف المـذکور فی صـدر البحث یشعر بکون معروضـهما اوّلا و بالـذّات هو اللفظ لکنّهم ارادوا اتّصاف اللّفظ بهما تبعا و بالعرض».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۴۸

فصل: قد ظهر لک أنّه لا دلالهٔ لمثل «رجل» الا علی الماهیّهٔ المبهمهٔ وضعا و أنّ الشّیاع و السّریان کسائر الطّوارئ ۱۰۰۱] یکون خارجا عمّا وضع له، فلا بدّ فی الدّلالهٔ علیه من قرینهٔ حال أو مقال أو حکمهٔ و هی تتوقّف علی مقدّمات:

احداها: کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد، لا الاهمال ۱۰۰۲] أو الاجمال [۱].

مقدّمات حکمت

اشاره

[۱]- از مطالب قبل مشخّص شد که اسم جنس [۱۰۰۳]، مانند رجل «وضعا» دالّ بر ماهیّت مبهمه می‌باشد و هیچ قیدی ضمیمه آن نیست حتّی قید شیاع و سریان هم مانند سایر قیود و خصوصیّات، خارج از دائره موضوع له می‌باشد و اگر بنا باشد بر شیوع و سریان دلالت نماید باید قرینه حالیه، مقالیّه [۱۰۰۴] یا قرینه حکمت- یعنی: مقدّمات حکمت- ثابت و محقّق باشد.

بدیهی است که قرینه حالیه، عبارت از خصوصیّات و حال متکلّم و قرینه مقالیّه، لفظیّه است لکن مقدّمات حکمت، قرینه عقلیّه است.

تذکّر: اگر مقدّمات حکمت، کامل و تمام باشد، استفاده شیوع و سریان به استناد همان قرینه حکمت است نه به استناد اینکه فرضا رقبه، دالّ بر شیوع و سریان است.

اینک به بیان مقدّمات سه‌گانه حکمت می‌پردازیم:

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۴۹

۱- اوّلین مقدّمه حکمت، این است که مولا در مقام بیان تمام مراد[۱۰۰۵] خود باشد نه مقام اهمال یا اجمال [۱۰۰۶].

بدیهی است که گاهی انسان درصدد است مطلبی را به نحو اجمال یا اهمال بیان کند و به مقصود خویش اشاره نماید مثل اینکه مولا در مقام بیان اصل وجوب صلات است نه خصوصیّات، شرائط و موانع نماز، لذا امری را به نحو «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* صادر می‌نماید امّا گاهی او در مقام این است که: آنچه در مأمور به مدخلیّت دارد، بیان کند.

یادآوری: اجمال و اهمال در این جهت مشترک هستند که مولا در هر دو صورت در مقام بیان نیست. امّا وجه افتراقشان: در اجمال، همان‌طور که غرض مولا- به بیان تعلّق نگرفته به نقطه مقابلش متعلّق شده یعنی: به خاطر مصلحت و حکمتی درصدد اجمال‌گوئی است.

امّا در اهمال‌گوئی مولا ملاحظه نموده که: نه مصلحت، مقتضی بیان است و نه عدم البیان به عبارت دیگر نه غرض به بیان، متعلّق است نه به عدم البیان.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۵۰

ثانیتها: انتفاء ما یوجب التّعیین.

ثالثتها: انتفاء القدر المتیقّن فی مقام التّخاطب و لو کان المتیقّن بملاحظة الخارج عن ذاک المقام فی البین، فانّه غیر مؤثر فی رفع الاخلال بالغرض لو کان بصدد البیان کما هو الفرض، فانّه فیما تحقّقت لو لم یرد [المتکلّم الشّیاع لأخلّ بغرضه، حیث انّه لم یبیّنه مع أنّه بصدده، و بدونها لا یکاد یکون هناک اخلال به، حیث لم یکن مع انتفاء الاولی الا فی مقام الاهمال أو الاجمال، و مع انتفاء الثّانیة کان البیان بالقرینة، و مع انتفاء الثّالثة لا اخلال بالغرض لو کان المتیقّن تمام مراده، فانّ الفرض أنّه بصدد بیان تمامه، و قد بیّنه، لا بصدد بیان أنّه تمامه کی أخلّ ببیانه فافهم [۱].

---

[۱]- ۲: مقدّمه دیگر، این است که متکلّم، قرینه متّصله یا منفصله‌ای- اعمّ از حالیه یا مقالیّه- برخلاف اطلاق بیان نکرده باشد.

۳- مقدّمه سوّم حکمت، نبودن قدر متیقّن در مقام تخاطب است.

بیان ذلک: قدر متیقّن بر دو گونه است:

الف: قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب [۱۰۰۷]: هر کلّی و مطلقی دارای یک قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هر کلّی دارای فرد یا افراد بارز «مسلّم الفردیة» هست فرضا قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب «انسان» همان افراد برجسته و مشخّصی است

که هیـچ گونه ابهام و تردیدی در فردیّت آن‌ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقّن ۱۰۰۸]، ارتباطی به بحث ما ندارد. و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقّن در مقام تخاطب: همان قدر مسلّم و متیقّن در مقام گفتگو می‌باشد.

مثال: فرضا مولائی با عبـدش در فضـیلت عتق رقبه مؤمنه بحث می‌کنـد و روایات آن باب را ملاحظه می‌کننـد که می‌گوید: هرکس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۵۱

آزادی او را فراهم کند، فلان مقدار اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «اعتق رقبهٔ»، بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبه مؤمنه هست و قدر متیقّن در مقام تخاطب، آن را به رقبه مؤمنه سوق می‌دهد.

سؤال: آیا در این شرائط می‌توان به اطلاق خطاب مولا تمسّک نمود؟

خیر! زیرا اوّلین شـرط تمسّـک به اطلاـق، این بود که مولاـ در مقـام «بیـان» باشـد لـذا می‌گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می‌خواهـد مرادش را اجمالا بیان نمایـد چگونه می‌توان به اطلاق خطابش تمسّک کرد[۱۰۰۹]؟ و شـرط دوّم تمسّک به اطلاق، این بود که قرینه‌ای برخلاـف نباشـد و شـرط سوّمش این بود که قـدر متیقّن در مقـام تخاطب هم نباشـد پس اگر در مقام تخاطب، قـدر متیقّنی بود، نمی‌توان گفت کلام مولا دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبـد به مولایش بگویـد، شـما فرمودید: «اعتق رقبهٔ» و آن را به ایمان مقیّد ننمودید، مولا علیه او احتجاج می‌کند که اصل بحث ما درباره عتق رقبه مؤمنه بود.

جمع‌بندی: اگر مقدّمات سه‌گانه حکمت، تمام و کامل باشد، شیـوع و سریان را استفاده می‌کنیم و می‌گوئیم معنای «اعتق رقبهٔ»، عتق هر رقبه‌ای است خواه مؤمن باشد یا کافر و این مسئله، همان مقدمات حکمت و نتیجه‌اش اطلاق ۱۰۱۰] است و اطلاقش هم به معنای شیوع و سریان است منتها نه شیوعی که به لفظ، مربوط باشد بلکه شیوعی که به اتکاء مقدّمات حکمت، محقّق می‌شود.

قوله: ... و بدونها لا یکاد یکون هناک اخلال به حیث لم یکن مع انتفاء الاولی الا فی مقام الاهمال او الاجمال و مع انتفاء الثّانیهٔ ...».

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۵۲

تذکّر: بدون مقدّمات حکمت نمی‌توان گفت کلام مولا اطلاق دارد زیرا:

۱- با عدم تحقّق مقدّمه اوّل، مولا در مقام اهمال یا اجمال است لذا نمی‌توان گفت کلام او اطلاق دارد.

۲- اگر مقدّمه دوّم منتفی باشد[۱۰۱۱]، معنایش این است که قرینه برخلاف، محقّق است.

در این صورت بیان به وسیله قرینه اظهار شـده به عبارت دیگر: فرض، این است که مولا فرموده «اعتق الرّقبـهٔ الموصوفهٔ بالایمان» که در این صورت هم نمی‌توان گفت کلام او دارای اطلاق است.

۳- مقـدّمه سوّم حکمت، نبودن قـدر متیقّن در مقام تخاطب است که انتفاء مقـدّمه سوّم، وجود قـدر متیقّن در مقام تخاطب است لذا می‌گوئیم اگر قـدر متیقّن در مقام تخاطب، محقّق و تمام مراد مولا هم، همان قـدر متیقّن باشـد او اخلال به غرض ننموده و نمی‌توان گفت شـما در مقام بیان بودیـد و چیزی را اظهار ننمودید «فانّ الفرض انّه بصدد بیان تمامه و قد بیّنه لا بصدد بیان انّه تمامه کی اخلّ ببیانه فافهم».

نکته: گـاهی متکلّم در مقـام بیـان «تمـام المراد» می‌باشـد در این صورت، قـدر متیقّن در مقام تخاطب «تمام المراد» است و وجودش مانع انعقاد اطلاق است. اما گاهی نه، او در مقام بیان توصـیف می‌باشـد و درصـدد است بگویـد: «القدر المتیقّن تمام مرادی» در این صورت، قدر متیقّن در مقام تخاطب اثری ندارد.

به عبـارت دیگر: گـاهی متکلّم درصـدد است بین قـدر متیقّن و «تمـام المراد» ایجـاد رابطه و بیان نمایـد در این صورت می‌گوئیم او چنین رابطه‌ای ایجاد نکرده و نگفته «القدر المتیقّن تمام مرادی»، گاهی نه، هدفش این است که «تمام المراد» را بیان کند، وجود قدر

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۵۳

ثمّ لا- يخفى عليك أنّ المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده مجرّد بيان ذلك، و اظهاره و افهامه و لو لم يكن عن جد، بل قاعدة و قانونا لتكون حجّة فيما لم تكن حجّة أقوى على خلافه، لا البيان فى قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يكون الظّفر بالمقيّد و لو كان مخالفا كاشفا [لو كان كاشفا] عن عدم كون المتكلّم فى مقام البيان، و لذا لا ينثلم به اطلاقه، و صحّة التّمسك به أصلا، فتأمّل جيّدا. و قد انقدح بما ذكرنا أنّ النّكرة فى دلالتها على الشّياع و السّريان أيضا تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال الى مقدّمات الحكمة، فلا تغفل [۱].

متيقّن در مقام تخاطب، عنوان «تمام المراد» را بر خودش منطبق مى‌كند[۱۰۱۲].

مصنف رحمه اللّه در پايان، فرموده‌اند: «فافهم»[۱۰۱۳].

[۱]- سؤال: اينكه در مقدّمه اوّل حكمت گفتيد: بايد مولا در گفتار خود در مقام بيان مراد باشد، مقصود از بيان مراد چيست؟

جواب: منظور، بيان مراد جدّى نيست بلكه مقصود، مرادى است كه با جعل قانون و مراد استعمالى تطبيق مى‌كند.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۵۴

بيان ذلك: روش عقلاـ در قانون‌گذارى، اين است كه ابتدا يك مطلب كلّى را به‌عنوان اصل بيان مى‌نمايند سپس تحت عنوان «تبصره» مخصّصات يا مقيّداتى براى آن ذكر مى‌كنند.

سؤال: آيا قانونى كه ابتدا- قبل از بيان مخصّص و مقيّد- جعل شده، بيانگر مراد جدّى مقنّن نيست؟ خير! ابتدا ضابطه كلّى را بيان مى‌كنند سپس مراد جدّى به وسيله مقيّد و مخصّص بيان مى‌شود.

اگر كسى در مقام تقنين، قانونى را جعل كرد سپس با مقيّدى درباره آن قانون، مواجه شديم، نمى‌توان گفت قانون‌گذار و متكلّم در مقام بيان نبوده زيرا مقصود از بيان در محلّ بحث، همان بيانى است كه در باب عام با آن آشنا هستيد، فرضا اگر متكلّمى گفت: اكرم العلماء و سپس گفت لاـ تكرم زيدا العالم نمى‌توان كشف نمود كه متكلّم در مقام القاء عام در صدد افاده مطلب، قانون و قاعده‌اى نبوده، تخصيص، دالّ بر عدم شمول و مستلزم تجوّز نيست.

آيا اگر شما نسبت به تخصيص زائد ترديد نمائيد به اصالت العموم تمسّك نمى‌كنيد؟

اگر تخصيص، دالّ بر اين باشد كه عام به‌عنوان عموم، القا نشده- و ملاك را مراد جدّى مولا بدانيم- بايد با وجود يك تخصيص از عام صرف‌نظر نمود درحالى‌كه چنين نيست.

در محلّ بحث هم اگر مطلقى، مقيّد شد، نمى‌توان كشف نمود كه متكلّم در حين اطلاق در مقام بيان نبوده بلكه او كاملا در مقام بيان بوده و مى‌خواسته مراد قانونى و استعمالى را بيان كند امّا مراد جدّى او با ملاحظه مقيّدات و ادلّه بعدى مشخّص مى‌شود.

خلاصه: مقصود ما از اينكه در مقدّمه اوّل گفتيم بايد مولاـ در مقام بيان تمام مراد خويش باشد، اين است كه: در مقام بيان مراد استعمالى و قانونى باشد نه مراد جدّى

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۵۵

بقى شيء و هو أنه لا يبعد أن يكون الاصل فيما اذا شكّ فى كون المتكلّم فى مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه و ذلك لما جرت عليه سيرة أهل المحاورات من التّمسّك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها الى جهة خاصة، و لذا ترى أنّ المشهور لا يزالون يتمسّكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البيان، و بعد كونه لاجل ذهابهم الى أنّها موضوعة للشّياع و السّريان، و ان كان ربما نسب ذلك اليهم، و لعلّ وجه النّسبة ملاحظة أنّه لا وجه للتّمسّك بها بدون الاحراز و الغفلة عن وجهه، فتأمّل جيّدا [۱].

واقعی ۱۰۱۴] و الا اگر چنین باشد، همیشه مطلق و مقیّد با یکدیگر منافات پیدا می‌کنند، زیرا معنای اعتق رقبهٔ این است: مراد جدّی، عتق طبیعت رقبه است درحالی‌که مقیّد- لا تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ- می‌گوید عتق طبیعت رقبه، مراد جدّی نیست بلکه باید رقبه، مؤمنه باشد پس بین آن دو، تعارض است درحالی‌که هیچ‌گونه تعارضی بین مطلق و مقیّد وجود ندارد.

تذکّر: منظور از بیان در «قبح تأخیر بیان از وقت حاجت»، بیان مراد جدّی است امّا در محلّ بحث، منظور از «بیان»، بیان مراد استعمالی و ضابطه‌ای می‌باشد.

یادآوری: ابتدای این بحث هم گفتیم که: مصنّف رحمه اللّه مسئله را با اسم جنس، بیان و شروع نمودند لکن باید توجّه داشت که نکره هم مانند آن است.

تأسیس اصل

[۱]- گاهی احراز می‌کنیم که مولاـ در مقام بیان مراد است و گاهی احراز می‌نمائیم که او در مقام بیان مراد ضابطه‌ای و استعمالی نمی‌باشد بلکه در مقام اجمال یا اهمال است که در این دو صورت، حکم مسئله، واضح است امّا بحث فعلی، این است که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۵۶

خطابی از مولا صادر شده که نه مقام «بیان» احراز شده و نه «عدم البیان» لذا باید بررسی نمود که حکم مسئله چیست.

بعید نیست، بگوئیم: مقتضای اصل اوّلی عقلائی «بیان» است یعنی: تا وقتی قرینه‌ای برخلاف اصل مذکور، قائم نشود، می‌گوئیم: متکلّم در مقام بیان تمام مراد استعمالی خود بوده، نتیجتا مهم‌ترین مقدّمه حکمت- یعنی مقدّمه اوّل- به وسیله همان اصل عقلائی ثابت می‌شود و لزومی ندارد، دلیل خاصّی وارد شود که اثبات کند، مولا در فلان خطاب در مقام بیان بوده و شاهدش این است که وقتی به عمل اصحاب و مشهور مراجعه نمائیم، می‌بینیم آن‌ها دائما و به سهولت به اطلاقات تمسّک می‌نمایند به عبارت دیگر: هنگامی که با مطلقی مواجه می‌شوند، چندان بحث نمی‌کنند که آیا مولا در مقام بیان هست یا نه بلکه در مواردی که دلیلی نباشد که مولاـ در مقام بیان نیست ۱۰۱۵] به مطلقات تمسّک می‌نمایند لذا از این مسئله کشف می‌کنیم در محاورات، یک اصل عقلائی جریان دارد که نامش کأنّ «اصالت البیان» است یعنی: هنگامی که در بیان و عدم البیان تردید نمایند، می‌گویند مولا در مقام بیان بوده.

اشکال: مشهور، موضوع له و معنای حقیقی مطلق را ماهیّت مقیّد به شیوع و سریان می‌دانند لذا می‌گویند تا وقتی قرینه‌ای برخلاف آن نیست، مطلق را بر معنای حقیقی حمل می‌نمائیم ۱۰۱۶].

جواب: شاید آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، منشأش این باشد: دیده‌اند مشهور در موارد شک به اطلاقات تمسّک می‌کنند لذا نسبت‌دهنده، نزد خود، چنین محاسبه نموده:

مشهور با عدم احراز مقدّمه اوّل حکمت به اطلاق تمسّک می‌نمایند پس معلوم می‌شود،

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۵۷

ثمّ انّه قد انقدح بما عرفت- من توقّف حمل المطلق علی الاطلاق فیما لم یکن هناک قرینهٔ حالیّهٔ أو مقالیّهٔ علی قرینهٔ الحکمهٔ المتوقّفهٔ علی المقدّمات المذکورهٔ- أنّه لا اطلاق له فیما کان له الانصراف الی خصوص بعض الافراد أو الاصناف، لظهوره فیه، أو کونه متیقّنا منه و لو لم یکن ظاهرا فیه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف.

کما أنّه [أنّ منها ما لا یوجب ذا و لا ذاک، بل یکون بدویّا زائلا بالتّأمّل. کما أنّه [أنّ منها ما یوجب الاشتراک أو النّقل [۱].

اطلاق و شیوع را جزء موضوع له و معنای حقیقی مطلق می‌دانند امّا نسبت‌دهنده، غفلت نموده که اطلاق و سریان، جزء معنای حقیقی نیست و در محلّ بحث، مقدّمات حکمت، محقّق است منتها لازم نیست مقدّمه اوّل را احراز نمائیم زیرا همان اصل عقلائی- در مورد شک- مسأله بیان را اثبات می‌کند.

[۱]- تذکّر: گفتیم با تحقّق مقدّمات سه‌گانه حکمت به اطلاق تمسّک می‌نمائیم لکن باید توجّه داشت که در هر موردی انصراف ۱۰۱۷]، محقّق باشد، مانع انعقاد اطلاق می‌شود لذا لازم است به بیان اقسام و مراتب انصراف بپردازیم:

اقسام انصراف

۱- انصراف بدوی: گاهی انسان، مطلقی را می‌شنود و فورا فرد بارزی از آن به ذهنش خطور می‌کند، مثل اینکه شما کلمه انسان را بشنوید و فرضا نژاد سفید از آن به ذهنتان خطور کند و اصلا نژاد سیاه در مرحله اوّل به ذهن خطور ننماید.

انصراف مذکور، بدوی است و با مختصری تأمّل، مشخّص می‌شود که مسأله نژاد در ماهیّت انسان مدخلیّتی ندارد لذا می‌گوئیم این نوع انصراف، وجودش «کالعدم» است و «لا یترتّب علیه شیء اصلا»- نه سبب ایجاد قدر متیقّن است نه موجب ظهور.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۵۸

۲- انصراف تیقّنی ۱۰۱۸]: از انصراف بدوی، بالاتر، انصرافی است که سبب ایجاد قدر متیقّن ۱۰۱۹] می‌شود یعنی: در اثر کثرت استعمال لفظ در مقیّد، بین آن لفظ و مقیّد، ارتباطی برقرار شده که به مجرّد شنیدن آن لفظ مطلق- مانند همان قدر متیقّن در مقام تخاطب- از ظهور لفظ در اطلاق ممانعت می‌کند امّا در خصوص این هم ظهور ندارد بلکه انصراف، شبیه مانعی است و از ظهور اطلاق ممانعت می‌نماید امّا خودش هم «تمام المراد» نیست.

انصراف مذکور، مانع تمسّک به اطلاق است و علّت مانعیّتش انتفاء مقدّمه سوّم حکمت- یعنی: وجود قدر متیقّن در مقام تخاطب- است.

قبلا اشاره کردیم که: اثر وجود قدر متیقّن، این بود که لفظ در قدر متیقّن، ظهور پیدا نمی‌کرد امّا درعین‌حال، قدر متیقّن، مانع ظهور لفظ در اطلاق می‌شد.

۳- انصراف ظهوری ۱۰۲۰]: مرحله بالاتر از انصراف تیقنی، این است که سبب ایجاد ظهور برای خودش می‌شود یعنی: به مجرّد شنیدن لفظ در همان معنای انصرافی، ظهور پیدا می‌کند[۱۰۲۱].

اگر انصراف به این مرحله برسد، مقدّمه دوّم حکمت، منتفی هست چون مقدّمه دوّم، انتفاء قرینه متّصله یا منفصله بر تعیین بود و در فرض ما قرینه بر تعیین، همان ظهور لفظ

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۵۹

در معنای انصرافی است ۱۰۲۲].

خلاصه: مرتبه سوّم انصراف، سبب ایجاد ظهور برای لفظ می‌شود لذا می‌گوئیم مسلّما مانع انعقاد اطلاق می‌شود.

۴- مرحله بالاتر از انصراف قبلی، این است که انصراف، سبب ایجاد «اشتراک»[۱۰۲۳] می‌شود و کأنّ لفظ، واجد دو موضوع له می‌شود، یکی همان معنای مطلق است و موضوع له دیگر، معنای انصرافی هست که به مرتبه حقیقت می‌رسد امّا نه به نحوی که مانع معنای حقیقی اوّل شود بلکه خود را در عرض معنای حقیقی اوّل قرار می‌دهد.

تذکّر: در مرحله قبل هم ظهور، محقّق می‌شد امّا به حدّ حقیقت نمی‌رسید[۱۰۲۴] امّا در این مرحله به مرتبه حقیقت می‌رسد و خود را در ردیف معنای حقیقی اوّل قرار می‌دهد و در نتیجه «اشتراک» محقّق می‌شود.

۵- مرحله بالاتر از انصراف قبلی، این است که هم به‌معنای حقیقی می‌رسد و هم مانع معنای حقیقی اوّل می‌شود که از آن به

«نقل»[۱۰۲۵] تعبیر می‌کنند یعنی: انصراف، موجب تحقّق نقل است به عبارت دیگر: یک حقیقت ثانوی محقق می‌شود که حقیقت اوّلیّه را

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۰

لا یقال: کیف یکون ذلک ۱۰۲۶]؟ و قد تقدّم أن التّقیید لا یوجب التجوّز فی المطلق أصلا [۱].

تحت الشّعاع قرار می‌دهد.

تذکّر: دو قسم اخیر- اشتراک و نقل- مانع تمسّک به اطلاق هستند.

امّا در اشتراک: معنای انصرافی بر معنای حقیقی رجحانی نـدارد- و بالعکس- و برای تعیین و رجحان یکی بر دیگری وجود قرینه، لازم است.

امّا انصراف در مرحله پنجم: می‌توان گفت انصراف برای تمسّک به اطلاق، مانع است امّا حقیقتا مسأله مانعیّت، مطرح نیست چون حقیقت اوّلیّه به کلّی مضمحل و فراموش شده و حقیقت ثانویّه انصرافیّه، جایگزین آن گشته و معنائی غیر از همان معنای انصرافی تحقّق ندارد.

[۱]- گفتیم انصراف، دارای مراتبی هست لکن بایـد توجّه داشت که اگر بنا باشـد لفظی نسبت به بعضـی از افراد یا اصناف معنا انصراف پیـدا کنـد باید منشأش کثرت استعمال لفظ در آن فرد یا صنف باشد لذا در محلّ بحث، اشکالی مطرح شده که مصنّف رحمه اللّه جدّا آن را به نحو اختصار بیان کرده‌اند که اینک به توضیحش می‌پردازیم:

اشکال: کجا و در کـدام مورد، شما مطلق را در مقیّد استعمال می‌نمائید که موجب انصراف شود؟- انصراف باید منشأش کثرت استعمال باشد.

البتّه کثرت استعمال لفظ در معانی مجازی اشکالی ندارد، ممکن است شما کلمه اسد را به قدری در رجل شجاع استعمال نمائید تا به حدّ اشتراک یا نقل برسد و این مسئله، مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۱

فانّه یقال: مضافا الی أنّه انّما قیل لعدم استلزامه له، لا عدم امکانه، فانّ استعمال المطلق فی المقیّد بمکان من الامکان أنّ کثرهٔ ارادهٔ المقیّد لدی اطلاق المطلق و لو بدالّ آخر ربما تبلغ بمثابهٔ توجب له مزیهٔ أنس ۱۰۲۷] کما فی المجاز المشهور، أو تعیینا

قبول ما هم هست امّا شما در مسأله مطلق و مقیّد می‌گوئید: مطلق همیشه در معنای اطلاقیش استعمال می‌شود و حتّی اگر مطلق را مقیّد نمائید، مثلا ابتدا بگوئید: «اعتق الرّقبهٔ» و سپس بگوئید: «لا تعتق الرّقبهٔ الکافرهٔ»، تقیید مذکور، مستلزم مجازیّت نیست زیرا «رقبه» اسم جنس است و همیشه در ماهیّت، استعمال می‌شود و قیدش را از «لا تعتق الرّقبهٔ الکافرهٔ» استفاده می‌کنیم.

سؤال: فرضا اگر استعمال مذکور، هزار مرتبه تکرار شود، انصراف تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: خیر! زیرا شما رقبه را در معنای حقیقیش استعمال نمودیـد و استعمال لفظ در معنای حقیقی و اطلاقی، موجب انصراف نمی‌شود.

آری اگر تقیید، مستلزم مجازیّت باشد، لازمه تجوّز، این است که رقبه در غیر موضوع له- یعنی: رقبه مؤمنه- استعمال شود و اگر آن استعمال تکرار شود، انصراف، محقّق می‌شود و معنائی برخلاف حقیقت تحقّق پیدا می‌کند- با اختلافی که بین مراتب

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۲

[تعیّنا] و اختصاصا به کما فی المنقول بالغلبهٔ، فافهم [۱].

انصـراف هست- امّا اگر شـما دائما رقبه را در معنای حقیقی اسـتعمال کنید و تقیید هم اصـلا مستلزم استعمال لفظ در غیر موضوع له نباشد، چگونه انصـراف محقّق می‌شود؟ شـما- مصنّف- فرمودید مطلق همیشه در معنای اطلاقی خودش استعمال می‌شود و قید را از دالّ دیگری استفاده می‌کنیم- مانند اکرم رجلا عالما که رجل در معنای خودش استعمال شده و قید عالمیّت را از کلمه عالم استفاده می‌کنیم.- پس انصراف، چگونه محقّق می‌شود؟

[۱]- جواب: «اوّلا» اینکه گفـتیم تقییـد، مسـتلزم مجـازیّت نیست، مقصود، این بود که: لازم نیست، مطلق در مقیّد اسـتعمال شود به عبارت دیگر: درصـدد نفی ملازمه بودیم یعنی: کسـی توهّم نکند تقیید با مجازیّت، «ملازم» است بلکه مطلق در اطلاق خودش باقی هست و قید را هم از دلیل مقیّد اسـتفاده می‌کنیم بدون اینکه «مجاز» تحقق پیدا کند امّا اگر کسـی بخواهد این مسئله را رعایت نکند و از ابتدا مطلق را در مقیّد- مجازا- استعمال نماید، مانعی ندارد و ما در مقام نفی استعمال مجازی نبودیم.

خلاصه: در کلام قبل، ملازمه را نفی نمودیم نه «امکان» را.

«ثانیا» در همان مثال اگر کلمه رقبه در معنای اطلاقیش اسـتعمال شود و شـما قید را از دلیل مقیّد اسـتفاده کنید و آن معنا و استعمال، تکرّر پیـدا کنـد، همیـن مسـئله، مـوجب انصـراف اسـت چـون مخـاطب ملاحظه می‌کنـد کـه متکلّم فرضـا صـد مرتبـه گفتـه «اعتق رقبهٔ»[۱۰۲۸] و بعـد هم به دلیل دیگر گفته «لا تعتق الرّقبـهٔ الکافرهٔ» لـذا همین امر، موجب انصـراف است زیرا تقییـد مکرّر و پیوسـته، محقّق کثرت استعمال است و سبب ایجاد انس و ارتباط، بین «رقبه» و «رقبه مؤمنه» می‌شود و این‌گونه انس و ارتباط، مراتبی دارد که گاهی به صورت قدر متیقّن و گاهی به صورت ظهور است البتّه گاهی هم انس به حدّی

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۳

تنبیه: و هو أنّه یمکن أن یکون للمطلق جهات عدیـدهٔ کان واردا فی مقام البیان من جههٔ منها و واردا فی مقام الاهمال أو الاجمال من أخری، فلا بدّ فی حمله علی الاطلاق بالنسـبهٔ الی جههٔ من کونه بصدد البیان من تلک الجههٔ، و لا یکفی کونه بصدده من جههٔ أخری الا اذا کان بینهما ملازمهٔ عقلا، أو شرعا، أو عادهٔ کما لا یخفی [۱].

شـدّت پیدا می‌کند که معنای اطلاقی رقبه اصـلا در بوته فراموشـی واقع می‌شود پس مانعی ندارد که اسـتعمال، حقیقی باشد و تقیید هم مستلزم مجازیّت نباشد امّا درعین‌حال، انصراف پیدا شود.

قوله «فافهم»[۱۰۲۹].

شاید اشاره به «ضعف» بیان اخیر باشد.

آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدّد باشد، می‌توان به آن تمسّک نمود؟

[۱]- ممکن است «مطلق» دارای جهات متعـدّدی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخواهیم به مطلق تمسّک نمائیم، ابتدا باید- و لو با تمسّک به همان اصل عقلائی ۱۰۳۰]- احراز نمائیم که متکلّم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلّم در مقام بیان یک جهت باشد فقط از همان لحاظ می‌توان به اطلاق کلامش تمسّک نمود و از جهت دیگر نمی‌توان به اطلاق کلام او استدلال نمود.

مثال: مولائی فرموده: «اعتق رقبهٔ» لکن مردّد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۴

کفر- نسبت به رقبه- اطلاق دارد یـا نه در این صورت بایـد- و لو بـا همـان اصل عقلائی- احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را «رقبه» قرار داده بدون اینکه مسأله کفر و ایمان، مطرح باشد.

سؤال: چون «رقبه» از نظر صنف، قیمت، اسود و ابیض، مختلف است، آیا می‌توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک نمود؟

جواب: بایـد احراز نمود که مولا از آن جهت در مقام بیان بوده و الا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت اسود و ابیض بودن رقبه نمی‌توان به اطلاـق کلاـمش تمسّـک نمود پس تمسّـک به هر اطلاـقی مشـروط بر این است که مولاـ از آن جهت در مقام بیان باشد.

تذکّر: گاهی جهات متعدّد، مطرح است ولی بین آن‌ها ملازمه عقلی ۱۰۳۱]، شرعی ۱۰۳۲] یا عادی ۱۰۳۳] هست که در این صورت اگر مولا در مقام بیان یک جهت باشد، «لا محالهٔ»، بیان

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۵

فصل: اذا ورد مطلّق و مقیّـد متنافیین ۱۰۳۴]، فامّـا یکونـان [أن یکونا] مختلفین فی الاثبات و النّفی، و امّا یکونان [أن یکونا] متوافقین فان کانا مختلفین مثل «أعتق رقبهٔ و لا تعتق رقبهٔ کافرهٔ» فلا اشکال فی التّقیید.

و ان کانا متوافقین، فالمشهور فیهما الحمل و التّقیید، و قد استدلّ بأنّه جمع بین الدّلیلین و هو أولی [۱].

به جهات دیگر هم متعلق می‌شود و لذا می‌توان از آن جهات هم به اطلاق کلامش تمسّک نمود.

حمل مطلق بر مقیّد

اشاره

[۱]- مطلق و مقیّدی که از ناحیه شارع مقدّس وارد می‌شود، دارای دو صورت است:

۱- گاهی آن دو از لحاظ نفی و اثبات با یکدیگر مختلف می‌باشند مانند «اعتق رقبهٔ» و «لا تعتق رقبهٔ کافرهٔ» قدر متیقّن از مسأله حمل مطلق بر مقیّد، همین فرض است یعنی:

مقیّد، دالّ بر این است که مطلق هم مقیّد است.

۲- اشـکال در این فرض است که: مطلق و مقیّد از نظر نفی و اثبات، متوافق باشـند مثل اینکه هر دو مثبتین باشـند مانند «اعتق رقبهٔ» و «اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ»[۱۰۳۵].

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مشـهور، مطلق را بر مقیّد حمل نموده‌اند لکن اشـکالی در محلّ بحث، مطرح شده که: آن دو دلیل با یکدیگر منافات ندارند چون هر دو مثبتین هستند لذا چرا مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنید؟

دلیلی که برای مشهور ذکر شده، این است: «الجمع بین الدلیلین مهما امکن اولی من

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۶

و قد أورد علیه بامکان الجمع علی وجه آخر، مثل حمل الامر فی المقیّد علی الاستحباب.

و ردّ علیه بأنّ التّقیید لیس تصـرّفا فی معنی اللفظ، و انّما هو تصرّف فی وجه من وجوه المعنی اقتضاه تجرّده عن القید مع تخیّل وروده فی مقام بیان تمام المراد، و بعد الاطلاع علی ما یصلـح للتّقیید نعلم وجوده علی وجه الاجمال، فلا اطلاق فیه حتّی یسـتلزم تصـرّفا، فلا یعارض ذلک بالتّصرّف فی المقیّد بحمل أمره علی الاستحباب [۱].

الطرح»، جمع بین دلیلین اقتضا می‌کند، مطلق را بر مقیّد حمل نمائیم.

در فرض مذکور کأنّ دو حکم و دو وظیفه، مطرح نیست بلکه یک وظیفه یعنی: «عتق الرّقبة» مطرح است منتها دلیل اوّل می گوید عتق مطلق رقبه، واجب است و دلیل دوّم می گوید عتق رقبه مؤمنه وجوب دارد پس در حقیقت، دلیلین، یک وظیفه را تشریح و تبیین می‌نمایند و چون وظیفه «واحد» است، امکان ندارد هم مطلق باشد و هم مقیّد لذا می گوئیم: به خاطر جمع بین دو دلیل، مطلق را بر مقیّد حمل می‌نمائیم.

[۱]- اشکال: بر استدلال مشهور، اشکال شده که: طریق «جمع» منحصر به حمل مطلق بر مقیّد نیست بلکه راه دیگرش این است که مقیّد را بر استحباب حمل نمود یعنی:

وظیفه وجوبی، عتق مطلق رقبه است لکن عتق رقبه مؤمنه، مستحب می‌باشد[۱۰۳۶].

نتیجه: طریق شما- مشهور- بر راه حلّ ما رجحان ندارد و با وجود دو راه حل، انتخاب هرکدامش باید دارای رجحان باشد.

جواب: مشهور یا مدافعین از مشهور درصدد جواب برآمده‌اند که: حمل مطلق بر مقیّد، دارای رجحان و مزیّتش این است: اگر مطلق را بر مقیّد حمل نمائید، هیچ گونه تصرّفی در دلیل مطلق، محقّق نمی‌شود[۱۰۳۷] امّا حمل مقیّد بر استحباب، موجب تصرّف در

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۶۷

و أنت خبیر بأنّ التّقیید أیضا یکون تصرّفا فی المطلق، لما عرفت من أنّ الظّفر بالمقیّد لا یکون کاشفا عن عدم ورود المطلق فی مقام البیان، بل عن عدم کون الاطلاق الذی هو ظاهره بمعونة الحکمة بمراد جدّیّ، غایة الامر أنّ التّصرّف فیه بذلک لا یوجب التّجوّز فیه [۱].

معنای لفظ است.

بیان ذلک: اگر مقیّد را که با صیغه «افعل» بیان شده بر استحباب، حمل نمائید، نتیجه‌اش این است: صیغه افعل که در وجوب ظهور دارد بر استحباب، حمل شود و این امر، موجب تصرّف در نفس معنای لفظ است امّا در حمل مطلق بر مقیّد، هیچ گونه تصرّفی محقّق نمی‌شود زیرا: وقتی متکلّم گفت: اعتق رقبة شما «توهّم نمودید» که او در مقام بیان بوده و قیدی ذکر نکرده لکن بعد از آنکه دلیل مقیّد را ملاحظه نمودید، متوجّه اشتباه خود شدید که مولا در مقام بیان تمام مراد خویش نبوده بلکه در دلیل اوّل- یعنی: مطلق- درصدد بوده مقصودش را به نحو اجمال بیان کند پس وجود دلیل مقیّد، تصرّفی در دلیل مطلق نمی کند بلکه موجب رفع تخیّل از سامع و مخاطب می‌شود بنابراین، حمل مطلق بر مقیّد، موجب هیچ گونه تصرّفی نیست امّا حمل مقیّد بر استحباب، مستلزم تصرّف در معنای لفظ- و صیغه افعل- است لذا طریقی را که مشهور انتخاب کرده‌اند، دارای رجحان می‌باشد.

[۱]- مصنّف، علیه مدافعین از مشهور دو جواب بیان کرده و عکس ادعای آن‌ها را اثبات نموده‌اند یعنی: حمل مطلق بر مقیّد، موجب تصرّف در مطلق است امّا حمل مقیّد بر استحباب، موجب تصرّف در صیغه افعل نیست که اینک به توضیح آن دو می‌پردازیم.

۱- مصنّف رحمه اللّه در پاسخ اوّل با مدافعین از مشهور، مماشات نموده و فرموده‌اند:

همان‌طور که شما گفتید، حمل امر مقیّد بر استحباب، موجب تصرّف در معنای صیغه افعل هست ما هم اثبات می کنیم که حمل مطلق بر مقیّد، موجب تصرّف در مطلق است.

توضیح ذلک: تقیید هم مانند تخصیص است یعنی: هیچ کدامشان مستلزم مجازیّت

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۶۸

مع أنّ حمل الامر فی المقیّد علی الاستحباب لا- یوجب تجوّزا فیه، فانّه فی الحقیقة مستعمل فی الایجاب، فان المقیّد اذا کان فیه ملاک الاستحباب کان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّا فعلا، ضرورة أنّ ملاکه لا یقتضی استحبابه اذا اجتمع مع ما یقتضی وجوبه

.[۱]

نیست امّا هر دو، موجب تصرّف- و ضربه- در اصالت الظّهور و اصالت الاطلاق می‌شوند.

اصالت الاطلاق، یک اصل لفظی، پشتیبان «اعتق رقبهٔ» و می‌گوید حکم به نحو شیاع و سریان، ثابت است امّا با ورود دلیل مقیّد به اصالت الاطلاق، ضربه وارد شده منتها نسبت به همان مقداری که دلیل مقیّد[۱۰۳۸] دلالت می‌کند امّا اصالت الاطلاق، نسبت به تقییدات مشکوک به قوّت خود، باقی هست پس اینکه گفتید، تقیید، موجب هیچ‌گونه تصرّفی در دلیل مطلق نمی‌باشد، صحیح نیست بلکه حقیقت امر، این است که موجب کمال تصرّف در دلیل مطلق است منتها تصرّفش به نحوی نیست که مستلزم تجوّز باشد چون مجازیّت، یک مسئله و تصرّف، مسأله دیگری است و شما اصل تصرّف را انکار نمودید.

سؤال: آیا با وجود دلیل مقیّد، اصالت الاطلاق به قوّت قبلی خود، باقی هست ۱۰۳۹]؟ خیر! وجود مقیّد، موجب تصرّف در دلیل مطلق است به عبارت دیگر: مسلّما تقیید در تمام موارد، باعث تصرّف در دلیل مطلق است منتها تصرّفی است که مستلزم مجازیّت نمی‌باشد.

[۱]- ۲: امّا اینکه- در دفاع از مشهور- گفتید اگر مقیّد را بر استحباب، حمل نمائیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۶۹

موجب تصرّف در معنای صیغه افعل می‌باشد، پاسخش این است: در سائر موارد که صیغه افعل در وجوب ظهور دارد اگر آن را بر استحباب حمل کنید در معنای آن تصرّف نموده‌اید امّا در محلّ بحث اگر امر مقیّد را بر استحباب حمل نمائیم، مستلزم تصرّف و تجوّز نیست زیرا وضع «ما نحن فیه» از قبیل «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* و «صلّ ۱۰۴۰] فی المسجد» می‌باشد.

کسی که نماز ظهر را در خانه‌اش اتیان نموده، انجام وظیفه کرده امّا آیا نسبت به فردی که نماز ظهرش را در مسجد اتیان نموده، می‌توان گفت او وظیفه وجوبی خود را انجام نداده؟ خیر! نماز در مسجد هم دارای وجوب و چون افضل افراد واجب است از آن به استحباب تعبیر می‌نمائیم ۱۰۴۱] یعنی: همان نماز ظهر واجب با یک مزیّت در مسجد تحقّق پیدا می‌کند.

امّا در محلّ بحث: اگر مولا ابتدا فرمود: اعتق رقبهٔ و سپس گفت: اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ و ما آن امر مقیّد را بر استحباب حمل نمودیم، استحبابش مانند استحباب صلات لیل نیست که صیغه افعل در غیر موضوع له استعمال شده باشد بلکه هیئت امر در همان مفاد خودش استعمال شده- منتها با اضافه رجحان و مزیّت- پس معنای «اعتق رقبهٔ» و «اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» این نیست که عتق رقبه، واجب و عتق رقبه مؤمنه، مستحب می‌باشد[۱۰۴۲] بلکه مفادش این است که عتق رقبه مؤمنه، افضل افراد واجب است لذا چرا شما در دفاع از

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۰

نعم فیما اذا کان احراز کون المطلق فی مقام البیان بالاصل کان من التّوفیق بینهما حمله علی أنّه سیق فی مقام الاهمال علی خلاف مقتضی الاصل، فافهم [۱].

مشهور گفتید حمل مقیّد بر استحباب، موجب تصرّف در معنای صیغه امر است.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه در یک مورد با مدافعین از مشهور مماشات می‌کنند.

توضیح ذلک: مقدّمه: گفتیم برای تمسّک به اطلاق باید مقدّمات سه‌گانه حکمت، تمام و کامل باشد. یکی از آن مقدّمات، این بود که متکلّم در مقام بیان باشد که گفتیم مقدّمه مذکور از دو طریق، ممکن است اثبات شود.

الف: گاهی «بالوجدان» احراز می‌کنیم که مولا در مقام بیان بوده.

ب: ممکن است در صورت تردید با تمسّک به «اصل عقلائی» اثبات نمائیم، متکلّم در مقام بیان بوده.

در صورت تردید در بیان و عدم البیان اگر از طریق اصل عقلائی احراز نمائیم مولاـ در مقام بیان بوده، چنانچه با مقیّدی مواجه شویم، بعید نیست از مدافعین مشهور بپذیریم که وجود دلیل مقیّد، کاشف از این است که مولا از ابتدا در مقام بیان نبوده زیرا ما هم که «بالوجدان» احراز نکردیم او در مقام بیان بوده ۱۰۴۳] بلکه از طریق اصل عقلائی، «بیان» مولا را احراز نمودیم لذا می گوئیم اصل عقلائی در موردی کارساز است که دلیل مقیّدی نباشد و چنانچه با مقیّدی مواجه شویم، کاشف از این است که مولا در دلیل مطلق در مقام بیان نبوده.

قوله: «فافهم».

اگر با اصل عقلائی هم «بیان» را احراز نمائیم چنانچه با مقیّدی مواجه شویم، کاشف از این نیست که متکلّم در مقام بیان نبوده و شاهدش این است که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۱

و لعلّ وجه التّقیید[۱۰۴۴] کون ظهور اطلاق الصّیغهٔ فی الایجاب التّعیینیّ أقوی من ظهور المطلق فی الاطلاق [۱].

اگر وجود دلیل مقیّد، کاشف از این شد که متکلّم در مقام بیان نبوده، نسبت به سایر تقییدات مشکوک هم شما نباید به مطلق تمسّک کنید درحالی که عقلا تمسّک می‌نمایند لذا می گوئیم: هیچ گاه مقیّد، کاشف از این نیست که متکلّم در مقام بیان نبوده.

[۱]- آیا می‌توان کلام مشهور- در حمل مطلق بر مقیّد[۱۰۴۵]- را توجیه نمود؟

مصنّف رحمه اللّه: شاید وجه «حمل»، این باشد که با دو ظهور متعارض، مواجه هستیم لکن چون ظهور مقیّد، نسبت به مطلق، اقوا هست، مطلق بر مقیّد حمل می‌شود.

بیان ذلک: ظاهر «اعتق رقبهٔ» این است که حکم به نحو اطلاق، ثابت است و فرقی بین عتق رقبه مؤمنه و غیر مؤمنه وجود ندارد و ظهور دلیل مقیّد- اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ- این است که عتق رقبه مؤمنه، متعیّن است ۱۰۴۶]، اگر مولاـ بدون اینکه مطلق را بیان نماید، می گفت اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ، شما از آن استفاده می کردید که عتق رقبه مؤمنه، واجب تعیینی هست و عدلی ندارد.

نتیجه: ظهور دلیل مقیّد در وجوب تعیینی با ظهور دلیل مطلق در اطلاق، معارض

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۲

و ربما یشکل بأنّه یقتضی التّقیید فی باب المستحبّات، مع أنّه بناء المشهور علی حمل الامر بالمقیّد فیها علی تأکّد الاستحباب [۱].

اللهم الا أن یکون الغالب فی هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبیّهٔ، فتأمّل [۲].

است و چون ظهور مقیّد از ظهور مطلق، اقوا هست، مشهور، ظهور مقیّد را اخذ و وجوب تعیینی را اثبات نمودند- لازمه وجوب تعیینی، این است که مطلق را بر مقیّد حمل نمود و از ظهور اطلاقی مطلق صرف‌نظر کرد.

[۱]- مصنّف رحمه اللّه توجیه و دلیل مناسبی برای کلام مشهور در حمل مطلق بر مقیّد بیان نمودند لکن اشکال دیگری مطرح است که: لازمه بیان مذکور، این است که قاعده حمل مطلق بر مقیّد در مستحبّات هم جاری باشد[۱۰۴۷].

مثال: فرضا یک دلیل می گوید: «یستحب عتق رقبهٔ» و دلیل دیگر می گوید: «یستحب عتق رقبهٔ مؤمنهٔ»، بنا بر مسأله تعارض ظهورین و تقدّم ظهور مقیّد بر مطلق ۱۰۴۸] باید در مستحبّات هم مطلق را بر مقیّد حمل نمود و گفت: عتق رقبه مؤمنه، مستحب است امّا عتق رقبه غیر مؤمنه، استحباب ندارد- یعنی: لازمه حمل مطلق بر مقیّد، این است- درحالی که مشهور در باب مستحبّات، مطلق را بر مقیّد حمل نمی کنند بلکه می گویند: عتق مطلق رقبه، مستحب و عتق رقبه مؤمنه، دارای تأکّد استحباب است ۱۰۴۹].

اشکال: قاعده حمل مطلق بر مقیّد در تمام موارد، جاری هست چرا آن‌ها فرق قائل شده‌اند؟

[۲]- مصنّف رحمه اللّه در مقام جواب از اشکال اخیر، دو وجه بیان نموده‌اند:

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۳

أو أنّه کان بملاحظهٔ التّسامح فی أدلّهٔ المستحبّات، و کان عدم رفع الید من دلیل استحباب المطلق بعد مجیء دلیل المقیّد، و حمله علی تأکّد استحبابه من التّسامح فیها [۱].

الف: «غالبا» در مستحبّات، مراتب استحباب و محبوبیّت، متفاوت است به عبارت دیگر: در آن باب، استحباب و تأکّد استحباب، فراوان است به خلاف واجبات که در آن‌ها چنان مسأله‌ای اصلا مطرح نیست یا اگر هم مطرح باشد، غلبه ندارد.

قوله: «فتأمّل»[۱۰۵۰].

[۱]- ب: برای بیان وجه دوّم به ذکر مقدّمه‌ای می‌پردازیم: اگر روایت ضعیفی بر وجوب یا استحباب شیء دلالت نماید به کمک اخبار «من بلغ»[۱۰۵۱] می‌توان گفت آن شیء، مستحبّ است.

مثال: اگر خبر ضعیفی دلالت نماید که خواندن دو رکعت نماز در فلان شب، فلان مقدار ثواب دارد در این صورت به کمک اخبار «من بلغ» می‌گوئیم آن نماز، مستحبّ است ۱۰۵۲].

سؤال: آیا اخبار مذکور، دالّ بر استحباب نفس آن نماز است یعنی همان‌طور که صلات اللیل، مستحبّ است آن دو رکعت نماز هم- بذاته- دارای استحباب می‌باشد یا این که مفاد اخبار «من بلغ» این است که آن دو رکعت نماز به‌عنوان «محتمل الثّواب» و به

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۴

عنوان اینکه احتمال دارد مطابق واقع و لوح محفوظ باشد، استحباب دارد که در حقیقت عنوان احتیاط برآن عمل، منطبق می‌شود.

جواب: در مسئله دو عقیده، مطرح است که نظر مصنف رحمه اللّه با عقیده شیخ اعظم رحمه اللّه متفاوت است ۱۰۵۳].

در «ما نحن فیه» چنین می‌گوئیم: گرچه در برابر روایت مطلق، با مقیّد هم مواجه هستیم و مقتضای قاعده، حمل مطلق بر مقیّد است و در صورت حمل، عتق رقبه غیر مؤمنه استحباب ندارد امّا چون ابتدا یک مطلق، وارد شده و به نحو اطلاق بر استحباب عتق رقبه دلالت دارد لذا صغرای تسامح در ادلّه سنن، محقّق می‌شود و می‌گوئیم:

عدم رفع ید از دلیل مطلق و حمل دلیل مقیّد بر تأکّد استحباب مقیّد، «کان من التّسامح فی ادلهٔ المستحبّات» نتیجتا مطلق را اخذ و مقیّد را بر تأکّد استحباب حمل می‌نمائیم.

تذکّر: مصنف رحمه اللّه در حاشیه «منه» در آن مطلب مناقشه نموده‌اند[۱۰۵۴].

یادآوری: برای حلّ اشکال، غیر از دو طریق مذکور- الف و ب- راهی نیست و چنانچه هر دو طریق را ابطال و رد نمائید، بین واجبات و مستحبّات- در محلّ بحث- نمی‌توان فرقی قائل شد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۵

ثم انّ الظّاهر أنّه لا یتفاوت ۱۰۵۵] فیما ذکرنا بین المثبتین و المنفیین بعد فرض کونهما متنافیین، کما لا یتفاوتان فی استظهار التّنافی بینهما من استظهار اتّحاد التّکلیف من وحدهٔ السّبب و غیره من قرینهٔ حال أو مقال حسبما یقتضیه النّظر، فلیتدبّر [۱].

---

[۱]- «ظاهرا» در جمع بین مطلق و مقیّد[۱۰۵۶]، فرقی نیست که مطلق و مقیّد، هر دو، اثباتی و مانند «اعتق رقبهٔ» و «اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» باشند یا اینکه هر دو منفیین و به صورت «لا تعتق رقبهٔ» و «لا تعتق رقبهٔ کافرهٔ» باشند البتّه بعد از فرض این مسئله که گفتیم باید بین دو دلیل «تنافی» باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی «تنافی» محقّق است؟

جواب: در موردی که یک حکم، مطرح باشد به عبارت دیگر: شرط حمل مطلق بر مقیّد، این است که احراز نمائیم مولا درباره عتق رقبه، یک حکم دارد و حکمش بین مطلق و مقیّد، مردّد است که در این صورت، طبق قاعده، مطلق را بر مقیّد حمل می‌نمائیم امّا چنانچه مولا در مقام بیان دو حکم باشد که آن دو به یکدیگر ارتباطی ندارند[۱۰۵۷]، نمی‌توان مطلق را بر مقیّد حمل نمود پس شرط حمل مطلق بر مقید، احراز وحدت حکم است.

سؤال: وحدت حکم از چه طریقی احراز می‌شود؟

جواب: از طریق وحدت سبب، قرائن حالیه یا مقالیّه. مثل اینکه مولا بگوید: «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ» و در خطاب دیگر بگوید: «ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» که در فرض مذکور می‌دانیم «ظهار» برای یک حکم، سببیّت دارد و چنین نیست که در «ظهار» دو حکم، ثابت باشد پس وحدت سبب، کاشف از این است که مولا یک حکم دارد منتها

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۶

تنبیه: لا فرق فیما ذکر من الحمل فی المتنافیین بین کونهما فی بیان الحکم التّکلیفیّ و فی بیان الحکم الوضعیّ، فاذا ورد مثلا أنّ البیع سبب و أنّ البیع الکذائی سبب و علم أنّ مراده إمّا البیع علی اطلاقه، أو البیع الخاصّ، فلا بدّ من التّقیید لو کان ظهور دلیله فی دخل القید أقوی من ظهور دلیل الاطلاق فیه، کما هو لیس ببعید، ضرورهٔ تعارف ذکر المطلق و ارادهٔ المقیّد- بخلاف العکس- بالغاء القید، و حمله علی أنّه غالبیّ، أو علی وجه آخر، فانّه علی خلاف المتعارف [۱].

بین مطلق و مقیّد، مردّد است که طبق قاعده، مطلق را بر مقیّد حمل می‌کنیم.

حمل مطلق بر مقیّد، مختصّ احکام تکلیفی نیست

[۱]- حمل مطلق بر مقیّد در متنافیین ۱۰۵۸]، مخصوص احکام تکلیفی نیست بلکه در احکام وضعیّه هم- با اجتماع شرائط حمل- جاری هست ۱۰۵۹].

مثال: یک دلیل می‌گوید: «البیع سبب للتّملیک و التّملّک» و دلیل دیگر می‌گوید:

«البیع العربی سبب للتّملیک و التّملّک» در فرض مذکور، با احراز اینکه هر دو خطاب، دالّ بر یک جهت است، مطلق را بر مقیّد حمل می‌نمائیم به عبارت دیگر: حمل در صورتی است که احراز نمائیم، هر دو دلیل، بیانگر یک جهت می‌باشد، یا درصدد است سببیّت مطلق بیع را بیان نماید یا سببیّت بیع عربی را منتها آن جهت و هدف، مردّد می‌باشد که آیا واقعا «مطلق» هدف است و قید عربیّت، هیچ‌گونه مدخلیّتی ندارد، مثلا به‌عنوان وصف غالبی- او علی وجه آخر[۱۰۶۰]- ذکر شده یا اینکه تقیید به عربیّت هم در سببیّت مدخلیّت دارد و اگر بیع، فاقد آن شد برای تملیک و تملّک

إیضاح الکفایهٔ، ج۳، ص: ۵۷۷

تبصرهٔ: لا تخلو من تذکرهٔ، و هی: أنّ قضیّهٔ مقدّمات الحکمهٔ فی المطلقات تختلف حسب [بحسب اختلاف ۱۰۶۱] المقامات، فانّها تارهٔ یکون حملها علی العموم البدلیّ، و أخری علی العموم الاستیعابیّ، و ثالثهٔ علی نوع خاصّ ممّا ینطبق علیه حسب اقتضاء خصوص المقام، و اختلاف الآثار و الاحکام کما هو الحال فی سائر القرائن بلا کلام [۱].

سببیّت ندارد.

مصنّف رحمه اللّه: در احکام وضعیه هم مطلق را بر مقید حمل می‌نمائیم ۱۰۶۲]. «لو کان ظهور دلیله فی دخل القید اقوی من ظهور دلیل الاطلاق فیه کما هو لیس ببعید[۱۰۶۳]» یعنی: اگر ظهور دلیل مقیّد در تقیّد از ظهور دلیل مطلق در اطلاق، اقوا باشد- کما هو

لیس ببعید.

نتیجه مقدّمات حکمت، مختلف است

[۱]- گفتیم اگر مقدّمات سه گانه حکمت، جاری شود، نتیجه‌اش اطلاق است لکن باید توجّه داشت که نتیجه اطلاق در موارد مختلف، متفاوت است یعنی: ممکن است نتیجه اطلاق، عموم بدلی ۱۰۶۴]، عموم استیعابی یا حتّی تعیّن فرد یا نوع خاصّی باشد که مثال هر کدام

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۷۸

فالحکمة فی اطلاق صیغة الامر تقتضی أن یکون المراد خصوص الوجوب التّعیینیّ العینیّ النّفسیّ، فانّ ارادة غیره تحتاج الی مزید بیان، و لا معنی لارادة الشّیاع فیه، فلا محیص عن الحمل علیه فیما اذا کان بصدد البیان [۱].

را به زودی بیان می‌نمائیم.

تذکّر: مفاد سائر قرائن هم به حسب مقامات، مختلف است پس این مسئله، مختصّ قرینه حکمت که یک قرینه عقلی هست، نمی‌باشد.

[۱]- گفتیم گاهی ممکن است نتیجه اطلاق، تعیّن فرد یا نوع خاصّی باشد.

مثال: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد لکن تعیینیّت یا تخییریّت آن مشخّص نبود، مقتضای تمامیّت مقدّمات حکمت، این است که بگوئیم آن واجب، «تعیینی» هست زیرا واجب تخییری دارای قید هست نه واجب تعیینی.

در واجب تخییری در صورتی یک عدل بر مکلّف، واجب است که عدل دیگر را اتیان نکرده باشد امّا اگر فرضا عدل اوّل را اتیان نموده، عدل دوّم وجوب ندارد پس واجب تخییری، مقیّد است نه تعیینی.

اگر اصل وجوب شیء را احراز نمودیم امّا عینیّت یا کفائیّت آن برای ما مشخّص نبود، مقتضای اطلاق صیغه امر- در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- این است که آن شیء، واجب «عینی» باشد نه کفائی زیرا واجب عینی قیدی ندارد بخلاف واجب کفائی که مقیّد است ۱۰۶۵].

اگر اصل وجوب شیء را احراز نمودیم امّا نفسیّت یا غیریّت آن محرز نبود، مقتضای اطلاق صیغه امر- در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت- «نفسیّت» است زیرا وجوب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۷۹

کما أنّها قد تقتضی العموم الاستیعابیّ کما فی «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا» اذ ارادة البیع مهملا أو مجملا ینافی ما هو المفروض من کونه بصدد البیان، و ارادة العموم البدلیّ لا یناسب المقام، و لا مجال لاحتمال ارادة بیع اختاره المکلّف أیّ بیع کان. مع أنّها تحتاج الی نصب دلالة علیها لا یکاد یفهم بدونها من الاطلاق، و لا یصحّ قیاسه علی ما اذا أخذ فی متعلّق الامر، فانّ العموم الاستیعابیّ [فی مثل ذلک لا یکاد یمکن ارادته، و ارادة غیر العموم البدلیّ و ان کانت ممکنة الا أنّها منافیة للحکمة، و کون المطلق بصدد البیان [۱].

نفسی، قیدی ندارد بخلاف واجب غیری ۱۰۶۶] که مقیّد است.

جمع‌بندی: مقتضای اطلاق صیغه امر، این است که: وجوب، «نفسی تعیینی عینی» باشد- لا غیر- به نحوی که بیان کردیم.

سؤال: آیا می‌توان گفت مقتضای اطلاق، شیاع است و نتیجتا یک شیء هم واجب تعیینی باشد هم تخییری؟ لا معنی ۱۰۶۷] لارادة الشّیاع فیه فلا محیص عن الحمل علیه [ای علی خصوص الوجوب التّعیینی فیما] اذا کان بصدد البیان.

[۱]- گاهی نتیجه اطلاق، عمومی شمولی هست مانند «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که در صورت تمامیّت مقدّمات حکمت، چاره‌ای غیر از این نیست که بگوئیم: مقصود از «أَحَلَّ اللَّهُ

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۸۰

الْبَيْعُ»، «احلّ اللّه کلّ بیع»[۱۰۶۸] می‌باشد زیرا اگر بگوئیم مولاـ در مقام اهمال یا اجمال بوده با مقام بیان او منافات دارد چون فرض مسئله درصورتی است که مقدّمات حکمت و مقام بیان مولا محرز است.

سؤال: آیا می‌توان گفت عموم در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» «بدلی» هست یعنی خداوند متعال یک بیع را «علی سبیل البدلیّة» حلال نموده؟

جواب: خیر! این مسئله با مقام ۱۰۶۹] امتنان و امضا تناسبی ندارد مخصوصا که در مقابل آن «حرّم الرّبا» هست و ظهورش در این است که «کلّ ربا و کلّ ما یتحقّق علیه هذا العنوان» محکوم به حرمت و فساد است.

سؤال: آیا می‌توان گفت مقصود از آن، بیعی هست که مکلّف خارجا اراده می‌نماید؟

جواب: خیر! زیرا: ۱- اگر آن را مقیّد نمودیم، ثمره‌ای ندارد چون در این فرض هر بیعی را مکلّف خارجا انجام دهد، صحیح است درحالی‌که اگر قید مذکور هم نباشد، همان معنا را استفاده می‌نمائیم پس قید مذکور، مطلب زائد و اضافه‌ای را بیان نمی‌کند پس لغو است.

۲- برفرض که آن قید، دارای اثر و نتیجه باشد، قرینه‌ای بر تقیید نداریم- بدون قرینه نمی‌توان چنان برداشتی نمود.

قوله: «و لا یصحّ قیاسه علی ما اذا اخذ فی متعلّق الامر فانّ العموم الاستیعابیّ لا یکاد

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۸۱

یمکن ارادته ...».

سؤال: آیا می‌توان «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را با «اعتق رقبة» مقایسه نمود و گفت چون آنجا عمومش بدلی هست در آیه شریفه هم عموم بدلی مطرح است؟

جواب: خیر! عموم استیعابی در متعلّق امر- در اعتق رقبة- غیرممکن است و عدم امکانش یا به خاطر این است که می‌دانیم مولا چنان چیزی را اراده نکرده یا از جهت این است که «رقبه»، نکره و مقیّد به وحدت است و مولا فرموده: یک بنده- «رقبة»- را آزاد نمائید و عتق یک رقبه با عموم استیعابی، سازگار نیست.

در آیه شریفه، خداوند متعال نفرموده «احلّ اللّه بیعا» پس نمی‌توان «البیع» را با «رقبة» مقایسه نمود.

نتیجه: در «اعتق رقبة» اراده عموم استیعابی، غیرممکن است، اراده غیر عموم بدلی- مانند عتق رقبه مخصوص، یعنی: مؤمنه- هم با قرینه حکمت منافات دارد پس چاره‌ای غیر از این نیست که آن را بر عموم بدلی حمل نمائیم.

تذکّر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجّه شما را به نکته یا نکاتی از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی جلب می‌نماید.

ثم إنّه قد تبین لک من مطاوی کلماتنا انه لا فرق بین ما اذا کان دلیل المقید دالا علی تقیید المتعلق او الموضوع و بین ما اذا کان دالا علی تقیید نفس الحکم فکما یحمل المطلق علی المقید فی متعلقات التکالیف و موضوعاتها کما علمت فکذلک یحمل مطلقات التکالیف علی مقیداتها ایضا کما اذا ورد «حج» و ورد «حج عن استطاعة» بناء علی ما هو المشهور من کون القید فی الواجب المشروط قیدا لنفس الحکم لا للمتعلق و ذلک لاجل اتحاد مناط الحمل فی الصورتین و هو وحدة التکلیف ۱۰۷۰].

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۸۲

فصل: فی المجمل و المبیّن و الظّاهر أنّ المراد من المبیّن فی موارد اطلاقه الکلام الذی له ظاهر، و یکون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنی، و المجمل بخلافه، فما لیس له ظهور مجمل و ان علم بقرینة[۱۰۷۱] خارجیّة ما أرید منه، کما أنّ ما له الظهور مبیّن و

ان علم بالقرينة الخارجيّة أنّه ما أريد ظهوره ۱۰۷۲] و أنّه مأوّل [۱].

مجمل و مبيّن

اشاره

-[۱]

تعریف مبیّن:

لفظی است که در یـک معنـا ظهور دارد و به حسب متفـاهم عرفی، آن لفظ برای معنا به منزله «قالب ۱۰۷۳]» است پس هر لفظی که در معنائی ظهور داشته باشد و قالب معنا باشد، مبیّن نامیده می‌شود.

تـذکّر: فرقی هم نـدارد که متکلّم، آن معنای ظاهر را اراده کرده باشـد یا غیر آن معنای ظاهر را- به کمک قرینه- اراده نموده باشـد چون بحث ما در مراد متکلّم نیست.

تعریف مجمل:

لفظی است که ظهوری در معنا ندارد مانند مشترک لفظی. مثلا اگر متکلّمی گفت رأیت «عینا» و قرینه‌ای همراهش ذکر نکرد، نفس کلمه عین به اعتبار

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۸۳

و لكلّ منهما فى الآيات و الرّوايات و ان كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى ۱۰۷۴]، الا أنّ لهما أفرادا مشتبهة وقعت محلّ البحث و الكلام للاعلاـم فى أنّها من أفراد أيّهما، كآيـة السّـرقة، و مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ» و «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَـةُ الْأَنْعامِ» ممّا أضـيف [التّحريم و] التّحليل الى الاعيان، و مثل «لا صلاة الا بطهور» [۱].

اشتراک لفظی در خصوص هیـچ‌یک از معانی ظهور ندارد لذا به کلمه عین به اعتبار عدم ظهورش مجمل می‌گوئیم: البتّه اگر خارجا قرینه‌ای هم بر مراد متکلّم داشـته باشـیم، آن لفظ، دارای اجمال ذاتی هست چون ذاتا قالب یک معنای خاصّی نیست چه مراد متکلّم باشد چه نباشد آن لفظ، دارای اجمال هست- لفظ غیر ظاهر، مجمل است.

نتیجه: مجمل و مبیّن بودن از اوصاف لفظ و دائر مدار، ظهور و عدم ظهور نفس لفظ است.

[۱]- مصـادیق مجمـل و مبیّن در آیات ۱۰۷۵] و روایـات، فراوان است لکن موارد زیـادی مورد تردیـد واقع شـده که آیا از مصادیق مجمل است یا مبیّن که اینک به ذکر بعضی از

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۸۴

آن‌ها می‌پردازیم:

۱- «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما ...»، سوره مائده، آیه ۳۸.

آیه مذکور به جهت اشتمال بر کلمه «ایدی» محلّ بحث واقع شده که آیا در قسمت معیّنی از «ید» ظهور دارد یا مجمل است و باید با

آن معامله مجمل ۱۰۷۶] نمود.

۲- «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ ...»، سوره نساء، آیه ۲۳.

۳- «... أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ»، سوره مائده، آیه ۱.

در آیتین مذکورتین، تحلیل و تحریم به اعیان خارجیّه نسبت داده شده درحالی‌که اسناد تحلیل و تحریم به ذوات، فاقد معنا هست و مفهومی ندارد، ذوات، حلال یا حرام باشد بلکه افعال متعلق به ذوات، حلال و حرام است لذا آن دو آیه- و امثال آن‌ها- محلّ بحث واقع شده که آیا از موارد اجمال ۱۰۷۷] است یا نه به عبارت دیگر آیا آیات و روایاتی که حلّیّت و حرمت را به ذوات نسبت داده در تمام افعال متعلّق به ذوات ظهور دارد یا در افعال خاصّی.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۸۵

و لا- يذهب عليك أنّ اثبات الاجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت من أنّ ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، و يكون قالبا لمعنى و هو ممّا يظهر بمراجعة الوجدان، فتأمّل ۱۰۷۸] [۱].

ثمّ لا يخفى أنّهما وصفان اضافيّان ربما يكون مجملا عند واحد، لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لديه، و مبيّنا لدى الآخر، لمعرفته، و عدم

۴- «لا صلاة الا بطهور»، فقيه: ۱/ ۳۵، باب ۱۴.

روایت مذکور هم محلّ بحث واقع شده که آیا اجمال ۱۰۷۹] دارد یا نه؟

[۱]- تذکّر: در کتب اصولی درباره مجمل و مبیّن «مشروحا» بحث شده لکن مصنّف رحمه اللّه با بیان دو نکته اثبات می‌نمایند که آن بحث‌ها از نظر «اصولی»، بدون فائده است که اینک به بیان آن دو نکته می‌پردازیم:

۱- مجمل و مبیّن بودن «کأنّ» دو امر وجدانی هست، چیزی نیست که انسان بخواهد با برهان ثابت کند، فرضا اگر فلان لفظ، نزد فلان شخص در معنائی ظهور داشت، مبیّن است و چنانچه فاقد ظهور بود، نمی‌توان برهان اقامه نمود که آن لفظ، واجد ظهور است.

قوله: «فتأمل»، گاهی مبیّن بودن از طریق برهان، ثابت می‌شود.

إيضاح الكفاية، ج۳، ص: ۵۸۶

التّصادم بنظره، فلا يهمّنا التّعرّض لموارد الخلاف و الكلام، و النّقض و الابرام فى المقام، و على اللّه التّوكّل و به الاعتصام [۱].

---

[۱]- ۲: مجمل و مبیّن بودن، دو وصف اضافی ۱۰۸۰] هست- نه واقعی- و به لحاظ افراد، متفاوت می‌باشد. ممکن است یک لفظ، نزد کسی مبیّن امّا از نظر فرد دیگر، مجمل باشد مثلا کسی که درباره کلمه «صعید»- در آیه فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً-* تحقیق نموده و برایش مشخص شده که موضوع له آن، تراب خالص است در این صورت، آیه تیمّم برای او اجمال ندارد امّا فرد دیگری که تحقیق نموده لکن برایش مشخّص نشده که صعید به حسب لغت و عرف برای تراب خالص وضع شده یا برای «مطلق وجه الارض» در این صورت، آیه تیمّم از نظر او اجمال دارد[۱۰۸۱] پس نمی‌توان گفت آیه مذکور «مطلقا» مجمل است و نمی‌توان گفت «مطلقا» مبیّن است.

نتیجه: عنوان مجمل و مبیّن بودن، دو امر اضافی و نسبت به افراد، مختلف است.

جمع‌بندی: باتوجّه به دو نکته مذکور وجهی ندارد- مهم نیست- که هریک از موارد اختلاف بین اصولیین را بررسی نمائیم که آیا مجمل است یا مبیّن زیرا گفتیم:

۱- مجمل و مبیّن بودن، دو امر اضافی هست. ۲- آن مسئله، برهانی نیست بلکه وجدانی می‌باشد.

و الحمد للّه اولا و آخرا

و صلی اللّه علی محمد و آله الطیبین الطاهرین

به تاریخ بیست و هفتم رمضان ۱۴۱۷ هجری قمری.

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۸۷

فهرستها

اشاره

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۸۹

الفهرس الموضوعی

الموضوع الصّفحة

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۵۹۰

فهرست موضوعی کتاب

إیضاح الکفایة، ج۳، ص: ۶۰۰

[۱۰۸۳]

---

[۱] (۱)- گفتیم در امر« علو» معتبر است امّا اگر دوستی از دوست دیگر یا فقیری از انسان، طلب و خواهشی نمود از نظر لغت و عرف به آن« امر» اطلاق نمی‌شود و اگر گاهی می‌شنوید که به آن، عنوان امر داده‌اند از باب مسامحه و مجاز است و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۴۰۵.

[۲] (۱)- همان‌طور که در بحث اوامر، متذکّر شدیم، معانی مادّه امر، متعدّد بود گاهی امر به‌معنای فعل، استعمال می‌شد گاهی به‌معنای فعل عجیب و زمانی به‌معنای شأن و گاهی در سائر معانی استعمال می‌گشت امّا آن معانی در مادّه نهی راه ندارد بلکه مادّه نهی به‌معنای همان طلب است که مادّه امر هم دارای این معنا بود و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۳۹۳.

[۳] (۱)- ای العرضیة.

[۴] (۲)- ای الطولیة- بحسب الزمان.

[۵] (۱)- و فی العبارة مسامحة اذ الصّلاة عنوان للواحد المذکور و الاولی ان یقول کالحرکة بقصد الصّلاة فی المغصوب الا ان یکون مراده التمثیل لمتعلقی الامر و النهی المجتمعین فی الواحد لا لنفس الواحد و ان کان خلاف الظاهر اذ الظاهر کونه مثالا لما یرجع الیه ضمیر کان الاخیرة. مشکینی رحمه اللّه.

ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲۳۴.

[۶] (۱)- به زودی مثالی برای آن ذکر می‌کنیم.

[۷] (۲)- اگر مقصود، واحد شخصی باشد بدیهی است که آن واحد، قابل تکثّر و تعدّد نیست، آیا امکان دارد که زید و عمرو تکثر پیدا کنند؟ خیر.

[۸] (۱)- لکن این ربطی به حیثیت بحث ندارد- اگر طبق بعضی از نتایج، صغرائی برای یک مسأله دیگر پیدا شد این امر سبب نمی‌شود که حیثیت بحث، واحد باشد.

[۹] (۱)- ای مسألة النهی فی العبادة.

[۱۰] (۲)- ای فی مسألة اجتماع الامر و النهی.

[۱۱] (۳)- بدیهی است که معامله هیچ‌گاه مأمور به نیست و امری به آن تعلق نمی‌گیرد تا مسأله اجتماع امر و نهی مطرح شود بلکه آنچه که محل اشکال واقع شده، نهی متعلق به عبادت است.

[۱۲] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۱/ ۲۳.

[۱۳] (۱)- وجه الظهور: ما ذکره فی الفرق بین هذه المسألة و المسألة الآتیة من اجداء تعدد الجهة فی دفع محذور اجتماع الضدین و عدمه و من المعلوم أن هذا المعنی لیس مدلولا للّفظ، اذ مرجعه الی جواز اجتماع الحکمین المتعلقین بطبیعتین مغایرتین متصادقتین علی شیء واحد و عدمه، و هذا حکم عقلی لا ربط له بدلالة اللفظ فالمراد بالامر و النهی هو الوجوب و الحرمة سواء أ کان الدال علیهما اللفظ ام غیره کالاجماع و الضرورة. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۵.

[۱۴] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۴۹۲ و ۳۶۸، ۲۸۱.

[۱۵] (۱)- ... هو بناء علی الامتناع لزوم اجتماع الضدین و کون ما یتصادق علیه الطبیعتان اللتان تعلق بهما الامر و النهی واحدا. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۸.

[۱۶] (۲)- ... حیث انهم عنونوها بقولهم:« اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النهی».

[۱۷] (۳)- اذ لا منشأ لدعوی الانصراف الا غلبة الوجود او کثرة الاستعمال و لا یصلح شیء، منهما للتقیید، کما ثبت فی محله. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۹.

[۱۸] (۱)- اگر کسی در محلّ بحث، قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد و فرضا درصدد برآمد که حکم آن را در رساله عملیّه بنویسد باید تمام موانع و شرایط- از قبیل اعتبار مندوحه، بلوغ، عقل و ...- را هم در نظر بگیرد که این مسئله، مربوط به فعلیّت حکم و اجرای آن در خارج است و ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی ندارد.

[۱۹] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۴۷۹.

[۲۰] (۲)- بدیهی است که افراد، همان وجودات طبیعت به ضمیمه خصوصیّاتی هست که لازمه وجود طبیعت می‌باشد مانند خصوصیّت مکانی، زمانی و امثال آن‌ها.

[۲۱] (۱)- فمن قال بالجواز نظر الی تعدّد متعلق الحکمین لانّه الطبیعتان المتعددتان بحسب الماهیة و من قال بالامتناع نظر الی وحدتهما بحسب الوجود ضرورة امکان انتزاع ماهیات متعددة من وجود واحد خارجی کزید حیث ینتزع منه مفهوم الماشی و الضاحک و الانسان و هکذا. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۱۴.

[۲۲] (۱)- فرد من طبیعة الصلاة و فرد من طبیعة الغصب.

[۲۳] (۱)- کما لا یکون من التعارض لانه انما یکون فی مقام الاثبات و الکلام فی مقام الثبوت. مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۲۴۱.

[۲۴] (۲)- بدیهی است که اصولیین در باب تعارض، مرجحات را اخذ می‌نمایند و اگر ترجیحی نبود، بنا بر تساقط یا تخییر می‌گذارند و در باب تزاحم در صورت احراز اقوائیت ملاک، آن را اخذ می‌نمایند و الا به اباحه یا تخییر حکم می‌کنند که تفصیل این مسائل در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد.

[۲۵] (۳)- که از صغریات باب تزاحم هست.

[۲۶] (۱)- و هو ما تعرض بقوله:« و اما اذا لم یکن للمتعلقین مناط کذلک» ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۳.

[۲۷] (۲)- مصنف در عبارات بعد توضیح می‌دهند که: بنا بر قول به اجتماع، تعارض نیست و اگر بنا بر قول به امتناع بخواهد تعارض نباشد، شرطش این است که دو دلیل، بیانگر دو حکم اقتضائی باشند و یا لااقل یکی از آن‌ها اقتضائی و دیگری فعلی باشد تا اینکه ...

[۲۸] (۳)- مصنف رحمه اللّه در« التاسع» می‌فرمایند: بنا بر امتناع بین آن‌ها تعارض است نه اجتماع.

[۲۹] (۱)- برای توضیح بیشتر درباره حکم اقتضائی، ر. ک: ایضاح الکفایة ۴/ ۴۹.

[۳۰] (۲)- و اگر ملاک اقوائی وجود نداشت نوبت به حکم سوّم- غیر از وجوب و حرمت- می‌رسد.

[۳۱] (۳)- فرضا اگر دو نفر- یک نفر مسلمان و دیگری کافر- در حال غرق شدن باشند، انسان یقین پیدا می‌کند که انقاذ مسلمان، اهم است و اگر یقین هم پیدا نکند، احتمال می‌دهد که انقاذ مسلمان، اهم است و همین کفایت می‌کند.

[۳۲] (۴)- در اینکه آیا امر به شی‌ء، مقتضی نهی از ضدّش هست یا نه بیان کردیم که: صلات و ازاله، متزاحمین بودند لکن گفتیم ازاله نجاست از مسجد، از اتیان صلات، اهم هست امّا خارجا می‌دانیم که-- اهمیّت نماز، بیش از ازاله هست ولی علّت اینکه آنجا گفتیم صلات، مغلوب ازاله می‌باشد، این است که نماز، واجب موسّع است و می‌توان آن را در اوّل یا وسط و یا آخر وقت خواند امّا ازاله، واجب مضیّق و بدون« بدل» بود و همین امر، سبب تقدّم ازاله بر اتیان نماز شد.

[۳۳] (۱)- البته اگر یکی از آن دو حکم، اقتضائی و دیگری هم فعلی باشد، کفایت می‌کند و الا اگر دو دلیل، بیانگر دو حکم فعلی باشند، امتناعی نمی‌تواند آن دو حکم فعلی را اخذ نماید بلکه باید بگوید بین آن دو دلیل، تعارض است.

[۳۴] (۱)- یمکن ان یکون اشارة الی ان الجمع العرفی یتوقف علی کون احدهما اظهر من الآخر و مجرد کون احدهما اقوی مناطا من الآخر لا یجدی فی کونه اقوی ظهورا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۶۱.

[۳۵] (۱)- به زودی بیان می‌کنیم که اشکال آن در کدام فرض است.

[۳۶] (۱)- در ضمن مباحث آینده مرجّحات جانب امر و مرجّحات جانب نهی را بیان می‌کنیم.

[۳۷] (۱)- خواه مکلّف، نسبت به حرمت التفات داشته باشد یا اینکه اصلا ملتفت نباشد.

[۳۸] (۲)- مجدّدا متذکّر می‌شویم که بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی بحث می‌کنیم.

[۳۹] (۳)- و همچنین نسبت به موضوع.

[۴۰] (۱)- المناط فی الحسن الصدوری ان یعتقد الفاعل بلا تقصیر منه رجحان الفعل فیأتی به بهذا الداعی سواء کان الفعل حسنا واقعا لیطابق حسنه الصدوری مع حسنه الواقعی او کان قبیحا محضا واقعا لیس فیه جهة الحسن اصلا غیر ان الفاعل اخطأ فی اعتقاده او کان واجدا لجهتی الحسن و القبح جمیعا کما فی المقام و لکن لم یعلم الفاعل بجهة القبح قصورا. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۴۹.

[۴۱] (۲)- تذکر: نسبت به موضوع، قصور و تقصیری مطرح نیست زیرا در شبهات موضوعیه اصلا تحقیق و تفحص لازم نیست.

[۴۲] (۱)- زیرا همان‌طور که قبلا- در امر هشتم- بیان کردیم، نزاع در باب اجتماع امر و نهی در موردی است که در مادّه اجتماع، هم ملاک امر تحقّق داشته باشد و هم ملاک نهی. در بحث فعلی هم که محل تصادق به‌عنوان یک عمل قبیح، محقّق نشده بلکه به‌عنوان یک عمل حسن اتیان شده و جهل مکلّف هم قصوری بوده به خلاف فرض قبل- عدم التفات عن تقصیر- که مجمع، واجد ملاک امر نبوده.

[۴۳] (۲)- زیرا این مسئله، محل کلام است که آیا در صحت عبادات، قصد امتثال لازم است یا نه؟

[۴۴] (۱)- صورت سوّم مسئله.

[۴۵] (۲)- و اگر در موردی- مانند محلّ بحث- هم مصلحت بود و هم مفسده، تابع همان است که واقعا اقوا هست و ارتباطی به علم و جهل مکلف ندارد.

[۴۶] (۱)- البته بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، حکم« واقعی» آن صلات، حرمت است.

[۴۷] (۲)- بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی. و جهل قصوری مکلف.

[۴۸] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۴۶۹.

[۴۹] (۱)- در صورتی که قصد امتثال را شرط ندانیم.

[۵۰] (۲)- الف: در صورتی که قصد امتثال را شرط بدانیم.

ب: یعنی: بناء علی ما ذکره فی مسألة الضد.

[۵۱] (۳)- که گفتیم: با وجود جهل قصوری، بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، اتیان مجمع و محلّ تصادق، صحیح است زیرا آن عمل عبادی ...

[۵۲] (۱)- الف: نسیان ب: جهل به موضوع ج: جهل به حکم و حرمت قصورا.

[۵۳] (۲)- اگر قصد امتثال، شرط نباشد که مسئله، بسیار واضح است و چنانچه آن را شرط بدانیم دو راه برای صحّت عمل و قصد امتثال بیان کردیم.

[۵۴] (۱)- الف: مرحله اقتضا: همان مرحله واجدیت مصلحت و مفسده هست مثلا مولا ملاحظه می‌کند که نماز، دارای صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء هست که اقتضا دارد یک حکم وجوبی به نام« أَقِیمُوا الصَّلاةَ» برای آن جعل نماید.

ب: مرحله انشا: به دنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا- در مقام جعل قانون برمی‌آید و فرضا حکم وجوب صلات را جعل می‌نماید لکن در این مرحله تنها مسأله قانون‌گذاری مطرح است.

ج: مرحله فعلیت: اگر مولا- بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و فرضا نماز ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن‌ها بعث و زجر می‌کند یعنی حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد. لازم به تذکر است که مرحله فعلیت به تنهائی اثری ندارد بلکه اگر شرایطی از جمله، علم مکلف، نسبت به آن تحقق پیدا کند آنگاه علم مذکور برای مرحله تنجز مدخلیت دارد.

د: مرحله تنجز: یعنی مرحله‌ای که عقاب و ثواب، مطرح می‌شود و در اثر مخالفت یا موافقت با قانون، استحقاق عقوبت و مثوبت پیدا می‌شود.

[۵۵] (۱)- فرضا مولا بگوید: اکرم زیدا یوم الجمعة و بعد هم بگوید: لا تکرم زیدا یوم الجمعة.

[۵۶] (۱)- یعنی: اسم الفعل و هذا مما لا یتوهم فلا یناسب ذکره. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۷۰.

[۵۷] (۲)- ای نحو کل واحد من الاسم فقط و العنوان المذکور. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۲۱.

[۵۸] (۳)-« اقول»: و فی کلام المصنّف الی هنا مواقع للنظر« الاول» ... ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۵۸.

[۵۹] (۱)- مثلا در خارج، غیر از کتاب و زیـد، امر سوّمی- به نام ملکیّت- که واقعیّت داشـته باشد، نداریم بلکه آنچه حقیقت دارد، کتاب و زید است و ملکیّت، یک امر اعتباری می‌باشد.

[۶۰] (۲)- که خارج محمول است و مقصود از خارج محمول، همان امور اعتباری غیر متأصّل است که شارع یا عقلا آن‌ها را اعتبار نموده‌انـد. لازم به تـذکّر است که اصـطلاح و تعبیر مصـنّف، چنین است: ایشـان بر متأصّلات، عنـوان محمول به ضـمیمه و بر امور اعتباری، خارج محمول اطلاق نموده‌اند.

[۶۱] (۳)- و تمام مـا ذکره المصـنف فی متعلّق التکلیف هو یجری فی موضوع التکلیف ایضـا حرفا بحرف فاذا قال مثلا ائتنی بالماء فالمـاء و ان اخـذ فی لسان الـدلیل موضوعا للحکم و لکن قـد اخـذ موضوعا للاشارهٔ به الی حقیقـهٔ الماء و واقعه الـذی یروی الغلیل و یرتفع به العطش و هو المعنون بعنوان الماء لا بما هو هو و بنفسه و علی اسـتقلاله و حیاله و هکـذا الحال فی سایر الموضوعات جمیعا. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۲/ ۵۷.

[۶۲] (۱)- ای وحـدهٔ المعنون سواء کـانت الوجوه و العناوین تقییدیـهٔ او تعلیلیـهٔ خلافا للمشـهور من ان الحیثیات التعلیلیـهٔ غیر موجبهٔ لتکثر المحیث بخلاف الحیثیات التقییدیهٔ فانه موجبهٔ للتکثر عندهم قطعا ... ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۲۱.

[۶۳] (۲)-[یعنی المغایرهٔ من حیث الوجود و الا فلا اشـکال فی تغایر کل جهـهٔ لاخری مفهوما، فان مفهوم العلم غیر مفهوم القدرهٔ و هکذا.

[۶۴] (۳)- الظاهر ان المراد بهـذه الالفاظ الثلاثـهٔ هنا واحـد و هو نفی الترکیب و ان کان المتبادر فی بادئ النظر من الوحـدهٔ هو نفی الشـریک عنه تعالی شأنه لکن المناسب للمقام لما کان نفی الترکیب حتی لا یتوهم کون صدق کل عنوان باعتبار جزء من الاجزاء هو ارادهٔ البساطهٔ من الوحدهٔ] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۸۷.

[۶۵] (۴)- و العمـدهٔ فی هـذه المسألـهٔ هو اتقان هـذه المقدمـهٔ و قد أتقنّاها حق الاتقان فی الثمرات و بینا ان الحیثیات التقییدیهٔ ما لم تکن مسـتندهٔ الی حیثیات تعلیلیهٔ مسـتقلهٔ متکثرهٔ لا توجب تعدد المحیث و هذا هو السـر فی عدم تعدد الذات الاحدیهٔ تبارک و تعالی مع اجتمـاع حیثیـات تقییدیـهٔ کثیرهٔ فیه تبـارک و تعـالی و لا فرق فی هـذه الجهـهٔ بینه تعالی و بین غیره. ر. ک: شـرح کفایـهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۲۲.

[۶۶] (۱)- اقول: لم یقتصـر فی الفصول علی ذکر« الجنس و الفصل» بل عطف علیهما اللواحق العرضـیهٔ و حینئذ فان کان العنوان من اللواحق العرضـیهٔ کـالغصب و الصـلاهٔ جـاء فیه الکلام المـذکور من کونه متحـدا مع الـذات او ممتازا عنها فی الخارج. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۷۴.

[۶۷] (۲)-[یعنی: و لا یکاد یتخلف ذاتیاتها، فتخلف الصلاتیهٔ و الغصبیهٔ عن الحرکهٔ یکشف عن عدم دخلهما فی ماهیاتها و ذاتیاتها.

[۶۸] (۳)- یعنی: سواء وقعت الحرکهٔ جزءا للصلاهٔ ام لا و سواء کانت تلک الدار مغصوبهٔ ام لا.] ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۳/ ۹۴.

[۶۹] (۴)- و قد علق المصنف فی الهامش هنا ما هذا لفظه:« و قد عرفت ان صدق العناوین المتعددهٔ لا تکاد تنثلم به وحدهٔ المعنون لا ذاتا و لا وجودا غایته أن تکون له خصوصـیهٔ بها یستحق الاتّصاف بها و محدود بحدود موجبهٔ لانطباقها علیه کما لا یخفی و حدوده و مخصصاته لا یوجب تعدده بوجه اصلا فتدبر جیدا» انتهی. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۲۳.

[۷۰] (۱)- البته هرکدام را قائل شوید، باطل و مردود است.

[۷۱] (۱)- و لذا لو سـئل بطرفی النقض بأن قیل هل الانسان من حیث هو انسان کاتب او لیس بکاتب فالجواب السلب لکل شیء بان

يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب و لا بشيء من الاشياء الا نفس ذاته و لو سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كأن يقال هل الانسان كاتب او ضاحك فلا يستحق الجواب اصلا لان السائل بعد وضع ثبوت احد الامرين يطلب التعيين و الوضع المبنى عليه فاسد فلا يستحق الجواب الذى هو مقتضى سؤاله فلو اجيب بسلب طرفى الترديد لا يكون فى الحقيقة جوابا عن سؤاله بل تنبيها على فساد مبنى السؤال« الا انها» ... ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۲۲۳.

[۷۲] (۱)- اذ فى صورة الانحصار لا بسوء الاختيار لا بد من سقوط الامر او النهى. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۱۰۰

[۷۳] (۱)- يكى به‌عنوان وجوب مقدّمى و ديگر عبارت است از حرمت تصرّف در ملك غير.

[۷۴] (۱)- مصنّف در بحث فعلى اشاره‌اى به اين جواب ننمودند.

[۷۵] (۱)- و نيز ر. ك: قوانين الاصول ۱/ ۱۴۰.

[۷۶] (۲)- كه قائل به« امتناع» اجتماع امر و نهى هستيد.

[۷۷] (۱)- سوره فجر، آيه ۲۲.

[۷۸] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۷۹] (۱)-[... و حاصله: ان النهى لم يتعلق بذات العبادة بل تعلق بما يغايرها مفهوما و يتحد معها وجودا كالنهى عن الصلاة فى مواضع التهمة بناء على تعلقه بالكون فيها و اتحاده مع الصلاة بناء على ان الاكوان كالافعال داخلة فى حقيقة الصلاة. و اما بناء على خروجها عن حقيقتها فالنهى حينئذ متعلق بالكون الخارج عن حقيقتها الملازم لها خارجا فالصلاة فى مواضع التهمة يمكن أن تكون مثالا للنهى عما هو متحد مع الصلاة و منطبق عليها و يمكن أن تكون مثالا للنهى عما هو خارج عنها ملازم لها خارجا.

[۸۰] (۲)- غرضه: ان مثالية الصلاة فى مواضع التهمة للنهى عن الكون المتحد مع الصلاة مبنية على دخول الاكوان فى ماهية الصلاة اذ على فرض خروجها عن حقيقتها تندرج الصلاة فى مواضع التهمة فى النهى عما يلازم الصلاة خارجا لكون الاكوان حينئذ مقدمة لافعال الصلاة كما تقدم آنفا.] ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۱۱۰.

[۸۱] (۱)- النوافل المبتدئة هى غير ذوات الاسباب، كصلاتى الزيارة و الاستخارة و الصلوات المستحبة فى الايام و الليالى المخصوصة فالصلاة المبتدئة هى التى لم يرد فيها نص بالخصوص بل هى بنفسها مستحبة لكونها خير موضوع. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۱۰۹.

[۸۲] (۱)- مثال آن را در پاورقى صفحه ۷۸ ذكر كرديم.

[۸۳] (۱)- در غير از ماه رمضان.

[۸۴] (۲)- مانند مخالفت عملى با بنى اميه كه آن‌ها روز عاشورا را متبرك مى‌دانستند و به شكرانه موفقيتى كه- از نظر خودشان- نصيبشان شده بود، روزه مى‌گرفتند.- البته لزومى هم ندارد كه ما آن عنوان را بدانيم.

[۸۵] (۱)- كأنّ مخالفت عملى با بنى اميّه.

[۸۶] (۲)- درعين‌حال اگر كسى اهم را رعايت نكرد و به مهم پرداخت- مانند ازاله نجاست از مسجد و خواندن نماز ظهر در وقت موسع- يعنى به جاى ازاله، مشغول خواندن نماز شد مع ذلك نمازش صحيح است چون مصلحت و ملاك نماز به قوت خود باقى هست.

[۸۷] (۱)- ربما يقال: ان ارجحية الترك و ان لم توجب منقصة و حزازة فى الفعل اصلا الا انه يوجب المنع منه فعلا و البعث الى الترك قطعا كما لا يخفى و لذا كان ضد الواجب بناء على كونه مقدمة له حراما و يفسد لو كان عبادة مع أنّه لا حزازة فى فعله و انما كان النهى عنه و طلب تركه لما فيه من المقدمية له و هو على ما هو عليه من المصلحة فالمنع عنه لذلك كاف فى فساده لو كان عبادة« قلت»: يمكن ان يقال: ان النهى التحريمى لذلك و ان كان كافيا فى ذلك بلا اشكال الا ان التنزيهى غير كاف الا اذا كان عن حزازة فيه و ذلك لبداهة عدم قابلية الفعل للتقرب منه تعالى مع المنع عنه و عدم ترخيصه فى ارتكابه بخلاف التنزيهى عنه اذا كان لا

لحزازة فیه بل لما فی الترک من المصلحة الراجحة حیث إنّه معه مرخوص فیه و هو علی ما هو علیه من الرجحان و المحبوبیة له تعالی و لذلک لم تفسد العبادة اذا کانت ضد المستحبة اهم اتفاقا فتأمل.« منه قدس سره». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۷۹.

[۸۸] (۱)- بدیهی است که مقصود از نهی« حرمت» نیست بلکه منظور، نهی تنزیهی و کراهتی می‌باشد.

[۸۹] (۲)- در اوّل بحث نواهی خوانـدیم که اگر طلب، متعلّق به ترک وجوبی باشد، نهی آن تحریمی است و چنانچه طلب متعلّق به ترک، استحبابی باشد نهی آن کراهتی و تنزیهی می‌شود.

[۹۰] (۱)- ماننـد نواهی طبیب که به بیمار می‌گویـد از فلان غذا اسـتفاده نکن یعنی اگر مایل هستی به سـلامت و هدف از صـحت برسی، راهش این است که از فلان خوراکی پرهیز نمائی.

[۹۱] (۱)- بلکه رجحان هم دارد چون مقدّمه نظافت و طهارت است.

[۹۲] (۱)- کراهت در عبادت، مانند کراهت در پنیر خوردن نیست.

[۹۳] (۱)- البتّه لازمه بیان مذکور، این است که نماز در خانه، مکروه هم باشد چون نسبت به نماز در مسجد، اقل ثوابا هست.

[۹۴] (۲)- که بین المولویّین هم فرق بود.

[۹۵] (۱)- در طریق سوّم- که در محلّ بحث هم امکان جریان دارد.

[۹۶] (۱)- و امثال آن.

[۹۷] (۲)- مثال دیگری هم در پاورقی صفحه ۷۸ ذکر کرده‌ایم.

[۹۸] (۱)- یعنی: بنـاء علی الامتنـاع یکون المنهی عنه العنوان الملازم، و المأمور به‌عنوان العبادة، هـذا فی صورة کون العنوان المنهی عنه ملازما للعبادة ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۱۲۹.

[۹۹] (۲)- بدیهی است که مصنف رحمه اللّه از قائلین به امتناع است و این مطلب را به مشهور هم نسبت داده‌اند.

[۱۰۰] (۱)- امتناعی، مخیّر است که جانب نهی را ترجیح دهد یا جانب امر را و این مسئله به اختلاف موارد متفاوت است.

[۱۰۱] (۱)- یعنی: سواء بنینا علی الجواز ام الامتناع، اما علی الاول، فلعـدم المقتضـی لحمل النهی علی الارشاد بعد امکان حمله علی المولوی، لتعـدد متعلق الاـمر و النهی. و امـا علی الثـانی، فلعـدم بـدل للعبـادة کصوم عـاشوراء حتی یکون النهی ارشادا الی سائر افراد الطبیعة المأمور بها مما لا منقصة فیه کما لا یخفی. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۱۳۲.

[۱۰۲] (۲)- در قسم دوّم از عبادات مکروهه- به‌عنوان پاسخ چهارم- این مطلب را توضیح دادیم.

[۱۰۳] (۱)- سیاق عبارت اقتضا می‌کند که به جای کلمه« متّحد» کلمه« اتّحاد» بکار برند به این ترتیب:

« فیما کان ملاکه ملازمتها لما هو مستحب او اتحادها مع ما هو مستحب».

[۱۰۴] (۲)- برای توضیح بیشتر ر. ک: ایضاح الکفایة ۳/ ۷۳.

[۱۰۵] (۱)- که صلات در دار باشد.

[۱۰۶] (۲)- نه مجازا.

[۱۰۷] (۱)- بدیهی است که بنا بر امتناع، اجتماع وجوب و استحباب فعلی محال است.

[۱۰۸] (۱)- فرضا مخالفت عملی با بنی امیّه.

[۱۰۹] (۲)- یا ملازم

[۱۱۰] (۳)- هم متعلق وجوب باشد و هم متعلق استحباب.

[۱۱۱] (۱)-« لامتناع اجتماع الضدین فی موضوع واحد حقیقی و لو بعنوانین» الا علی القول بالجواز.

[۱۱۲] (۲)- و کفایـة تعـدد العنوان و لو فی مورد عـدم المندوحة کما فیما نحن فیه حیث ان المفروض عدم التمکن من استیفاء مزیة

العبادهٔ بفرد آخر لعدم البدل و کون الطبیعهٔ منحصرهٔ فی فرد] ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۳۳.

[۱۱۳] (۱)- و اصلا مسأله متلازمین، غیر از مسأله اجتماع امر و نهی است.

[۱۱۴] (۲)- پس خیاطت لباس، مأمور به و بودن در خانه زید، فرضا منهی عنه است.

[۱۱۵] (۱)- ... و لهذا بدّل بعضهم المثال بما اذا امر المولی بمشی خمسین خطوهٔ کل یوم و نهی عن التحرک نحو دار کذا فمشی الخمسین فیها او قال خط هذا الثوب و لا تتصرف فی المکان الخاص ای نوع من التصرف مع تعمیم المکان الهواء ایضا فحینئذ یکون التصرف فی الهواء المنهی عنه متحدا مع الخیاطهٔ التی هی عبارهٔ عن هذا النحو من التصرف المأمور به. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۳۳.

[۱۱۶] (۱)- در بیان پاسخ، ترتیب عبارت مصنف را رعایت ننموده‌ایم.

[۱۱۷] (۲)- این مطلب را ابتدای بحث اجتماع امر و نهی- در امر چهارم از امور ده‌گانه- مشروحا بیان کردیم.

[۱۱۸] (۱)- یا اینکه برای یک عمل واجب، مقدمیت داشته باشد.

[۱۱۹] (۱)- قوله:« و اما علی الجواز فعن ابی هاشم» اقول: فی النسبهٔ منع، وجهه ان صاحب الجواهر قال فی مسألهٔ الصلاهٔ فی المکان المغصوب التی قد افتی المحقق بصحهٔ الصلاهٔ فی ضیق الوقت فی حال الخروج لکن عن ابی هاشم ان الخروج ایضا تصرف فی المغصوب فیکون معصیهٔ فلا تصح الصلاهٔ حینئذ و هو خارج سواء تضیّق الوقت ام لا، و عن المنتهی ان هذا القول عندنا باطل، بل فی التحریر اطبق العقلاء کافهٔ علی تخطئهٔ ابی هاشم انتهی محل الحاجهٔ. و هو کما تری صریح فی ان ابی هاشم لم یقل بصحهٔ الصلاهٔ المزبورهٔ و لو کان قائلا فی مسألهٔ الاجتماع بالجواز لان القول بالجواز من الجهتین لا یستلزم صحهٔ الصلاهٔ لعدم تعدد الجههٔ عنده،« منه دام ظله». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول. مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۳۶.

[۱۲۰] (۲)- مانند اضطرارهای معمولی.

[۱۲۱] (۱)- کما اینکه در اضطرارهای معمولی بعد از تحقّق اضطرار، حرمت مطرح نیست.

[۱۲۲] (۲)- زیرا اگر بخواهد در آن خانه، باقی بماند مفاسدش بیش از خروج است.

[۱۲۳] (۱)- هو ابو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائی، ولد عام ۲۴۷ ه من ابناء ابان مولی عثمان، عالم بالکلام، من کبار المعتزلهٔ، له آراء انفرد بها و تبعته فرقهٔ سمیت« البهشمیهٔ» نسبهٔ الی کنیته ابی هاشم و له مصنفات منها:« الشامل» فی الفقه و« تذکرهٔ العالم» و« العدهٔ» فی الاصول مات سنهٔ ۳۲۱ ه ر. ک: الاعلام للزرکلی ۴/ ۷.

[۱۲۴] (۱)- قبل از ورود به آن خانه، تمام انواع تصرّف برای آن مکلّف، حرام بود یکی از انحاء تصرّف، عبارت از خروج بود و اکنون که وارد خانه و نسبت به خروج، مضطر شده آن خطاب قبلی، ساقط امّا ملاک و آثارش باقی هست.

[۱۲۵] (۲)- تذکّر: مصنف رحمه اللّه در حاشیه« منه» فرموده‌اند از باب مماشات پذیرفتیم که خروج، مقدمه تخلص است و در حقیقت« مقدمیت» را قبول نداریم که عین عبارت ایشان چنین است:« لا یخفی انه لا توقف هاهنا حقیقهٔ، بداههٔ ان الخروج انما هو مقدمهٔ للکون فی خارج الدار، لا مقدمهٔ لترک الکون فیها الواجب لکونه ترک الحرام، نعم بینهما ملازمهٔ لاجل التضاد بین الکونین و وضوح الملازمهٔ بین وجود الشیء و عدم ضده فیجب الکون فی خارج الدار عرضا لوجوب ملازمه حقیقهٔ فتجب مقدمته کذلک و هذا هو الوجه فی المماشاهٔ و الجری علی ان مثل الخروج یکون مقدمهٔ لما هو الواجب من ترک الحرام، فافهم« منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۹۰.

[۱۲۶] (۱)- برخلاف مثال انقاذ غریق که دخول در ملک غیر، مقدمه منحصره آن بود اما آنجا اضطرار به سوء اختیار مطرح نبود.

[۱۲۷] (۱)- توضیح عبارت مذکور را در چند سطر قبل بیان کردیم.

[۱۲۸] (۲)- المراد من الغیر هو ترک الدخول و ضمیر« له» راجع الی الخروج و الظاهر کون کلمهٔ« مع» غلطا و حق العبارهٔ ان یقال: علی اختیاره له. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی.
۱/ ۲۶۵.

[۱۲۹] (۳)- بیان للفرض حیث ان معنی هذا الفرض ای کون الاضطرار بسوء الاختیار هو انه اذا اضطر الی الخروج الذی هو تصرف محرم فی نفسه بسوء اختیاره الاقدام علی الدخول و من البدیهی منافاهٔ هذا الفرض لکون الحرمهٔ معلقهٔ علی الارادهٔ اذ مع الارادهٔ لا اضطرار اصلا و استدل للجواز بما حاصله ان الخروج و ان کان تصرفا فی الغصب الا ـ انه معنون بعنوان التخلص عن الغصب و هو واجب عقلا ـ و شرعا و لا ـ وجه لتعلق النهی به و لو سابقا حیث إنّه بهذا العنوان مطلوب من اول الامر و لا ـ ربط له بمسألهٔ الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار بل هو داخل فی وجوب رد مال الغیر الیه و الی هذا الاستدلال اشار المصنف بما هو فی صورهٔ الاشکال علی دلیل المنع من قوله:« ان قلت ان التصرف ...». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۳۷.

[۱۳۰] (۱)- بدیهی است که قضیه سالبه به انتفاء موضوع باارزش و مورد اعتنا نیست.

[۱۳۱] (۱)- کان اللازم ان یقول هذا غایهٔ ما یمکن ان یقال فی تقریب الاستدلال علی کون ما انحصر به التخلص مأمورا به مع عدم جریان حکم المعصیهٔ علیه ... الخ و الا فالفصول ایضا ممن یدعی کون الخروج مأمورا به کما تقدم لک شرحه و بیانه مضافا الی ان الوجه الثانی الذی قد اضافه المصنف من عند نفسه لیس هو من التقریرات اصلا فکیف صح له ان یقول و هو یعنی المجموع موافق لما افاده شیخنا العلامهٔ اعلی الله مقامه علی ما فی تقریرات بعض الاجلهٔ ... الخ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۹۵.

[۱۳۲] (۲)- و طریق تخلّص از حرام، منحصر باشد. نه متعدّد.

[۱۳۳] (۳)- مثل اینکه فردی برای خود وضعی ایجاد نماید که مضطر به شرب خمر شود.

[۱۳۴] (۴)- مثلا ـ فردی می‌داند که اگر در فلان جمع شرکت کند مسلما نمی‌گذارند نماز واجبش را بخواند و مضطر به ترک صلات می‌شود.

[۱۳۵] (۱)- هذا جواب عن الوجه الثانی الذی قد اضافه المصنف من عند نفسه تأییدا للتقریرات من عدم کون الخروج قبل الدخول مقدورا للمکلف لا فعله و لا ترکه و قد عرفت ان مرجعه کان الی دعویین.
« الاولی» عدم کون فعل الخروج مقدورا قبل الدخول.« الثانیهٔ» عدم کون ترک الخروج مقدورا قبل الدخول فیجیب عنه هنا جوابا« واحدا» عن الدعوی الاولی و« جوابین» عن الدعوی الثانیهٔ. ر. ک:
عنایهٔ الاصول ۲/ ۹۷.

[۱۳۶] (۲)- یعنی؛ من الدخول.

[۱۳۷] (۳)- یعنی: من الخروج.

[۱۳۸] (۴)- یعنی: بواسطهٔ الدخول.

[۱۳۹] (۱)-« اقول» بل الشرع ایضا یحکم فعلا ـ بلزوم الخروج غیریا مولویا کما عرفته منا و انما ذهب المصنف هنا الی حکم العقل بلزومه ارشادا دون الشرع مولویا لما تقدم منه من عدم کون الخروج مأمورا به شرعا فی نظره و لکن قد عرفت منا ضعفه و وهنه و ان الحق تبعا للفصول هو کونه مأمورا به مع جریان حکم المعصیهٔ علیه. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۹۹

[۱۴۰] (۱)- الف: ... و هو شروع فی الجواب الاول عن الدعوی الثانیهٔ ...». ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۹۹.

[ب: هذا متفرع علی کون المقدور بالواسطهٔ کالخروج الذی هو مقدور بتوسط القدرهٔ علی الدخول کالمقدور بلا واسطهٔ فی صحهٔ توجه التکلیف الی المکلف، و رد علی الکلام الخصم:

« فمن لم یشرب الخمر لعدم وقوعه فی المهلکهٔ التی یعالجها به مثلا لم یصدق علیه الا انه لم یقع فی المهلکهٔ ... الخ».

[۱۴۱] (۲)- هذا جزاء« فمن ترک» یعنی: ان من ترک الاقتحام فیما یؤدی الی هلاک النفس او شرب الخمر کما اذا لم یعرض نفسه للهلاک الذی لا یندفع الا بشرب الخمر یصدق علیه انه تارک للهلاک و تارک لشرب الخمر]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۱۶۶.

[۱۴۲] (۳)- کان الاولی ان یقول: نظیر الافعال التولیدیهٔ، فان شرب الخمر لیس من الافعال التولیدیهٔ[بل المباشریهٔ]. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۹۷.

[۱۴۳] (۱)- تمام افعال تولیدیه و تمام تکالیفی که مکلف به آنها نیاز به مقدمه دارد« مع الواسطه» مقدور انسان هست.

[۱۴۴] (۱)- شروع فی الجواب الثانی عن الدعوی الثانیهٔ .... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۱۰۰.

[۱۴۵] (۲)- غرضه بیان کیفیهٔ التمکن من الفعل و الترک.« اما الاول» فباختیار المهلکهٔ الملجئهٔ الی شرب الخمر، او باختیار دخول الدار المغصوبهٔ الموجب للتخلص عنها بالخروج.« و اما الثانی» فباختیار ترک الدخول فی المکان المغصوب و ترک الوقوع فی المهلکهٔ المتوقف علاجها علی شرب الخمر. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۳/ ۱۶۹.

[۱۴۶] (۳)- ای: فی المهلکهٔ و الدار.

[۱۴۷] (۱)- خواه امتناع مقدمه به دست مکلف و با سوء اختیار او باشد مثل اینکه فرضا او خودش سلّم را از بین ببرد یا اینکه امتناع مذکور، ارتباطی به او نداشته باشد مثلا نردبانی پیدا نمی‌شود تا مکلف نصب نماید.

[۱۴۸] (۱)- قائل به حرمت آن نشوید.

[۱۴۹] (۲)- لذا وجهی ندارد که ذی المقدمه از وجوب خود، ساقط شود.

[۱۵۰] (۱)- لانه اقل محذورا.

[۱۵۱] (۲)- مثلا وقتی مکلف، وارد خانه غصبی و گرفتار خروج شد، آن خروج، نهیی ندارد اما ملاک و آثارش باقی هست.

[۱۵۲] (۱)- اکرام زید در روز جمعه.

[۱۵۳] (۱)- یعنی« خروج» قبل از دخول، حرام و بعد از دخول، واجب است.

[۱۵۴] (۲)- گرچه زمان ایجاب و تحریم، متّحد باشد مثلا مولا در یک لحظه می‌تواند بگوید: یجب اکرام زید یوم الجمعهٔ و یحرم اکرام زید یوم السبت.- در دو مثال مذکور، متعلق‌ها متعدد و مختلف است اما زمان ایجاب و تحریم، متحد است.

[۱۵۵] (۱)- قد عرفت- مما علقت علی الهامش- ان ترک الحرام غیر مسبب عن الخروج حقیقهٔ، و انما المسبب عنه انما هو الملازم له و هو الکون فی خارج الدار، نعم یکون مسببا عنه مسامحهٔ و عرضا، و قد انقدح بذلک انه لا دلیل فی البین الاعلی حرمهٔ الغصب المقتضی لاستقلال العقل بلزوم الخروج، من باب انه اقل المحذورین و انه لا دلیل علی وجوبه بعنوان آخر، فحینئذ یجب اعماله ایضا، بناء علی القول بجواز الاجتماع کاحتمال کاعمال النهی عن الغصب، لیکون الخروج مأمورا به و منهیا عنه، فافهم« منه قدس سره». ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مشکینی رحمه اللّه ۱/ ۲۷۰.

[۱۵۶] (۲)- مصنف رحمه اللّه ابتدا، قول مذکور را با چند وجه رد نموده و سپس دلیل قائلین آن را بیان نموده‌اند.

[۱۵۷] (۱)- که عنوان واحد هست.

[۱۵۸] (۱)- ای: اما القول بکونه مأمورا به و منهیا عنه ففیه مضافا الی ما عرفت ...« ان الاجتماع هاهنا لو سلم ...».

[۱۵۹] (۲)- تعلیل لمحالیهٔ الاجتماع فی مورد عدم المندوحهٔ و محصله: ان الغرض من التکلیف- و هو احداث الداعی الی الفعل او الترک- لا- یترتب الا فی ممکن الوجود، فان وجب الفعل لوجود علهٔ وجوده، او امتنع لعدم علهٔ وجوده فلا یتعلق به البعث، لقصوره عن احداث الداعی و تحریک العبد نحو الفعل. و کذا الحال فی الترک اذا وجب او امتنع فان الوجوب او الامتناع العرضی و ان لم یکن منافیا للامکان الذاتی، لکنه مناف للامکان المنوط به التکلیف بعثا او زجرا، و فی المقام لما صار الخروج بسوء الاختیار مضطرا

الیه، لانحصار التخلص عن الحرام به، فیصیر واجب الوجود بالعرض، فلا یتعلق به بعث و لا زجر، و علیه فلا یکون مأمورا به و لا منهیا عنه فعلا کما هو مختار المصنف رحمه اللّه علی ما تقدم. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۳/ ۱۸۳.

[۱۶۰] (۱)- وضع او مانند کسی نیست که هم می‌تواند نمازش را در دار غصبی بخواند و هم ممکن است در مکان مباح، اتیان صلات نماید.

[۱۶۱] (۲)- گرچه مدخلیّتی در بحث اجتماع امر و نهی ندارد.

[۱۶۲] (۳)- کما اینکه ایجاب و لزوم، بالاختیار هم منافاتی با مختار بودن ندارد.

[۱۶۳] (۱)- یعنی:« خروج» به‌عنوان تصرف در ملک غیر، منهی عنه و حرام و به‌عنوان مقدّمه منحصره تخلص از حرام، مأمور به و واجب است.

[۱۶۴] (۲)- مانند:« صل» و« لا تغصب».

[۱۶۵] (۱)- به‌عنوان صلاتیت، مقرب و به‌عنوان غصبیت مبغوض هست.

[۱۶۶] (۲)- یا فرضا در حال خروج از دار غصبی، نماز مستحبی خواند- بدیهی است که نماز استحبابی را می‌توان در حال حرکت اتیان نمود.

[۱۶۷] (۱)- درباره فرض مذکور مفصلا در بحث« ضد» توضیح داده‌ایم که: فرضا فردی اول ظهر وارد مسجد و متوجه شد که آنجا آلوده به نجاست شده یعنی: هم امر به صلات، متوجه او هست و هم امر به ازاله منتها چون وقت نماز ظهر، موسع هست، واجب« مهم» محسوب می‌شود و ازاله نجاست از مسجد، واجب« اهم» به حساب می‌آید.

[۱۶۸] (۱)- لکونها وافیهٔ بالغرض الملزم، و کونها مشتملهٔ علی فضیلهٔ اول الوقت لا یجدی فی صیرورتها مأمورا بها فعلا لکونها مصلحهٔ غیر ملزمهٔ لا تقاوم المفسدهٔ المحققهٔ فی الغصب الملزمهٔ للترک و ما ذکرنا من عدم الامر الفعلی فی هذا الفرد الغیر الاهم لا ینافی ما ذکرنا سابقا من انه اذا علمنا برجحان احد الملاکین من الامر و النهی یصیر الراجح فعلیا فان معنی الفعلیهٔ هو انه اذا قیس ملاک طبیعهٔ الصلاهٔ الی ملاک طبیعهٔ الغصب لا یکون مانع عن الصلاهٔ من قبل طبیعهٔ الغصب و ذلک لا ینافی عدم فعلیهٔ احد افرادها و هو الفرد الغیر الاهم بالنسبهٔ الی فرد آخر من تلک الطبیعهٔ و هو الفرد الاهم و اما علی القول بکونه منهیا عنه بالنهی السابق الساقط بالعصیان کما هو الحق او بکونه مأمورا به مع جریان حکم المعصیهٔ علیه فلا تکون صحیحهٔ اصلا لا فی سعهٔ الوقت و لا فی ضیقه.

فان المبغوض لا یصح لان یتقرب به.« فان قلت» علی هذا القول ای القول بکونه مأمورا به مع جریان حکم المعصیهٔ علیه یکون حالها حال نفسها علی القول بجواز الاجتماع و قد عرفت ان الحکم حینئذ الصحهٔ فما وجه الفرق« قلت»: مبنی هذا القول لیس هو تعدد الجههٔ المجدی کما هو مبنی القول بالاجتماع حتی یحکم بالصحهٔ من جههٔ ان ما یتقرب به غیر ما لا یصلح لان یتقرب به بل مبنی هذا القول توهم عدم المزاحمهٔ بین النهی السابق الساقط و الامر اللاحق فیکون اجراء حکم المعصیهٔ علیه بما هو علیه فی الواقع لا من جههٔ دون جههٔ فلا یکون فی البین ما یصلح لان یتقرب به فلو وجد فی بعض المقامات حکم من الشارع علی الصحهٔ کما لو فرض الاجماع علی صحهٔ الصلاهٔ حال الخروج مع ضیق الوقت فلا بدّ من الالتزام بان الکون الخروجی عند وقوعه جزء من الصلاهٔ یکون مطلوبا محضا من دون اجراء حکم المعصیهٔ علیه لشدهٔ الاهتمام بشأنها و غلبهٔ مصلحتها علی مفسدهٔ الغصب او الالتزام بان الکون من لوازم الجسم و ما هو جزء للصلاهٔ لا ربط له بالغصب غایهٔ الامر انه مقارن لما هو غصب. ر. ک:

شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۴۴.

[۱۶۹] (۱)- مگر اینکه مسأله« ترتّب» را مطرح نمائید- برای توضیح بیشتر در این‌بار به ایضاح الکفایهٔ، جلد دوّم، صفحه ۴۵۰ مراجعه کنید.

[۱۷۰] (۱)- در متعارضین وجود دو ملاک احراز نشده بلکه یک ملاک تحقّق دارد و ما هم نمی‌دانیم ملاک امر، موجود است یا ملاک نهی- ضمنا در باب تعارض قواعد مربوط به خودش مانند ترجیح روایتین از نظر سند و دلالت اجرا می‌شود.

[۱۷۱] (۲)- در باب تزاحم در هریک از متزاحمین، مقتضی و ملاک تحقّق دارد مثل اینکه دو مسلمان در حال غرق شدن هستند و ما نمی‌توانیم هر دو را انقاذ نمائیم، بدیهی است که نسبت به هریک از آن‌ها ملاک وجوب حفظ نفس تحقق دارد و باید اقوی الملاکین را اخذ نمود.

[۱۷۲] (۳)- یعنی در ماده اجتماع، مانند صلات در دار غصبی هم ملاک امر هست و هم ملاک نهی.

[۱۷۳] (۴)- زیرا بنا بر قول به اجتماع، بین آن دو خطاب اصلا بحث تعارض مطرح نمی‌شود زیرا در آنجا امر و نهی در شیء واحد« ذی عنوانین» مجتمع شده است.

[۱۷۴] (۵)- کشف علت از طریق معلول.

[۱۷۵] (۱)- متساویین کانا او کان دلیل الوجوب اقوی، غایة الامر انه فی الاول یؤثر فی الوجوب فی موارد العذر عن المفسدة بخلاف الثانی فانه مؤثر فیه مطلقا.« مشکینی رحمه اللّه». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۲۷۴.

[۱۷۶] (۲)- و به این ترتیب، بین آن دو جمع می‌کنیم.

[۱۷۷] (۱)- بحث اجتماع امر و نهی.

[۱۷۸] (۲)- یعنی: متعارضین

[۱۷۹] (۳)- بدون سوء اختیار.

[۱۸۰] (۱)- مانند اضطرار.

[۱۸۱] (۱)- الف: فالاول کما فی الاضطرار الرافع لاصل النهی فیثبت الامر و الثانی کما فی الجهل و النسیان الرافعین لفعلیة النهی لا غیر فلا یثبت الامر لئلا یلزم اجتماع الحکمین. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۱.

ب:« بقی شیء» و هو الترديد بین کون المانع مانعا عن تأثیر المقتضی للنهی له او عن فعلیته و هو علی الظاهر مما لا وجه له فان المانع عن تأثیر المقتضی للنهی له لیس الا النسیان او الجهل قصورا او الاضطرار و هو مما لا یرفع النهی من اصله الا فعلیته و الا فبایّ وسیلة قد احرزنا المناط فی المجمع و کان من باب التزاحم و حکمنا بصحة الصلاة فی الغصب مع النسیان او الجهل القصوری او مع الاضطرار« مضافا» الی ان نسیان الحکم او الجهل به لو کان رافعا للحکم من اصله و کان النهی منوطا بالذکر و العلم لزم الدور کما لا یخفی و ان لم یجر ذلک فی نسیان الموضوع او الجهل به فتفطن. ر. ک:

عنایة الاصول ۲/ ۱۱۵.

[۱۸۲] (۲)- ای: للنهی کالاضطرار، فانه مانع عن تأثیر المفسدة المقتضیة للنهی فی اصل النهی، و بعد ارتفاع النهی یؤثر المصلحة المقتضیة للامر فی الامر، فالمجمع مورد للامر الفعلی، اذ لا نهی اصلا. ر. ک:

منتهی الدرایة ۳/ ۲۰۲.

[۱۸۳] (۳)- معطوف علی« عن تأثیر» یعنی: فیما کان هناک مانع عن فعلیة النهی کالجهل و النسیان المانعین عن فعلیة النهی، لا عن مجرد انشائه. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۰۲.

[۱۸۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۸۵] (۱)- یعنی: سواء کان الخطابان فی مسألة الاجتماع من باب التزاحم ام التعارض لا بد فی ترجیح الامر او النهی من مرجح یختلف فی التزاحم و التعارض. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۰۳.

[۱۸۶] (۱)- یا اینکه مقصودش از« لا تغصب» غصب در غیر از حال صلات باشد.

[۱۸۷] (۲)- و شاهدش« لا تعتق الرقبة الکافرة» باشد.

[۱۸۸] (۱)- ای: النفی و النهی، و غرضه تأیید الایراد الاول، و هو: کون النهی کالامر فی کون العموم فیهما مستندا الی مقدمات الحکمة .... ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۰۶.

[۱۸۹] (۲)- ممکن است متعلق نهی، آن غصبی باشد که در ضمن صلات نباشد اما اگر غصب با صلات، مقارن شد آن غصب از ابتدا، متعلق نهی نبوده لذا برای استکشاف اطلاق متعلق نهی باید به مقدمات حکمت تمسک نمود و ....

[۱۹۰] (۱)- توضیحات راجع به عبارت مذکور-« اللهم ... فتدبر»- مربوط به افاضات استاد معظم نیست بلکه نگارنده با استفاده از درس سایر اساتید تنظیم نموده است.

[۱۹۱] (۲)- غرضه« قده» ابداء احتمال عدم الحاجة الی مقدمات الحکمة فی اثبات اطلاق المتعلق و کفایة نفس النفی و النهی فی ذلک بان یقال: انهما یدلان علی کلا الامرین و هما: الاستیعاب، و اطلاق المتعلق.

اما« الاول» فلکون النفی و النهی موضوعین له. و اما« الثانی» فلان اسماء الاجناس موضوعة للطبائع المهملة و بلاشرط فاذا ورد علیها ما یدل علی العموم فلا محالة یراد بسببه جمیع افرادها. ر. ک:

منتهی الدرایة ۳/ ۲۰۸.

[۱۹۲] (۱)- مانند الف و لام استغراق.

[۱۹۳] (۲)- یعنی: نیازی نیست که ابتدا مقدمات حکمت را در مضاف الیه و مدخول کلمه« کل» جاری نمود و اطلاق متعلّق را ثابت کرد تا اینکه کلمه کل دلالت بر استیعاب افراد داشته باشد.

[۱۹۴] (۳)- لعله اشارة الی عدم تسلیم ما ذکره بقوله:« اللهم الا ان یقال ... الخ» او الی الاشکال فی الحاق النفی و النهی بلفظ« کل». ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۱۱.

[۱۹۵] (۱)- نه تخییری.

[۱۹۶] (۱)- فان الترجیح به انما یناسب ترجیح المکلف و اختیاره للفعل او الترک بما هو اوفق بغرضه لا المقام و هو جعل الاحکام فان المرجح هناک لیس الا حسنها و قبحها العقلیان لا موافقة الاغراض و مخالفتها کما لا یخفی تأمل تعرف.« منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۴.

[۱۹۷] (۲)- مثال عرفی: آیا اگر امر، دائر شد که فرضا یک کاسب صد تومان ضرر کند یا اینکه صد هزار تومان سود ببرد، او همیشه جانب صد تومان را در نظر می‌گیرد؟

چه‌بسا یک کاسب، ضررهائی را متحمل می‌شود که بتواند به سود بیشتری برسد.

[۱۹۸] (۱)- مانند اکرام زید در روز جمعه نیست که بین وجوب و حرمت، مردد باشد که شما به وسیله قاعده مذکور، به‌طور کلی وجوب آن را بردارید.

[۱۹۹] (۱)- یعنی: یفترق المقام عن مورد الشک فی الجزئیة و الشرطیة بان اجراء البراءة لنفی الجزئیة او الشرطیة لا یوجب الجزم بالصحة بل یحتمل معه بطلان العمل المأتیّ به واقعا علی تقدیر الجزئیة او الشرطیة واقعا فیمکن القول بوجوب الاحتیاط فیه للشک فی سقوط التکلیف فیه الناشی من الشک فی الاتیان بموضوعه و اجراء البراءة عن الحرمة فی المقام یوجب العلم بصحة المجمع فیعلم بسقوط وجوبه لان المانع من صحة المجمع هو الحرمة الفعلیة الموجبة لصدق عنوان المعصیة علی فعل المجمع فلا یمکن التقرب المعتبر فی العبادة فاذا جری اصل البراءة لنفی الحرمة امکن التقرب بالمجمع لعدم کونه معصیة واقعا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۵.

[۲۰۰] (۲)- و الموانع فانها تجری فی الامور المذکورة اذا صح اخذها فی لسان الدلیل الشرعی قیودا للمکلف به لا فیما اذا کانت قیودا عقلیه ناشئة من نفس التکلیف کما فیما نحن فیه فان مانعیة الغصب عن الصلاة انما تنشأ من العقل لو کانت الحرمة الفعلیة

للغصب فی المجمع محققهٔ لا ـ فیما لم یکن بفعلیهٔ لجههٔ من الجهات کالاضطرار و النسیان و الجهل بالموضوع او الحکم قصورا لا تقصیرا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۴۸.

[۲۰۱] (۱)- کما هو غیر بعید کله بتقریب ان احراز المفسدهٔ و العلم بالحرمهٔ الذاتیهٔ کاف فی تأثیرها بمالها من المرتبهٔ و لا یتوقف تأثیرها کذلک علی احرازها بمرتبتها و لذا کان العلم بمجرد حرمهٔ شیء موجبا لتنجز حرمته علی ما هی علیه من المرتبهٔ و لو کانت فی اقوی مراتبها و لاستحقاق العقوبهٔ الشدیدهٔ علی مخالفتها حسب شدتها کما لا یخفی. هذا لکنه انما یکون اذا لم یحرز ایضا ما یحتمل أن یزاحمها و یمنع عن تأثیرها المبغوضیهٔ و اما معه فیکون الفعل کما اذا لم یحرز انه ذو مصلحهٔ او مفسدهٔ مما لا یستقل العقل بحسنه او قبحه و حینئذ یمکن ان یقال بصحته عبادهٔ لو اتی به بداعی الامر المتعلق بما علیه من الطبیعهٔ بناء علی عدم اعتبار ازید من اتیان العمل قربیا فی العبادهٔ و امتثالا للامر بالطبیعهٔ و عدم اعتبار کونه ذاتا راجحا کیف و یمکن ان لا یکون جل العبادات ذاتا راجحا بل انما یکون کذلک فیما اذا اتی بها علی نحو قربی. نعم المعتبر فی صحهٔ العبادهٔ انما هو ان لا یقع منه مبغوضا علیه کما لا یخفی و قولنا:

« فتأمل» اشارهٔ الی ذلک.« منه قدس سره». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۶.

[۲۰۲] (۱)- ایامی است که زن، رؤیت دم می‌کند لکن مسلم نیست که آیا آن خون، دم حیض است یا نه.

[۲۰۳] (۲)- ... عن الصادق علیه السّلام:« سئل عن رجل معه اناء ان فیهما ماء وقع فی احدهما قذر لا یدری ایهما هو، و لیس یقدر علی ماء غیرهما قال علیه السّلام یهریقهما جمیعا و یتیمم». ر. ک: وسائل الشیعهٔ، کتاب طهارت، جلد ۱، باب ۸ از ابواب ماء مطلق، حدیث ۲.

[۲۰۴] (۱)- مسلما به وسیله استقراء دو مورد برای انسان، قطع حاصل نمی‌شود.

[۲۰۵] (۱)- یعنی آبی که به‌عنوان تطهیر بر موضع می‌ریزند باید از محل، جدا شود تا طهارت حاصل گردد.

[۲۰۶] (۱)- همان نجاستی که در فرض مسئله، مطهّری برایش پیش نیامده.

[۲۰۷] (۲)- در فرض متنجس بودن دست.

[۲۰۸] (۱)- مطالب این بحث- الامر الثالث- مربوط به افاضات استاد معظّم« مدظلّه» نمی‌باشد بلکه« نگارنده» با استفاده از درس سائر اساتید معظّم به رشته تحریر درآورده.

[۲۰۹] (۲)- ان الاصولیین قد عاملوا فی مثل اکرم العلماء و لا تکرم الفساق معاملهٔ العموم من وجه مطلقا من غیر ابتناء له علی امتناع الاجتماع او علی عدم وجود المقتضی لاحد الحکمین و یظهر من معاملتهم هذه ان امثال ما ذکر خارج عن موضوع مسألهٔ الاجتماع و لعله لاجل توهم ان مجرد تعدد الاضافهٔ مع الاتحاد بحسب الحقیقهٔ لا یوجب تعدد العنوان و موضوع مسألهٔ الاجتماع ما کان کذلک ای یجب ان یکون فیه متعلق الامر و النهی متعددا بحسب العنوان کالصلاهٔ و الغصب و ان کان بینهما عموم مطلق کالحرکهٔ و عدم التدانی الی دار کذا فاشار المصنف الی فساد هذا التوهم بقوله:« الظاهر لحوق تعدد الاضافات ...» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵۰.

[۲۱۰] (۳)- الف: یعنی نجاست معلوم بالاجمال.

ب: اما لمعارضته باستصحاب الطهارهٔ او لعدم جریانه بذاته- کما هو المختار للمصنف رحمه اللّه علی ما یأتی بیانه فی محله إن شاء اللّه- و مثله ما لو علم بالطهارهٔ و الحدث و لم یعلم المتقدم منهما و المتأخر، و الفارق بین هذا الفرض و ما قبله هو العلم بتاریخ النجاسهٔ فیما قبله المصحح لاستصحابها، و لو بنی علی تعارض الاستصحابین فیما لو علم تاریخ احد الحادثین و جهل تاریخ الآخر تعارض فی الفرض الاول استصحاب النجاسهٔ و استصحاب الطهارهٔ فیرجع الی قاعدهٔ الطهارهٔ ایضا کالثانی هذا و لا یخفی ان الترجیح بما ذکر او بغیره یختص بما اذا کان کل من مقتضی الامر و النهی تعیینیا اما لو کان مقتضی احدهما تعیینیا و مقتضی الآخر تخییریا

فقد عرفت انه لا مجال فيه للترجيح بوجه فان الاول هو المؤثر و لا يصلح الثانى لمزاحمته. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۲۰.

[۲۱۱] (۱)- یعنی: اضافه علم و اضافه فسق.

[۲۱۲] (۲)- فرق بین آن دو، چنین است که: در« صل» و« لا تغصب» متعلّق امر و نهی، ذاتا مختلف است، متعلّق امر، صلات و متعلّق نهی، غصب می‌باشد امّا نسبت به عالم فاسق- در مثال مذکور- متعلّق امر و نهی، ذاتا شیء واحد- و اکرام- است منتها اضافه و نسبت، متعدّد است یعنی: اکرام، نسبت به علما واجب و نسبت به فسّاق، حرام است.

[۲۱۳] (۱)- و متعلق احکام، معنونات است نه عناوین.

[۲۱۴] (۲)- و قبلا گفتیم که شرط تزاحم، احراز مقتضی نسبت به هر دو حکم است.

[۲۱۵] (۱)- ضمن مباحث آینده توضیح می‌دهیم که: مقصود از« شیء»، همان شیء است که قابلیت اتصاف به صحت و بطلان داشته باشد.

[۲۱۶] (۲)- قبلا به نحو مشروح بیان کردیم که: آیا اجتماع امر و نهی در واحد« ذو عنوانین» ممکن و جائز است یا نه.

[۲۱۷] (۱)- کلامی هم صاحب فصول رحمه اللّه در بحث اجتماع امر و نهی درباره همین مطلب داشتند که همان‌جا نقد و بررسی کردیم و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۳/ ۱۶.

[۲۱۸] (۱)- ای: انكار الملازمة بين الحرمة و الفساد فى المعاملات و هذا اشارة الى التوهم المذكور فى التقريرات المنسوبة الى شيخنا الاعظم قدّس سرّه و هذا لفظه:« و من هنا يظهر ان المسألة لا ينبغى ان تعد من مباحث الالفاظ فان هذه الملازمة على تقدير ثبوتها انما هى موجودة بين مفاد النهى المتعلق بشيء و ان لم يكن ذلك النهى مدلولا بالصيغة اللفظية و على تقدير عدمها انما هى يحكم بانتفائها بين المعنيين». و حاصله: ان جهة البحث لما كانت هى الملازمة بين الحرمة و الفساد فلا بدّ من عدم ذكره فى مباحث الالفاظ بل من المباحث العقلية اذا البحث انما هو فى الملازمة لا فى الدلالة اللفظية.

ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۲۳۶.

[۲۱۹] (۲)- برخلاف بحث اجتماع امر و نهی.

[۲۲۰] (۳)- نهی در عبادت هم دلالت بر فساد می‌کند لکن نکته‌های آن دو، متفاوت است.

[۲۲۱] (۱)- مصنف رحمه اللّه به این نکته اشاره ننموده‌اند.

[۲۲۲] (۱)- در باب عبادات برفرض ثبوت ملازمه، یک طرف« حرمت» است- خواه از طریق دلیل لفظی ثابت شده باشد یا از طریق دلیل غیر لفظی مانند اجماع- و طرف دیگرش« فساد» است و کسی که هم ملازمه را انکار می‌کند یک طرفش را فساد و طرف دیگرش را حرمت قرار می‌دهد و اصلا با نهی و لفظ ارتباطی ندارد پس هم مثبتین و هم نافین ملازمه، یک طرف را فساد و طرف دیگر را حرمت قرار می‌دهند و به عالم الفاظ عنایتی ندارند پس مسئله، عقلی است نه لفظی.

[۲۲۳] (۱)- ... ثم ان التعبير بقوله:« و يؤيد» دون« و يدل» لعله لامكان استناد بطلان الضد العبادى الى عدم الامر لا الى النهى التبعى.

ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۲۴۲.

[۲۲۴] (۱)- یعنی: غیری هست.

[۲۲۵] (۲)- در مسأله: صلات و ازاله.

[۲۲۶] (۱)- با قطع نظر از نهی، ذاتا مقرّب الی المولی هست.

[۲۲۷] (۲)- مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلّق نگیرد، شما عبادیت آن را احراز نمی‌کنید.

[۲۲۸] (۱)-« مثلا- توجّه میت الی القبلة در حال احتضار و سائر احکام میت از واجبات توصلی می‌باشد امّا مصالح آن‌ها برای ما معلوم نیست». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم خوئینی ۱/ ۶۹.

[۲۲۹] (۲)- مانند وضو که مصلحت آن، طهارت است.

[۲۳۰] (۱)- یمکن ان یکون اشارة الی امکان دعوی عموم النزاع لما لو امر به لصح اتیانه عبادة و ان ترتب علیه اثره التوصلی بمجرد اتیانه اذ عدم الاتصاف بالصحة و الفساد بالاضافة الی الاثر التوصلی لا یمنع من دخوله فی محل النزاع بالاضافة الی الاثر التعبدی. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۲۶.

[۲۳۱] (۲)- یعنی: اشیائی که در معرض اتصاف به صحت و فساد هستند.

[۲۳۲] (۳)- در صورتی که واجد تمام اجزا و شرائط باشد.

[۲۳۳] (۴)- در صورتی که بعضی از اجزا یا شرائط آن اختلال پیدا کند.

[۲۳۴] (۵)- کشرب الماء بما هو شرب و النظر الی الهواء بما هو کذلک. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵۶.

[۲۳۵] (۶)- مانند اتلاف مال غیر که در هر موردی- حتی اگر در حال صغر یا خواب- تحقّق پیدا کند، ضمان برآن مترتّب است- ضمان بر دو قسم صحیح و فاسد نیست.

[۲۳۶] (۱)- یا از جهت اینکه فاقد اثر است یا اینکه پیوسته اثرش برآن مترتّب است.

[۲۳۷] (۲)- به همان معنائی که در امر چهارم ذکر کردیم.

[۲۳۸] (۳)- کحیازة المباحات، فانها صحیحة مع نیة التملک بناء علی اعتبارها فی مملکیة الحیازة کما هو الاصح، و فاسدة بدونها. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۴۹.

[۲۳۹] (۱)- اختلاف آثار و انظار.

[۲۴۰] (۲)- قضا، اعم از ادا هست.

[۲۴۱] (۳)- یا موافقت با امر الهی.

[۲۴۲] (۱)- الف: آنچه به‌عنوان شرح عبارت مذکور، تنظیم شده مربوط به افاضات استاد معظم« مدّظلّه» نیست بلکه از درس سائر اساتید معظّم و شروح استفاده شده.

ب: مقصود« متکلّم» از تفسیر صحّت به موافقت امر، کدام امر است زیرا امر بر سه‌گونه است- امر واقعی اوّلی، واقعی ثانوی و امر ظاهری- اگر مقصود او موافقت با هر امری باشد و فقیه و اصولی، هم امر ظاهری و هم امر اضطراری- واقعی ثانوی- را مفید اجزا و موجب تمامیّت بداند، در این صورت، بین فقیه و متکلّم از نظر مورد، اختلافی نیست امّا اگر متکلّمی گفت مقصود از موافقت امر« فقط» امر واقعی اوّلی هست و فقیه هم فرمود که امر ظاهری و امر اضطراری، مجزی از امر واقعی هست در این فرض، بین آن دو، اختلاف پیدا می‌شود یعنی: فقیه، صلات مع التیمم را صحیح و تام می‌داند امّا متکلّم می‌گوید صحیح نیست« لانه لا یکون موافقا للامر لان المراد بالامر، هو الامر الواقعی الاولی» پس مسأله مذکور، دائر مدار این است که ببینیم مقصود از« امر» در لسان متکلّم چیست و نظر فقیه در مورد امر ظاهری و امر واقعی ثانوی، اجزا هست یا عدم اجزا که در بعضی از صور، بین آن‌ها توافق هست و در بعضی از موارد، اختلاف وجود دارد.

[۲۴۳] (۱)- برای توضیح بیشتر درباره آن به ایضاح الکفایة ج ۲، ص ۱۱۳- ۱۱۲ مراجعه نمائید.

[۲۴۴] (۲)- کالامر بالصلاة متکتفا تقیة. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۵۳.

[۲۴۵] (۳)- در صورت مخالفت با امر واقعی اوّلی.

[۲۴۶] (۱)-(قال فی التقریرات) فی تذنیب الامر الرابع(ما لفظه):« انّ الصحة و الفساد وصفان اعتباریان ینتزعان من الموارد بعد ملاحظة العقل انطباق المورد لما هو المأمور به او لما هو المجعول سببا و عدمه مطلقا سواء کان فی العبادات او فی المعاملات و سواء

فسر الصحة بما فسرها المتكلمون او بما فسرها الفقهاء» انتهى ...(و اما المصنف) ففى العبادات فصل بين تفسيرى المتكلم و الفقيه« فعلى تفسير المتكلم» هما وصفان« اعتباريان» ينتزعان من مطابقة الماتى به لما هو المأمور به كما اختاره التقريرات« و اما على تفسير الفقيه» اى سقوط القضاء و الاعادة ففى المأمور به الواقعى هى لازم عقلى بمعنى ان العقل يحكم بانه مسقط للقضاء و الاعادة و فى غيره من الاضطرارى و الظاهرى على القول بالاجزاء فيهما هى حكم شرعى بمعنى ان الشرع يحكم بانه مسقط للقضاء و الاعادة منة منه على العباد و تخفيفا عنهم مع ثبوت المقتضى لهما لفوت الواقعى الاولى ... ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۱۴۲.

[۲۴۷] (۱)- فساد- یا بطلان- به‌معنای مخالفت با امر و شریعت است.

[۲۴۸] (۲)- یا« موافقة الشریعة».

[۲۴۹] (۳)- و به قول مرحوم مشکینی اصلا نباید کلمه« انتزاع» را استعمال نمود بلکه باید گفت: صحّت نزد متکلم، یک واقعیّت است زیرا ریشه‌اش مطابقت عمل خارجی با مأمور به هست لذا استعمال کلمه« انتزاع» و« اعتبار» چندان جالب نیست- اگر عمل مکلف با مأمور به مطابق شد، موافقة الشریعة حاصل می‌شود و الا خیر.

[۲۵۰] (۱)-[لعدم معقولية الامتثال عقيب الامتثال خلافا لعبد الجبار على ما عرفت سابقا.

[۲۵۱] (۲)- فى التقريرات.

[۲۵۲] (۳)- و ليس استحقاق المثوبة باتيان المأمور به من الاوصاف المنتزعة من الفعل المأتىّ به.] ر. ك:

شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۲۵۸.

[۲۵۳] (۴)- معنای صحت در معامله هم ترتب اثر مقصود هست.

[۲۵۴] (۵)- نه مأمور به به امر ظاهری یا اضطراری.

[۲۵۵] (۱)-« كما يستقل باستحقاق المثوبة».

[۲۵۶] (۲)- اعاده صلات، مربوط به موردی است که در وقت، مشخص شود نماز نقصان داشته و قضا مربوط به بعد از وقت است که مثلا مشخص شود نماز ناقص بوده یا اصلا اتیان نشده.

[۲۵۷] (۳)- فقط بعضی از علمای غیر عالم اهل تسنن در آن مسئله، مخالف بودند.

[۲۵۸] (۴)- برای توضیح بیشتر در این زمینه به ایضاح الکفایة ج ۵، ص ۳۱۸، مراجعه شود.

[۲۵۹] (۵)- عقیده شیخ اعظم.

[۲۶۰] (۱)- اى: الاعادة و القضاء

[۲۶۱] (۲)- و فساد.

[۲۶۲] (۳)- البته شارع مقدس، نسبت به موارد جزئی، جعل حکم نمی‌کند بلکه او حکم کلی را بیان می‌نماید.

[۲۶۳] (۴)- یک وصف انتزاعی نیست.

[۲۶۴] (۱)- و ليس يلزم من مجعوليتهما كونهما من الامور الموجودة بوجود منشأ انتزاعها بحيث لا يتغير عما هو عليه اصلا كالفوقية المنتزعة من السماء بالنسبة الى الارض بل لما كانتا باعتبار المصالح و المفاسد و هما يختلفان بحسب زمان دون زمان لأجل تفاوت استعدادات العباد او بحسب انظار المقننين و المشرعين من الانبياء و العقلاء لاجل تفاوت مراتبهم فى الكمال و النقص و ان كان لا يفرّق بين احد من رسله من حيث كون كلهم على صراط التوحيد فيصح تغييرهما حسب تغيير الازمان و الادوار. ر. ك:

شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵۸.

[۲۶۵] (۲)-« اقول»: اذا كانت الصحة بمعنى التمامية فحيث عرفت ان التمامية انما تكون بالاضافة الى مرتبة معينة امتنع ان يتصف بها نفس الطبيعة بلا فرق بين العبادة و المعاملة حيث لا مرتبة يكون الاتصاف بلحاظها بل لا بد ان يكون المتصف بها نفس الافعال

الجزئیة الخارجیة بلحاظ موافقتها للطبیعة المأمور بها او المجعول لها الاثر فلاحظ. و اللّه سبحانه اعلم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۳۱.

[۲۶۶] (۱)- به همان نحوی که در عبادات بیان کردیم.

[۲۶۷] (۱)- ای: الاصل فیها الفساد.

[۲۶۸] (۲)- و عدم الامر فیها یکفی فی الفساد عندهم مع ان مقتضی قاعدة الاشتغال فی الشبهات الموضوعیة هو الحکم بالفساد، نعم فی الشبهة الحکمیة لما کان مرجع الشک المزبور الی الشک فی المانعیة و علمها فیئول الامر الی الخلاف فی البراءة و الاشتغال عند الشک فی الاجزاء و الشرائط و الموانع. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵۹.

[۲۶۹] (۳)- از جهت اینکه در مسأله اصولی، هیچ‌یک از طرفین برای ما مشخص و ثابت نشده.

[۲۷۰] (۴)- مانند\:i« أَوْفُوا بِالْعُقُودِ\»E.

[۲۷۱] (۵)- مانند\:i« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ\»E.

[۲۷۲] (۱)- و مفادش صحت و تمامیت معامله باشد.

[۲۷۳] (۲)- فرضا مانند بیع فضولی.

[۲۷۴] (۳)- خواه شک در صحت از طریق تعلق نهی به آن معامله باشد که محل بحث ما هست خواه از جهات دیگری شک در صحت داشته باشیم.

[۲۷۵] (۴)- و همچنین در مورد نکاح، استصحاب عدم تحقق زوجیت جاری می‌کنیم.

[۲۷۶] (۱)- فان کل واحد منهما لا یکاد ینفک عن القراءة و ان کانت هی تنفک عن احدهما، فالنهی عن ایهما یکون مساوقا للنهی عنها، کما لا یخفی.« منه قدس سرّه». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۳۲.

[۲۷۷] (۲)- زیرا در باب عبادات عموم یا اطلاقی وجود ندارد که هنگام شک در صحت و فساد به آن تمسّک نمود.

[۲۷۸] (۳)- نهی، کاشف از مبغوضیت است.

[۲۷۹] (۱)- سوره‌هائی که دارای سجده واجب هست، نمی‌توان در نماز قرائت نمود.

[۲۸۰] (۲)- فرق بین جزء و شرط، این است که: جزء در ماهیت مدخلیت دارد اما شرط، خارج از ماهیت است منتها تقیدش در صحت مدخلیت دارد.

[۲۸۱] (۱)- تعلق نهی به مجموع عبادت.

[۲۸۲] (۲)- تعلق نهی به جزء عبادت.

[۲۸۳] (۳)- مگر اینکه مکلف در نمازش فقط به یکی از سور عزائم اکتفا کند.

[۲۸۴] (۴)- قرائت دو سوره مستقل که از آن، تعبیر به« قران» بین سورتین می‌شود به نظر بعضی از فقها مبطل نماز است.

[۲۸۵] (۱)- عدم تحقق شرط گاهی از جهت این است که اصلا وضو محقّق نشده و گاهی به خاطر این است که وضوی محرّم، اتیان شده.

[۲۸۶] (۱)- اعلم ان الجهر شدة فی الصوت و تأکد فی وجوده و الوجود المتأکد لما کان منحلا الی مراتب متکثرة هی حصص للطبیعی جاز اجتمع الامر و النهی فیه لان موضوع الامر غیر موضوع النهی فالقراءة الجهریة جاز أن تکون بذاتها مأمورا بها و بوصفها منهیا عنها نظیر ما لو اذن المالک ان یستعمل من طعامه مثقال فاستعمل مثقالان استعمالا واحدا اذ یکون استعمال مثقال مباحا و استعمال مثقال محرما و علیه فلو جهرت المرأة فی القراءة و الاذان بنحو یسمع صوتها الاجنبی متلذذا بنحو یؤدی الی حرمة الجهر صح اذانها و قراءتها و أثمت بالجهر کما هو مذهب جماعة کالوحید البهبانی و صاحب الحدائق و غیرهما. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۳۴.

[۲۸۷] (۲)- نه اینکه عبادت، با آن وصف، ملازم باشد.

[۲۸۸] (۳)- مانند نماز ظهر.

[۲۸۹] (۴)- درحالی که مولا فرموده:« لا تجهر بقراءتک».

[۲۹۰] (۱)- نهی از وصف ملازم، مساوق با نهی از نفس موصوف است زیرا عقلاـ ممکن نیست که یکی از متلازمین، واجب و دیگری حرام باشد پس نهی از جهر در قرائت، ملازم با نهی از قرائت و موصوف است زیرا بیش از یک وجود ندارد و تفکیک در حکم، بین آن‌ها جائز نیست. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی- با تخلیص در عبارت ۲/ ۷۷.

[۲۹۱] (۱)-« حاصل کلام آنکه ما ذکرنا سابقا حال نهی متعلق به(نفس) جزء و شرط و وصف بود امّا اگر نهی متعلّق شود به عبادت به اعتبار یکی از این مذکورات مثل اینکه:(لا تصل و انت تقرأ العزائم او لبست الحریر او لا تصل فی مکان المغصوب) پس این بر دو قسم است ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۷۷.

[۲۹۲] (۲)- یا شرط- یا وصف- عبادت، منهی عنه است.

[۲۹۳] (۳)- بنا بر اینکه نهیش ارشادی نباشد.

[۲۹۴] (۴)- یعنی: نهی از نفس عبادت، بالعرض و المجاز است.

[۲۹۵] (۵)- از قبیل وصف به حال متعلّق و مانند« زید ابوه قائم» می‌باشد که قیام، مربوط به پدر زید است نه خود زید.

[۲۹۶] (۱)- و الامثلهٔ واضحهٔ کالنهی عن الصلاهٔ بلا رکوع او بلا طهارهٔ او بلا وصف الاتصال. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۱.

[۲۹۷] (۲)- اصطلاحا واسطه در عروض، آن است که عرض حقیقتا مربوط به نفس واسطه هست امّا به معروض دیگری که نسبت می‌دهیم به صورت عرض، مجاز و مسامحه هست امّا حقیقتا- همان حقیقتی که در علم بیان خوانده‌ایم- مربوط به واسطه است. مثال: شما در مورد فردی که در کشتی نشسته چنین تعبیر می‌کنید:« جالس السفینهٔ متحرک» امّا واقعیت امر، این است که نسبت مذکور، مجاز است و او حرکتی ندارد بلکه واقعا کشتی متحرک است لذا بالعرض و المجاز چنان تعبیری می‌شود.

[۲۹۸] (۳)- واسطه در ثبوت، این است که: واسطه، سبب می‌شود که عرض حقیقتا عارض معروض شود.

« یک مثال عرفی»: فرضا دو نفر با یکدیگر اختلاف دارند، شخص ثالثی بین آن دو آشتی و ارتباط برقرار می‌کند، ارتباط مذکور، مربوط به آن دو نفر است امّا شخص ثالث، واسطه شده که بین آن‌ها تصالح برقرار شود.« مثال فقهی»: آب کر چنانچه یکی از اوصاف سه‌گانه‌اش- رنگ، بو و طعم- تغیر پیدا کند، متنجس می‌شود در مثال مزبور با« آب، تغیر و نجاست» مواجه هستیم و آب، معروض، نجاست، عرض و تغیر، واسطه است.

تغیر، چگونه واسطه‌ای است؟ نجاست که عرض تغیر نیست بلکه آب اتصاف به نجاست پیدا می‌کند و معنا ندارد که تغیر، محکوم به نجاست شود اما درعین‌حال، نقش تغیر، این است که نجاست را مرتبط به آب و معروض آن می‌نماید و خودش حکمی ندارد بلکه علّت می‌شود که حکم به نجاست، نسبت به آب ثابت شود.

[۲۹۹] (۱)- ای: لیس بمهم و اما الامثلهٔ« فی المعاملات» علی حذو امثلهٔ العبادات کنکاح الخامسهٔ لمن عنده اربع و بیع العبد و السفیه« فی المنهی عنه لذاته» و بیع الغاصب مع جهل المشتری علی القول بان البیع هو الایجاب و القبول الناقلین« فی المنهی عنه لجزئه» و کبیع الملاقیح« فی المنهی عنه لشرطه» فان القدرهٔ علی التسلیم شرط فی البیع و کبیع الحصاهٔ« فی المنهی عنه لوصفه اللازم» فان تعیین المبیع بالحصاهٔ لازم لهذا البیع و کبیع مال الغیر و بیع العنب لیعمل خمرا« فی المنهی عنه لوصفه المفارق» و ان کان ربما یناقش فی بعض الامثلهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۱.

[۳۰۰] (۱)- توضیحه: ان النهی المتعلق بالعبادهٔ سواء کان المنهی عنه عبادهٔ مستقلهٔ کقوله:« لاـ تصل او لاـ تطف او لاـ تسع فی المغصوب» ام جزء لها کقوله:« لا تقرأ العزائم فی الصلاهٔ» امر شرطا لها کقوله:

« لا تتوضأ بالماء المغصوب» یقتضی الفساد، فان العبادة- بوصف کونها عبادة- لا فرق فی فسادها بالنهی المتعلق بها بین هذه الاقسام الثلاثة، لوجود ملاک الفساد- و هو دلالة النهی بطبعه مجردا عن القرینة علی الحرمة الذاتیة الملازمة للفساد- فی العبادات لان الحرمة تکشف عن المبغوضیة المضادة للمحبوبیة المقومة للعبادة و لا تجتمع المحبوبیة و المبغوضیة فی شیء واحد، فلا محالة یکون النهی رافعا للامر، فیفسد المنهی عنه سواء کان نفس العبادة ام جزئها ام شرطها، غایة الامر ان سرایة فساد الجزء او الشرط الی نفس العبادة منوطة بالاکتفاء به و عدم تدارکه علی ما سبق. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۷۶.

[۳۰۱] (۱)- اقول: الممتنع اجتماعهما بحدیهما لیکونا وجودین ممتازین اما اجتماعهما بذاتیهما علی نحو یکون احدهما مؤکدا للآخر فلا امتناع فیه بل هو واقع کثیرا. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۴۳۷.

[۳۰۲] (۲)- یعنی: موافقة الامر یا موافقة الشریعة.

[۳۰۳] (۳)- یعنی: سقوط قضا و اعاده.

[۳۰۴] (۴)- معطوف علی قوله: یصلح یعنی: یمتنع قصد القربة من الملتفت اما الغافل بل مطلق المعذور فلا مانع من صحة عبادته. نعم تتوقف علی وجود جهة مصححة للتقرب و یمکن اثباتها بعموم او اطلاق یقتضی وجود مصلحة فی الفعل مطلقا و قد تقدم الکلام فی ذلک فی مقدمات المسألة السابقة و التنبیه الاول منها فراجع و تأمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۳۶.

[۳۰۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة – قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۰۶] (۱)- الحرمة الذاتیة هی التی تکون عن مفسدة فی الفعل و توجب مبغوضیته شرعا و لو لم یأت به عن تشریع و افتراء علی المولی فی قبال الحرمة التشریعیة و هی التی تکون عند الاتیان بالفعل علی نحو التشریع و الافتراء علی المولی فیکون صدوره حینئذ قبیحا مبغوضا علی المکلف و ان لم یکن فی حد ذاته قبیحا مبغوضا واقعا. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۵۱.

[۳۰۷] (۱)- ای: و ان کان عبادة ذاتا فلا مانع من اتصافها بالحرمة الذاتیة مع کونها عبادة فعلا لا شأنا کالقسم الاول فان السجود الذی هو عبادة ذاتا و لا تنفک عنه العبادیة کما هو مقتضی ذاتی کل شیء یمکن ان یکون له مفسدة فی حال توجب حرمته ذاتا کالسجود للشمس و القمر و الصنم و نحوها و علیه فلا مانع من اتصاف العبادة الفعلیة بالحرمة الذاتیة« فالمتحصل»: انه لا مانع من اتصاف العبادة بکلا قسمیها- اعنی الشأنیة کصوم العیدین و الذاتیة کسجود الجنب و الحائض له تعالی شأنه الذی نهی عنه فی حالتی الجنابة و الحیض- بالحرمة الذاتیة. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۸۱.

[۳۰۸] (۲)- در محل بحث.

[۳۰۹] (۱)- پس مقصود از تعلّق نهی به عبادت، این نیست که اکنون یک عبادت فعلی مأمور به به امر وجوبی یا استحبابی داریم که نهی هم به آن تعلق گرفته، اگر چنین باشد کأنّ صددرجه از اجتماع امر و نهی بالاتر و اصلا این مسئله، ممتنع است.

[۳۱۰] (۲)- با قطع نظر از نهی، ذاتا مقرب الی المولی هست.

[۳۱۱] (۳)- مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلّق نگیرد، شما عبادیّت آن را احراز نمی‌کنید.

[۳۱۲] (۴)- یعنی: عبادتی که داخل در بحث فعلی ما هست- بحث دلالت یا عدم دلالت نهی بر فساد.

[۳۱۳] (۱)- یعنی حرمت ذاتی و حرمت تشریعی.

[۳۱۴] (۱)- ...« و فیه» ان الحرمة التشریعیة فی المقام و حرمة التجری هناک تتعلقان جمیعا بفعل الجوارح کسائر الاحکام التکلیفیة و اما فعل القلب و هو الاعتقاد بوجوب ما لیس بواجب عمدا او قصد العصیان و العزم علی الطغیان فهو السبب لتحقق عنوان التشریع او التجری للفعل و هو المصحح للعقاب علیه و ان کان مجرد فعل القلب ایضا من دون صدور فعل من الجوارح مما یوجب استحقاق العقاب عقلا لکن دون عقاب من صدر عنه الفعل فی الخارج و لم یقتصر علی فعل القلب فقط و لعله الی هذا کله قد اشار اخیرا بقوله« فافهم». ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۱۵۲.

[۳۱۵] (۱)- استدراک عن قوله لکان دالا علی الفساد ای نعم لو لم یکن النهی عن العبادة الا بالعرض و المجاز من قبیل اسناد الجری الی المیزاب و کان المنهی عنه حقیقة غیرها کما اذا نهی عن فعل الصلاة عند تنجس المسجد و کان المقصود من النهی عنها هو النهی عن ترک الازالة فلا یکون النهی حینئذ مقتضیا لفساد العبادة بناء علی ما تقدم فی بحث الضد من عدم اقتضاء الامر بالشیء النهی عن الضد الخاص و علیه فیخصص بمثل هذا النهی العرضی عموم قولنا النهی فی العبادات یقتضی الفساد او یقید به اطلاقه.

ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۱۵۳.

[۳۱۶] (۲)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۸۰.

[۳۱۷] (۳)- زیرا درآن‌واحد نمی‌شود هم« مهم» و هم« اهم» مأمور به باشد.

[۳۱۸] (۱)- فعل مباشری مکلف است.

[۳۱۹] (۲)- در زمانی که صلات جمعه، دارای وجوب است.

[۳۲۰] (۳)- فعل مع‌الواسطه‌ای هست که انسان از طریق سبب به آن مسبّب توصل پیدا می‌کند.

[۳۲۱] (۴)- غیر از آن سبب خاص.

[۳۲۲] (۱)-[کبیع الربا.

[۳۲۳] (۲)- کبیع المیتة] ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۴۱.

[۳۲۴] (۳)- ملکیّت زائد- من حیث هو- مانند ملکیّت کافر، نسبت به مصحف نیست در این فرض از هر طریقی، کافر، مالک مصحف شود، نزد شارع، مبغوض است.

[۳۲۵] (۱)- لا وجه لتخصیص ظهور النهی فی الارشاد الی الفساد دون الحرمة الذاتیة بالمعاملات بالمعنی الاخص فقط ای العقود و الایقاعات بل لا یبعد ظهوره حتی فی المعاملات بالمعنی الاعم مما یقبل الاتصاف بالصحة و الفساد کغسل النجاسات و المتبع علی کل حال هو الظهور فان کان النهی ظاهرا فی الارشاد بقرینة حال او مقال فهو و الا فلا بدّ من الاخذ بما هو ظاهر النهی لو لا القرینة و هو الحرمة و قد عرفت انها مما لا تقتضی الفساد الا فی العبادات ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۱۵۵.

[۳۲۶] (۲)- مثلا\i« أَوْفُوا بِالْعُقُودِ\E» دلالت بر صحت معامله دارد نه بر وجوب یا استحباب آن.

[۳۲۷] (۱)- ر. ک: کافی ۵/ ۴۷۸.

[۳۲۸] (۲)- فحرمة التصرف فی الماء المغصوب بتطهیر الثوب و البدن به لا تدل علی الفساد ای بقاء النجاسة. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۹۰.

[۳۲۹] (۳)- لا لغة و لا عرفا.

[۳۳۰] (۱)- یعنی: صحت نکاح بر اجازه بعدی مولی متوقف است.

[۳۳۱] (۱)- وجه ذلک ان العبودیة تقتضی عدم صدور فعل عن العبد الا عن امر سیده و اذنه، حیث إنّه کلّ علیه لا یقدر علی شیء فاذا استقل بامر کان عاصیا حیث اتی بما ینافیه مقام عبودیته و لا سیما مثل التزوج الذی کان خطرا[خطیرا] و اما وجه انه لم یعص اللّه فیه، فلأجل کون التزوج بالنسبة الیه ایضا کان مشروعا مطلقا[ماضیا] غایته انه یعتبر فی تحققه اذن سیده و رضاه، و لیس کالنکاح فی العدة غیر مشروع من اصله فان اجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نفوذه و ارتفع محذور عصیانه، فعصیانه لسیده« منه قدّس سرّه». ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۲۹۳.

[۳۳۲] (۲): مانند ربا- بنا بر قول به بطلان.

[۳۳۳] (۳)-« و من المعلوم استتباع المعصیة بهذا المعنی للفساد».

[۳۳۴] (۱)- فخر المحققین ابو طالب محمد بن جمال الدین حسن بن یوسف المطهر الحلی، ولد سنة ۶۸۲، فاز بدرجة الاجتهاد فی

السنهٔ العاشرهٔ من عمره الشریف کان والده العلامهٔ یعظمه و یثنی علیه، له کتب منها« شرح مبادی الاصول» و ... توفی سنهٔ ۷۷۱ ه ر. ک: روضات الجنات ۶/ ۲۳۰ رقم ۵۹۱.

[۳۳۵] (۲)- در کتاب حقائق الاصول و عنایهٔ الاصول چنین آمده: عن المسبب او« التسبب»- نگارنده.

[۳۳۶] (۱)- فعل مع‌الواسطه‌ای هست که انسان از طریق سبب به آن مسبب توصل پیدا می‌کند.

[۳۳۷] (۲)- البته در متعلق امر هم قدرت، معتبر است.

[۳۳۸] (۳)- یا تسبّب.

[۳۳۹] (۴)- برای توضیح بیشتر درباره این قسم به بحث قبل- المقام الثانی- مراجعه شود.

[۳۴۰] (۱)- تقریره ان النهی الحقیقی و هو النهی التحریمی اذا تعلّق بحقیقهٔ المعاملهٔ ای بتمام اجزائها و شرائطها التی لها مدخلیهٔ فی تحققها لا بد و أن تکون مقدورهٔ للمکلف و الا لما صح تعلق النهی بها کالامر الحقیقی اذا تعلق بایجاد حقیقهٔ الشی فلو خالف المکلف و اتی بالمنهی عنه فقد اتی بحقیقته و ماهیته و لا نعنی بالصحهٔ الا هذا و هذه الکبری، صحیحهٔ لا غبار علیها لکن الکلام فی الصغری یقتضی تفصیلا و هو ان فی المعاملات سواء تعلق النهی بالمسبب او بالتسبیب لو اتی بها المکلف فقد اتی به صحیحا فان النهی عنهما یکشف عن کونهما مقدورین للمکلف و اما اذا نهی عن السبب فلا یقتضی صحته کما لا یقتضی فساده فانه بما هو فعل من الافعال یکون مقدورا له صحیحا کان او فاسدا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۶.

[۳۴۱] (۲)- فعل مباشری مکلف است.

[۳۴۲] (۳)- در زمانی که صلات جمعه، واجب است.

[۳۴۳] (۴)- که این مطلب را قبلا توضیح دادیم.

[۳۴۴] (۱)- اگر مکلفی در وقت ندا مشغول انجام بیع فاسد هم باشد، مرتکب عمل حرام شده زیرا از نظر مزاحمت و بی‌اعتنایی نسبت به نماز جمعه، فرقی ندارد که بیع، فاسد باشد یا صحیح.

[۳۴۵] (۲)- در امر رابع.

[۳۴۶] (۳)- با قطع‌نظر از نهی ذاتا مقرّب الی المولی هست.

[۳۴۷] (۱)- دفع لتوهم انه اذا امتنع تعلق النهی بالعبادهٔ کیف وقع النزاع فی المسألهٔ فی النهی المتعلق بالعبادهٔ؟ و وجه الدفع ان المراد من العبادهٔ لیس ذلک المعنی بل معنی لا یمتنع تعلق النهی به کما تقدم فی بیان معنی لفظ العبادهٔ فی العنوان و اللّه سبحانه اعلم و له الحمد. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۴۴.

[۳۴۸] (۲)- مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلق نگیرد شما عبادیت آن را احراز نمی‌کنید.

[۳۴۹] (۳)- هر مکلفی می‌داند که خضوع و سجده در برابر خداوند متعال، پرستش و عبادت است.

[۳۵۰] (۱)- و قد قال المصنف فی الهامش فی ملخص هذا التحقیق ما هذا لفظه ملخصه:« ان الکبری و هی ان النهی حقیقهٔ اذا تعلق بشیء ذی اثر کان دالا علی صحته و ترتب اثره علیه لاعتبار القدرهٔ فیما تعلق به النهی کذلک و ان کانت مسلمهٔ الا ان النهی کذلک لا یکاد یتعلق بالعبادات ضرورهٔ امتناع تعلق النهی کذلک بما تعلق به الامر کذلک و تعلقه بالعبادات بالمعنی الاول و ان کان ممکنا الا ان الاثر المرغوب منها عقلا و شرعا غیر مترتب علیها مطلقا بل علی خصوص ما لیس بحرام منها و کذا الحال فی المعاملات فان کان الاثر فی معاملهٔ مترتبهٔ علیها و لازما لوجودها. کان النهی عنها دالا علی ترتبه علیها لما عرفت انتهی» فیستفاد من مجموع کلماته فی المتن و الهامش تسلیم ما قاله ابو حنیفه فی موردین من ابواب المعاملهٔ و هما النهی عن المسبب او التسبب و فی قسم واحد من العبادات ای العبادات الذاتیهٔ و اما فی السبب من المعاملات لا یدل علی الصحهٔ و ان کان نفس ذاته بما هو فعل مقدورا للمکلف و فی القسم الآخر من العبادات فلیس النهی متعلقا بحقیقتها کی یدل علی الصحهٔ الا علی القول بجواز اجتماع الضدین فی موضوع

واحد فتدبر و لا ـ تصغ الی قول من یقول ان النهی عن المسبب یقتضی الفساد معللا بان النهی عنه یکون معجزا مولویا للمکلف عن ظرف الفعل و رافعا لسلطنته علی الفعل و الترک فیکون مخلا ـ بشرط الصحهٔ فان من شرائطها ان لا ـ یکون الانسان محجورا عن التصرف فیها لتعلق حق الغیر بها او لغیر ذلک فیکون دالا علی الفساد فان ذلک دعوی بلا دلیل بل قد عرفت الدلیل علی خلافها فان النهی الحقیقی عن المسبب یستلزم مقدوریته کی یمکن امتثاله و عصیانه و الاعتذار عن ذلک بان المسببات العرفیهٔ تتصف بالتحقق عند ایجادها باسبابها لا محالهٔ من غیر فرق فی ذلک قبل النهی و بعده و النهی یدل علی عدم کونها ممضاهٔ فی نظر الشارع و فرق واضح بین عدم القدرهٔ علی ایجاد الملکیهٔ العرفیهٔ و بین عدم کونها ممضاهٔ و ما هو ینافی النهی انما هو الاول و المدعی کونه لازما للنهی هو الثانی، فخروج عن الفرض کما لا یخفی لان الکلام فی تعلق النهی الحقیقی بمعاملهٔ و هذا الاعتذار مبنی علی دعوی ظهور النهی عن المعاملهٔ فی الارشاد الی الفساد و اللّه العالم. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۷.

[۳۵۱] (۱)- مانند:« إن جاءک زید فاکرمه».

[۳۵۲] (۲)- مانند:« ان جئتنی فانا اعطیتک دینارا».

[۳۵۳] (۳)- لزومی ندارد که مفهوم همیشه در ایجاب و سلب با منطوق، مخالف باشد بلکه گاهی مفهوم، مخالف است و گاهی موافق، مانند آیه شریفه i فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍ E که از آن به اولویت استفاده می‌شود ضرب و شتم والدین هم حرام است.

[۳۵۴] (۱)- همان معنائی که مستقیما نفس لفظ برآن دلالت می کند.

[۳۵۵] (۱)-« غیر مذکور» صفت نفس حکم است.

[۳۵۶] (۱)- ولی ما« غیر مذکور» را وصف نفس« حکم» قرار داده و گفتیم: مفهوم« حکمی» است که در لفظ ذکر نشده.

[۳۵۷] (۲)- حیث اورد علیه بعض الاعلام بان بعض ما عدّ من المنطوق کدلالهٔ الآیتین علی اقل الحمل لیس الموضوع فیه مذکورا و بعض ما عدّ من المفهوم کدلالهٔ قوله تعالی\:i« فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ\»E علی حرمهٔ ضربهما قد ذکر فیه الموضوع و رده بعض آخر بان الموضوع فی الاول لیس اقل الحمل بل الحمل نفسه و هو مذکور فی احدی الآیتین و الموضوع فی الثانی هو الضرب دون الوالدین و هو غیر مذکور و غیر ذلک مما هو مذکور فی مسطورات القوم. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۸.

[۳۵۸] (۱)- مثل اینکه به یک اعتبار، دلالت را به مطابقی، تضمنی در التزامی تقسیم می‌کنند.

[۳۵۹] (۱)- زیرا مفهوم را نفس حکم معنا کردیم و حکم، ارتباطی به دلالت ندارد بلکه مربوط به مفاد و مدلول است.

[۳۶۰] (۲)- مانند مفهوم شرط، وصف غایت و ...

[۳۶۱] (۱)- الف: ... و عن الفوائد الطوسیهٔ انه استقصی مائهٔ مورد او اکثر من القرآن الکریم لا ـ دلالهٔ فیها علی المفهوم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۴۸.

ب: ... و الحق انه یدل علی الانتفاء عند الانتفاء فی الجملهٔ و لا بد لتحقیق الحال من التکلم فی مقامات ثلاثهٔ ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۱۶۶.

[۳۶۲] (۲)- مانند انصراف و مقدمات حکمت.

[۳۶۳] (۱)- ابتدا باید اثبات نمایند: جزا بر شرط، مترتب است و ترتب آنهم« علّی» و علتش هم منحصره هست.

[۳۶۴] (۲)-« المستتبعهٔ لترتب الجزاء علی الشرط علی نحو ترتب المعلول علی علته المنحصرهٔ».

[۳۶۵] (۱)- گاهی لزوم به نحو ترتب است مثل اینکه یکی ملزوم و دیگری لازم است، لازم، مترتب بر ملزوم است- لازم از ملزوم، متأخر است.

[۳۶۶] (۱)- ممکن است کسی بگوید بین شرط و جزا ملازمه هست اما معنای لزوم، این نیست که شرط بر جزا مقدم است، امکان

دارد شرط و جزا، متلازمین باشند و اگر متلازمین شدند و هر دو، معلول برای علت ثالثی گشتند دیگر بین آنها ترتب نیست.

[۳۶۷] (۲)- وجوب اکرام.

[۳۶۸] (۳)- هیچ گونه علیتی برای جزا ندارد.

[۳۶۹] (۱)- جزا از شرط، متأخر است و شرط« علة متقدمة علی الجزاء».

[۳۷۰] (۲)- مانند قضیّه: ان کان الانسان ناطقا کان الحمار ناهقا.

[۳۷۱] (۳)- ... و حاصل التعلیل: تبادر اللزوم من الجملة الشرطیة قطعا، و لتبادر علامة الوضع، فلا وجه لمنع دلالتها علی اللزوم. و ضمیر« منها» راجع الی الجملة الشرطیة. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۳۱۵.

[۳۷۲] (۱)- یعنی: بل کثرة استعمال الجملة الشرطیة فی مطلق اللزوم دون اللزوم الخاص- و هو الترتب بنحو العلیة- ثابتة، و مع هذه الکثرة لا تصح دعوی تبادر اللزوم و الترتب بنحو العلة المنحصرة الذی هو اساس المفهوم لدلالته حینئذ علی الانتفاء. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۳۱۶.

[۳۷۳] (۱)- اشارة الی دلیل آخر امکن الاستدلال به للقول بالمفهوم و ان لم یستدل به فی الخارج. ر. ک:

عنایة الاصول ۲/ ۱۷۱.

[۳۷۴] (۱)- اینکه گفتید: جمله شرطیّه« بالوضع» دلالت بر انحصار علّت- در شرط- نمی‌کند صحیح است لکن مقتضای مقدّمات حکمت« انحصار» است.

[۳۷۵] (۲)- ای: لکن انحصار العلة فی الشرط.

[۳۷۶] (۳)- اشارة الی دلیل ثالث قد امکن الاستدلال به للقول بالمفهوم و ان لم یستدل به فی الخارج ایضا ... ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۱۷۲.

[۳۷۷] (۴)- کصلاة الطواف لدوران وجوبها بین النفسیة و بین الشرطیة لصحة الطواف. ر. ک:

منتهی الدرایة ۲/ ۲۳۹.

[۳۷۸] (۱)- ای: تعیّن اللزوم بین العلة المنحصرة و معلولها من بین انحاء اللزوم.

[۳۷۹] (۲)- فانه خصوصیة فی مقابلة الخصوصیات الأخر نسبة جمیعها الی اللفظ حدّ سواء حیث ان المنحصرة و غیرها کلتیهما محتاجان الی مئونة زائدة بالنسبة الی العلیة المطلقة فاثبات واحد منها من بینها بمقدمات الحکمة التی نسبتها الی الخصوصیات علی حد سواء یکون ترجیحا بلا مرجح. ر. ک:

شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۲.

[۳۸۰] (۳)- به نظر مصنف، فرق بین معنای اسمی و حرفی، این است که: معنای اسمی استقلالا ملحوظ است امّا معنای حرفی بالتبع.

[۳۸۱] (۱)- مستشکل- متمسّک به اطلاق- کأن چنان توهمی نموده.

[۳۸۲] (۲)- مثلا صحیح نیست بگوئیم:« الوضوء واجب» بلکه باید گفت:« الوضوء واجب اذا کانت الصلاة واجبة» یعنی: واجب غیری دارای قید هست امّا واجب نفسی قید ندارد.

[۳۸۳] (۳)- و بگوئیم: اطلاق، ما را به علّت منحصره راهنمائی می‌کند، این تعیّن، بلا معین است.

[۳۸۴] (۱)- فرضا ملاقات زید با عمرو- در مدرسه- هم یک علت وجوب اکرام است.

[۳۸۵] (۱)- یعنی« مقدّم» نه تالی.

[۳۸۶] (۱)- لتفرع الاثبات علی الثبوت و تبعیته له، فلا یکون للشرطیة سنخان حتی یثبت الاطلاق السنخ الذی لا یکون له عدل، کالوجوب الذی یثبت تعینه بالاطلاق. ففرق واضح بین الوجوب التعیینی و التخییری، و بین الشرط الواحد و المتعدد اذ الاولان سنخان

متغایران من الوجوب ثبوتا و اثباتا و لذا یمکن اثبات التعیینیة بالاطلاق دون الاخیرین لکون الشرطیة فیهما بنحو واحد ثبوتا و اثباتا بحیث یکون الاطلاق بالنسبة الیهما علی حد سواء، فلا یمکن اثبات العلة المنحصرة به. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۳۳۱.

[۳۸۷] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۴۹۳.

[۳۸۸] (۲)- فرضا مقدّمات حکمت هم تامّ است.

[۳۸۹] (۱)-[اشارة الی دفع ما قد یقال من ان بیان الشرط ایضا فیما اذا کان متعددا یحتاج الی زیادة مئونة فکما ان من اطلاق الدلیل فی الواجب یعرف انه تعیینی لا تخییری و الا لاحتاج الی مزید بیان فکذلک من اطلاق الدلیل فی الشرط یعرف انه واحد منحصر به و الا لاحتاج الی مزید بیان« فیقول فی الدفع» ما محصله ان زیادة المئونة فیما کان الشرط متعددا انما هو لبیان التعدد و لیس من متممات نحوة الشرطیة فاذا لم یبین لم یکن المولی مقصرا فی بیان نحوة الشرط و هذا بخلاف زیادة المئونة فی الواجب التخییری فانه من متممات نحوة الوجوب فاذا کان الواجب تخییریا و لم یبین له العدل فی لسان الدلیل کان المولی مقصرا فی بیان نحوة الوجوب(و علیه) فلا یکاد یتمسک باطلاق الدلیل لکون الشرط واحدا منحصرا به و یتمسک باطلاقه لکون الوجوب تعیینیا لا تخییریا.

[۳۹۰] (۲)- ای فنسبة اطلاق الشرط الی نحو الشرطیة لا- تختلف کی یکون الاطلاق مثبتا لنحو دون نحو کما کان نسبة اطلاق الواجب الی نحو الوجوب تختلف فکان اطلاقه مثبتا لنحو دون نحو ای للتعیینی منه دون التخییری.] ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۱۷۷- ۱۷۶.

[۳۹۱] (۳)- مانند مثالی که ما ذکر کردیم:« إن جاءک زید او لاقیته فاکرمه».

[۳۹۲] (۱)- یعنی: لو سلم کون الشرطیة مختلفة بحسب السنخ کاختلاف الوجوب سنخا فی التعیینی و التخییری و کون الاطلاق مثبتا للشرطیة المنحصرة کاثبات الاطلاق للوجوب التعیینی، کان هذا المقدار غیر مجد للقائل بالمفهوم، لندرة هذا الاطلاق و عدم کونه بمقتضی الوضع او القرینة العامة کما یدعیه القائل بالمفهوم. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۳۳۴.

[۳۹۳] (۱)- طولانی‌ترین آیه قرآن است که هیجده دستور در مورد دادوستد مالی از آن استفاده می‌شود.

[۳۹۴] (۱)- شرط در قضیه شرطیه.

[۳۹۵] (۱)- یا لااقل پنجاه درصد.

[۳۹۶] (۱)- اما الاولی فلانحصار الدلالة اللفظیة فیها و اما بطلان التالی فلأن الانتفاء عند الانتفاء لیس عین الثبوت عند الثبوت و لا جزئه و هو واضح و لا لازمه لعدم اللزوم بینهما عقلا و لا عرفا و عادتا و هو شرط فی الدلالة الالتزامیة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۵.

[۳۹۷] (۱)- مما یکون الشرط لتحقق الموضوع کما قیل فی قوله تعالی\:i« إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا»\E و قوله ان رزقت ولدا فاختنه. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۵.

[۳۹۸] (۲)- بعضی از مفسران در شأن نزول این جمله گفته‌اند:« عبد الله بن ابی» شش کنیز داشت که آن‌ها را مجبور به کسب درآمد برای او از طریق خودفروشی می‌کرد هنگامی که حکم اسلام درباره مبارزه با اعمال منافی با عفت(در این سوره) صادر شد، آن‌ها خدمت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله آمدند و از این ماجرا شکایت کردند، آیه مذکور نازل شد و از این کار نهی کرد. ر. ک: تفسیر نمونه ۱۴/ ۴۶۱.

[۳۹۹] (۳)- اکراه یعنی: انسان، فردی را به چیزی وادار کند که مورد کراهت و عدم تمایل او هست.

[۴۰۰] (۱)- ای انتفاء الشرط علی القول بالمفهوم و کذا المنکر للمفهوم ینکر انتفاء سنخ الحکم و نوعه عند الانتفاء. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۵.

[۴۰۱] (۱)- یا شرط یا قید آن.

[۴۰۲] (۲)- مثل اینکه می گوئید: از جنس« زید» که یک فرد از افراد انسان هست در خانه، موجود نیست.

[۴۰۳] (۱)- کقوله:« الدار موقوفهٔ علی اولادی».

[۴۰۴] (۲)- کقوله:« الدار موقوفهٔ علی اولادی الفقراء».

[۴۰۵] (۳)- یعنی: او بشرط شیء، کقوله:« الدار موقوفهٔ علی اولادی ان کانوا فقراء».

[۴۰۶] (۴)- ای: علی الانتفاء یعنی: ان انتفاء الوصایا و اخواتها عن غیر الاشخاص الذین تعلقت بهم لیس من باب مفهوم الشرط او الوصف او اللقب بل لاجل عدم قابلیهٔ شیء للوقف او الوصیهٔ او النذر مرتین و من المعلوم ان الانتفاء ح عقلی لکون الحکم المعلق شخصا و انتفاؤه بانتفاء موضوعه- کانتفاء العرض بارتفاع موضوعه- عقلی. و قد عرفت ان صلاحیهٔ الحکم المعلق فی المنطوق علی الشرط او الوصف للانشاء ثانیا- حتی یکون المنفی فی المفهوم طبیعهٔ الحکم لا شخصه- معتبرهٔ فی المفهوم.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۴۴.

[۴۰۷] (۱)- بخلاف اکرام زید که قابل تعدّد است و مولا می‌تواند بگوید:« اکرم زیدا إن جاءک» یا« اکرم زیدا ان سلّم علیک» و ...

[۴۰۸] (۲)- قال رحمه اللّه فی محکی تمهید القواعد: لا اشکال فی دلالتها فی مثل الوقف و الوصایا و النذر و الأیمان کما اذا قال: وقفت هذا علی اولادی الفقراء، او ان کانوا فقراء، او نحو ذلک، و لعل الوجه فی تخصیص المذکور هو عدم دخول غیر الفقراء فی الموقوف علیهم و فهم التعارض فیما لو قال بعد ذلک:

وقفت علی اولادی مطلقا. انتهی. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۶.

[۴۰۹] (۱)- و بگوئیم: وقف مذکور درعین‌حال که مشروط است اشکالی ندارد.

[۴۱۰] (۱)- اگر فردی به این نحو نذر کرد که اگر فرزندم از بیماری شفا پیدا کرد فلان خانه‌ام برای فقرا باشد، آیا مجدّدا می‌تواند نذر دیگری- با شرط دیگری- درباره آن خانه منعقد کند یا نه؟ چنین مسأله‌ای شرعا ممکن نیست زیرا اگر هر دو شرط تحقّق پیدا کرد نمی‌شود هم فقرا و هم غیر فقرا مالک مستقل آن خانه شوند.

[۴۱۱] (۲)- این دو از عهود هستند.

[۴۱۲] (۳)- البته انتفاء شخص حکم به سبب انتفاء موضوعش یک مطلب عقلی و غیر قابل انکار هست.

[۴۱۳] (۱)- ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۶.

[۴۱۴] (۲)- همان حکم شخصی.

[۴۱۵] (۳)- یعنی: شرط.

[۴۱۶] (۱)- و کسی در این مطلب عقلی نمی‌تواند مناقشه کند.

[۴۱۷] (۲)- بنا بر آنچه از تقریرات ایشان استفاده می‌شود.

[۴۱۸] (۱)-[بل من فوائد انحصار العلیهٔ لا نفس العلیهٔ.

[۴۱۹] (۲)- ای شخص الوجوب و هذا تعلیل لقوله:« لیس مستندا ... الخ» یعنی: ان ارتفاع شخص الوجوب بارتفاع موضوعه یکون فی غیر القضیهٔ الشرطیهٔ کاللقبیهٔ و الوصفیهٔ ایضا، مع عدم کون ارتفاع شخص الحکم فیهما من المفهوم فلا بدّ ان یکون للشرط خصوصیهٔ تستتبع المفهوم و لیس تلک الخصوصیهٔ الا دلالهٔ اداهٔ الشرط علی انحصار العلیهٔ فی مدخولها و ضمیر« فیها» راجع الی الجملهٔ الشرطیهٔ.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۱/ ۳۵۱.

[۴۲۰] (۳)- به اعتبار اینکه در جزای قضایای شرطیه، بیان حکم می‌شود.

[۴۲۱] (۴)- یعنی: آن وجوبی که جزای جمله شرطیه واقع می‌شود از جمله انشائی استفاده می‌شود.

[۴۲۲] (۵)- یعنی: آن وجوبی که جزای جمله شرطیه واقع می‌شود از جمله اخباری استفاده می‌شود.

[۴۲۳] (۱)- در محل بحث« اسم» در برابر« فعل» قرار ندارد بلکه در مقابل حرف هست که شامل فعل هم می‌شود.

[۴۲۴] (۲)- سؤال: مقصود از خصوصـیات، خصوصیات خارجیه است یا ذهنیه؟ پاسخ این سؤال را در باب معانی حروف- در بحث الفاظ- بیان کردیم.

[۴۲۵] (۱)- که وجوب مستفاد از هیئت- اکرم- جزئی هست نه کلّی.

[۴۲۶] (۲)- بدیهی است که وجوب شخصی با مختصر تغییر موضوع، منتفی می‌شود.

[۴۲۷] (۱)- از جهت اینکه معنای هیئت امر هم مانند« حروف»، جزئی و حکم مستفاد از هیئت، شخصی هست نه کلی.

[۴۲۸] (۲)- درحالی که می‌توانست از طرق دیگر، مقصود خود را بیان کند.

[۴۲۹] (۳)- یعنی:« لکنک غفلت عن ان المعلق علی الشرط انها هو نفس الوجوب ...».

[۴۳۰] (۴)- مانند اسما که وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن‌ها عام است.

[۴۳۱] (۱)- معطوف علی قوله:« دفع الاشـکال» یعنی: ان صاحب التقریرات دفع الاشکال بما ذکره هو قدّس سرّه و اورد علی ما دفعه به بعض الاعلام. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۵۲.

[۴۳۲] (۲)- نحوه جواب بعض الاعلام با پاسخ مصنّف، متحد است.

[۴۳۳] (۳)- هیئت امر.

[۴۳۴] (۱)- هذا کلام المصنّف رحمه اللّه و هو تعلیل لقوله:« و بذلک قد انقدح فساد ... الخ» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۹.

[۴۳۵] (۲)- مستعمل فیه در محل بحث، کلی و طبیعت وجوب است.

[۴۳۶] (۱)- قـد یوهم التمثیل بـذلک اختصاص الکلام بما اذا قامت قرینهٔ علی امتناع تکرر الجزاء بل هو الذی ادعاه بعض و لیس له وجه ظـاهر مـع اطلاـق کلاـمهم فی العنـوان و ورود جمیـع مـا یـذکر من الاحتمالاـت و وجوهها فی غیره ممـا امکن تکرر الجزاء فیه فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۹.

[۴۳۷] (۲)- وردت بهذا المضمون عدهٔ احادیث راجع الوسائل ۵/ ۵۰۵- ۵۰۷ باب ۶ من ابواب صلاهٔ المسافر و لم نعثر علی نصّه.- ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی طبع انتشارات لقمان ۲/ ۲۹۲.

[۴۳۸] (۳)- فرض کنید آن دو قضیه شرطیه، متن روایت است.

[۴۳۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۴۰] (۱)- ... فبناء علی عدم ظهور الجملهٔ الشرطیهٔ فی المفهوم فلا اشکال فیه اصلا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۸.

[۴۴۱] (۲)- بیـان تعـارض: مفهوم قضیـه« اذا خفی الاـذان فقصـر» این است که اگر« خفاء اذان» محقّق نشود،« لا یجب القصـر» خواه خفاء جدران تحقق پیدا کند یا محقق نشود و مفهوم قضیه دیگر، این است که:

چنانچه خفاء جـدران تحقّق پیـدا نکند« لا یجب القصـر» خواه خفاء اذان محقق شود یا محقق نشود- مفهوم هریک با منطوق دیگری معارض است.

[۴۴۲] (۳)- یعنی: مفهوم اولی را به منطوق دیگری مقید نمائیم.

[۴۴۳] (۱)- بملاحظـهٔ انها انما تظهر فی المفهوم عنـد عـدم القرینهٔ علی الخلاف و تعدد الشـرط قرینهٔ علی الخلاف ... ر. ک: شـرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۸.

[۴۴۴] (۲)- مفهوم قضیه شرطیه دوم را به وسیله منطوق اولی مقید می‌نمائیم.

[۴۴۵] (۱)- بخلاف وجه اول که ما قائل به ثبوت مفهوم شدیم منتها اطلاق مفهوم را مقیّد نمودیم- یعنی:

آنجا مدخلیت شیء ثالث را در وجوب قصر نفی نمودیم که توضیحش بیان شد.

[۴۴۶] (۲)- یعنی: منطوق آن.

[۴۴۷] (۳)-« اذا خفی الاذان و تواری عنه البیوت وجب علیه القصر».

[۴۴۸] (۱)- الف: لا یخفی ان القول بهذا الوجه لا یستلزم رفع الید عن المفهوم کما بیناه سابقا.- مشکینی رحمه اللّه- ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۱/ ۳۱۴.

ب: در وجه چهارم اصلا مسأله وجود مفهوم و عدم مفهوم، مطرح نیست بلکه مسأله مدخلیت دو شرط در یک جزا، مطرح است خواه مفهوم، مطرح باشد یا نباشد.

[۴۴۹] (۲)- الف: خفاء اذان، محقق بشود امّا خفاء جدران تحقق پیدا نکند. ب: خفاء جدران، ثابت باشد امّا خفاء اذان محقق نشود. ج: خفاء هیچ‌یک از آن دو تحقق پیدا نکند.

[۴۵۰] (۱)- ارتباط و سنخیت دو علت با یک معلول، شاهد بر این است که بین آن دو علت هم ارتباط هست.

[۴۵۱] (۲)- از شرط- خفاء اذان یا خفاء جدران- استفاده علیت می‌کنیم.

[۴۵۲] (۳)- حکم عقل در« تکوینیات» چنین است که:« الواحد لا یصدر الا من الواحد».

[۴۵۳] (۱)- من هذه الاربعهٔ بمعنی انه اذا عرضت الجملتان الشرطیتان علی العرف یحکم بعدم المفهوم فی هذه الصورهٔ لعدم فهمهم انحصار السبب ح و انما المنفهم عنده ح هو ان الشرط موجب لتحقق الجزاء بمعنی ان المتبادر الی اذهانهم عند سماع الجملهٔ الشرطیهٔ هو حدوث الجزاء بمجرد حدوث خصوص الشرط بسببه او بکشفه عن سببه من غیر مدخلیهٔ انضمام شرط آخر الیه فی ذلک کما هو مفاد الوجه الثالث و من دون مدخلیهٔ نقیض شرط آخر فی ذلک ایضا کما هو مفاد الوجه الاول و من دون ملاحظتهم ان الجامع بین الشرطین هو السبب ایضا کما هو مفاد الوجه الرابع. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۸.

[۴۵۴] (۱)- الف: و لعله اشارهٔ الی ما اشرنا الیه من رجوع الوجه الرّابع الی الوجه الاوّل و عدم کونه وجها مستقلا فی قباله. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۱۹۱.

ب: هذا آخر الامر الثانی و قد توجد فی النسخ المطبوعهٔ فی ایام حیاهٔ المؤلف اضافات عقیب قوله:

« فافهم» و علق المصنف علیها فی الهامش تعلیقهٔ مختصرهٔ ثم عدل رأیه و شطب علیها و علی التعلیقهٔ، هذا ما افاده استاذنا الشارح دام ظله.-« محی الدین المامقانی». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۷۹.

[۴۵۵] (۲)- و هو محکی عن الحلی- فی السرائر ۱/ ۳۳۱- حیث قال بوجوب القصر عند خفاء الاذان و عدمه عند عدمه. ر. ک: کفایهٔ الاصول طبع انتشارات لقمان ۲/ ۲۹۶.

[۴۵۶] (۱)- و لا- بد من بیان امور: الاول: ان محل الکلام ما کان موضوع الجزاء قابلا للتعدد کوجوب اکرام زید مثلا و اما اذا لم یکن کذلک، نحو« اذا لاقی شیء دما تنجس، و اذا لاقی غائطا تنجس» بناء علی عدم تعدد النجاسهٔ فی الشیء الواحد من قبلهما، و نحو« ان قتل زید فاقتله، و ان ارتدّ فاقتله»، فان الجزاء- و هو الوجوب و النجاسهٔ- و ان کان قابلا للتعدد فی نفسه الا انه غیر قابل له من جههٔ عدم قابلیهٔ المتعلق.

الثانی ... مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی. ۱/ ۳۱۵.

[۴۵۷] (۲)- ابتدای بحث گفتیم: فرض کنید، آن دو قضیّه شرطیه، متن روایت است.

[۴۵۸] (*)- الف: بنا بر وجه پنجم هم که از علامه حلی نقل شد، مسأله تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست زیرا نتیجه وجه پنجم، این بود که یک قضیه شرطیه را اخذ و از دیگری صرف‌نظر نمائیم که در این صورت اصلا مسأله تداخل و عدم تداخل مطرح نمی‌شود.

ب: دو مؤید بر اینکه احتمال پنجم- اما رفع الید عن المفهوم ...- اصلا جزء متن کتاب کفایه نبوده- همان‌طور که مرحوم آقای حکیم قدّس سرّه در متن کتاب حقائق الاصول آن را نیاورده.

۱- اگر آن عبارت، جزء متن می‌بود، مصنف در بحث فعلی، بعد از آنکه فرمودند:« فلا اشکال علی الوجه الثالث» باید بفرمایند:« و کذا علی الوجه الخامس».

۲- اگر وجه پنجم، مربوط به علامه حلی بوده پس چرا ایشان در بحث تداخل، قول به تفصیل را اختیار کرده- با توجه به آن مطلب اصلا محلّی برای بحث تداخل و عدم تداخل باقی نمی‌ماند تا ایشان قائل به تفصیل شوند.

[۴۵۹] (**)- ... الفرق بین هذا الامر و سابقه، فان البحث هنا فی ان السببین المستقلین هل یتداخلان فی المسبب بان یستتبعا مسببا واحدا کوضوء واحد عقیب النوم و البول ام لا- بخلاف الامر السابق فان البحث فیه انما هو فی اصل السببیة و ان کلا منهما سبب مستقل ام لا. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۳۶۸.

[۴۶۰] (۱)- فعلا طبق قاعده بحث می‌کنیم و اشکال نشود که دلیل خارجی داریم با تحقّق موجبات وضو، تعدّد وضو لازم نیست بلکه یک وضو کفایت می‌کند.

[۴۶۱] (۲)- هو المولی المحقق العلامة الآقا حسین بن جمال الدین محمد الخوانساری ولد بخوانسار فی حدود سنة ۱۰۱۵ ه انتقل منذ نعومة اظفاره الی اصفهان لطلب العلم و اکتساب درجاته العلیا علی ایدی فحولها الاعلام و علمائها الاعیان. فاق العلماء حتی صار استاذ الجمیع و لکثرة مشایخه قال عن نفسه:

کنت تلمیذا للبشر. من مصنفاته: حاشیة علی شرح الاشارات ...(عن مقدمة مشارق الشموس: ۳، المنجد فی الاعلام: ۲۷۶). متخذ از کفایة الاصول طبع انتشارات لقمان ۲/ ۲۹۹

[۴۶۲] (۳)- قول به عدم تداخل.

[۴۶۳] (۴)- قول به تداخل.

[۴۶۴] (۱)- این مسئله از مسائلی است که در فقه، بسیار مورد ابتلا می‌باشد و تنها به باب وضو و غسل ارتباط ندارد گرچه در مورد وضو و غسل، این مطلب در روایات آمده که: فرضا اگر کسی چند مرتبه جنب شد، یک غسل جنابت برایش کفایت می‌کند و ...

[۴۶۵] (۱)- در مثال مذکور، شرط، متعدد است یعنی ابتدا نوم و سپس بول، محقّق شده لکن فرقی ندارد که تعدد از جهت ماهیت باشد- مانند مثال مذکور- یا از نظر وجود، مثل اینکه چند مرتبه نوم تحقّق پیدا کند.

لازم به تذکر است که مثلا- در قضیه اذا نمت فتوضأ« کل نوم مؤثر فی حدوث وجوب الوضوء» یعنی اگر اول یک نوم تحقق پیدا کرد در حدوث وجوب تأثیر می‌کند چنانچه مجددا نوم، محقق شد آن‌هم در حدوث وجوب وضو تأثیر می‌کند.- در آن وجوبی تأثیر می‌کند که قبلا نبوده ولی می‌خواهد تحقق پیدا کند.

[۴۶۶] (۲)- دو وجوب به طبیعت و ماهیت وضو متعلق می‌شود.

[۴۶۷] (۱)- الذی هو اعم من الحدوث و البقاء ففی صورة تعدد الشرط یکون حکم واحد مستندا الی السابق منهما مع ترتبهما و الی الجامع بینهما فی صورة الاقتران و مرجع هذا التصرف الی رفع الید عن ظهور القضیة فی وجود الجزاء من قبل الشرط مستقلا فقد لا یکون الاثر مستندا الی الشرط اصلا کما لو سبقه شرط آخر و قد یکون مستندا الیه بلا استقلال کما لو اقترن الشرطان. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۳.

[۴۶۸] (۲)- یعنی: در حال تعدّد شرط.

[۴۶۹] (۳)-« ثبوت»، اعم از حدوث و بقاء هست.

[۴۷۰] (۱)- نباید به صورت و ظاهر وضو که در تمام موارد، یکسان است توجه نمود.

[۴۷۱] (۲)- نتیجه راه حل مذکور، این است که مثلاـ وضو دارای صدها و هزاران ماهیّت باشد زیرا در دنبال افراد یک حقیقت همچنین مطلبی مطرح است که: نوم اول و نوم دوم هم سبب می‌شود که حقیقت وضو متفاوت شود و ....

[۴۷۲] (۱)- بدیهی است که ضیافت، یک نوع، اکرام خاص هست.

[۴۷۳] (۲)- البته او می‌توانست دو تکلیف را به این نحو امتثال نماید که: نسبت به یک هاشمی در مجلسی تعظیم و احترام نماید و یک عالم را به ضیافت دعوت کند.

[۴۷۴] (۱)-[هذا دفع الاشکال، و حاصله: ان انطباق عنوانین علی شیء واحد یکون مصداقا لهما لاـ یوجب اتصافه بوجوبین، لاستحالته عقلا فلا بدّ من کون هذا المصداق محکوما بوجوب واحد متأکد.

[۴۷۵] (۲)- معطوف علی« اتصافه»، یعنی: ان انطباق العنوانین علی مصداقهما یکون منشأ لاتصافه بالوجوب و لانتزاع صفهٔ الوجوب لذلک المصداق.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۷۵.

[۴۷۶] (۳)- طبق مبنای مصنف- در بحث اجتماع امر و نهی- اگر دو عنوان واجب بر یک عمل منطبق شد، مستلزم اجتماع وجوبین است درحالی‌که ایشان در بحث فعلی فرمودند مستلزم نیست.

[۴۷۷] (۴)- الف: الظاهر انه اشارهٔ الی ضعف الجواب الثانی اذ لیس هنا عنوانان حتی یقال بجواز اجتماع وجوبین بعنوانین فان الوضوء فی الامثلهٔ المتقدمهٔ الواقع عقیب شروط متعددهٔ لیس الا عنوانا واحدا فیلزم اجتماع وجوبین فی فرد واحد بعنوان واحد و هو غیر جائز حتی عند القائل بالجواز کما تقدم فی محله. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۷۶.

ب: لعله اشارهٔ الی ان هذا التصرف انما یجدی بناء علی خروج الکلیین المتصادقین علی موضوع واحد عن هذا النزاع و الا فبناء علی دخولهما فیه و ان القائل بعدم التداخل لا یری الاکتفاء بالمجمع فی مقام الامتثال کما فی المثال المذکور بل لا بد من امتثال کل من الحکمین بغیر امتثال الآخر فلا ینفع هذا التصرف فی شیء فتامل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۴.

[۴۷۸] (۱)- فرضا اذا نمت فتوضأ.

[۴۷۹] (۲)- اذا بلت فتوضأ.

[۴۸۰] (۱)- که تعدد شرط دارند مانند: اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ.

[۴۸۱] (۲)- یعنی: وضوی عقیب النوم، یک ماهیت است و وضوی عقیب البول، ماهیت دیگر.

[۴۸۲] (۱)- که قبلا بیان کردیم.

[۴۸۳] (۱)- لتعدد متعلق الوجوب و تباینه، حیث ان افراد کل طبیعهٔ متباینهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۳۸۰

[۴۸۴] (۲)- که در صفحه ۲۹۲ بیان کردیم.

[۴۸۵] (۳)- زیرا اگر ظاهر آن دو قضیه را اخذ نمائیم، نتیجه‌اش این می‌شود که طبیعت واحد- مانند وضو- متعلق حکمین متماثلین شود و اجتماع حکمین متماثلین هم مانند اجتماع حکمین متضادین، مستحیل است.

[۴۸۶] (۱)- هذا واضح بناء علی ما یظهر من شیخنا العلامهٔ من کون ظهور الاطلاق معلقا علی عدم البیان مطلقا و لو کان منفصلا. و اما بناء علی ما اخترناه فی غیر مقام من انه انما یکون معلقا علی عدم البیان فی مقام التخاطب لا مطلقا فالدوران حقیقهٔ بین الظهورین ح و ان کان الا انه لا دوران بینهما حکما، لان العرف لا یکاد یشک- بعد الاطلاع علی تعدد القضیهٔ الشرطیهٔ- فی ان قضیته تعدد الجزاء، و انه فی کل قضیهٔ وجوب فرد غیر ما وجب فی الاخری، کما اذا اتصلت القضایا و کانت فی کلام واحد، فافهم.

« منه قدّس سرّه». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۲.

[۴۸۷] (۲)- لازم است دقت شود که فرق بین بیان مصنف و آن سه طریقی که خلاف ظاهر بود، چیست.

[۴۸۸] (۱)- یا کاشفیت.

[۴۸۹] (۱)- کیفیت وضع.

[۴۹۰] (۲)- طریق مصنّف برای اثبات عدم تداخل، این بود که قضیه شرطیّه ثانیه را مقید نمائیم و بگوئیم: اذا نمت فتوضأ و اذا بلت فتوضأ« وضوء آخر»- که شرح آن بیان شد.

[۴۹۱] (۱)- اما قضیه شرطیه اول، اصل وجوب را احداث می‌کند.

[۴۹۲] (۲)- از جمله: فخر المحققین.

[۴۹۳] (۳)- باید یکی از طرق سه‌گانه قبل انتخاب شود.

[۴۹۴] (۱)-[کقوله:« اذا شککت فابن علی الاکثر» و قوله:« اذا شککت بین الواحد و الاثنین فأعد».

[۴۹۵] (۲)- کقولنا: ان کان النهار موجودا فالشمس طالعة.

[۴۹۶] (۳)- فاذا لا یصح دعوی الایجاب الکلی لا فی طرف المعرف و لا فی طرف السبب بالنسبة الی شیء من الحکم الشرعی و الغیر الشرعی . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۳.

[۴۹۷] (۱)- لصحة دعوی کون جمیع الاسباب الشرعیة لیست هی من قبیل المصالح و المفاسد بل هی حاکیة عنها معرفة لها و هذا لا ینافی فی کونها معرفات تارة و مؤثرات اخری کما تقدم لان المراد من کونها مؤثرات فی الاحکام انها مؤثرات فی المصالح و المفاسد التی هی مؤثرات فی الاحکام و المراد من کونها معرفات انها غیر دخیلة فی المصالح و المفاسد و انما تحکی عما هو دخیل فیها. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۸.

[۴۹۸] (۲)- کالاستطاعة الموجبة للحج.

[۴۹۹] (۳)- کخفاء الاذان الذی هو معرف لما هو المؤثر فی وجوب القصر.

[۵۰۰] (۴)- درحالی‌که از نظر مؤثریت و معرفیت اسباب، یک ضابطه کلی نداریم.

[۵۰۱] (۱)- بخلاف اسباب غیر شرعیه، چون آنجا مسأله حکم، مطرح نیست، مصلحت و مفسده تصور نمی‌شود بلکه باید ارتباط بین شرط و جزا ملاحظه شود.

[۵۰۲] (۲)- به عبارت دیگر: بحث ما در باب تداخل، این است که: نوم در موضوع وجوب وضو مدخلیت دارد یا اینکه فقط یک معرف است.

[۵۰۳] (۱)- هو فخر الدین ابو عبد اللّه محمد بن منصور بن احمد بن ادریس الحلی. ولد سنة ۵۴۳ ه، ام امه بنت الشیخ الطوسی رضوان اللّه علیه کان اوحد اهل زمانه، کسر شوکة المقلدة بصارم من علمه بتّار، مع حفاظه علی مقام جده شیخ الطائفة رضوان اللّه علیه- خلافا لما بهت به من التجاسر علیه(راجع معجم رجال الحدیث ۱۵: ۷۱- ۷۳)، کما بهت بترکه بالکلیة لاحادیث اهل البیت علیهم افضل الصلاة و التحیة ...(عن مقدمة کتاب السرائر)- متخذ از کفایة الاصول طبع انتشارات لقمان ۲/ ۲۹۹.

[۵۰۴] (۱)- کأنّ در نظر ایشان چنین بوده: در موردی که ماهیّت، واحد است مانند: قضیه« اذا نمت فتوضأ» نمی‌توان به عمومش تمسک کرد و گفت« کل فرد من افراد النوم کذا» زیرا لفظ« کل» در آن ذکر نشده پس اگر یک یا ده فرد از افراد نوم هم محقق شود از نظر وحدت سبب فرقی ندارد بخلاف آن موردی که اجناس و ماهیات اذا متعدد، مطرح است. لکن به نظر ما- مصنف- لازم نیست به عموم لفظی تمسک نمود بلکه به اطلاقش تمسک می‌کنیم چون قضیه مذکور، چنین نیست که:« اذا نمت مرة فتوضأ» یا« اذا نمت مرارا فتوضأ» پس اطلاق دارد بنابراین، بعد از تحقق فرد اول از نوم، یک وضو و بعد از تحقق فرد دوم، وضوی دیگر واجب است.

[۵۰۵] (۲)-« الواحد لا یصدر الامن الواحد».

[۵۰۶] (۱)- کالوضوء الواجب بالبول و النوم او بفردین من البول او النوم او قابلا« للتقیید» کالقتل الواجب قصاصا عن اثنین فان القتل

لنفس واحدة و ان لم یقبل التعدد الا ان ایجابه یتقید بکل واحد من السببین بحیث لو عفی ولی احد المقتولین لا یسقط الوجوب بوجود سبب آخر ... ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۵.

[۵۰۷] (۲)- یعنی: فی السبب اذا أمکن التأکد فیه بان یکون کل سبب مؤثرا فی مرتبة من وجوده بلا- فرق بین اقتران الاسباب و تعددها کما لو مات فی البئر بعیر و وقع فیها مسکر فانه- بناء علی النجاسة- یتأکد المسبب لا مکانه و اللّه سبحانه اعلم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۹.

[۵۰۸] (۱)- تذنیب: اعلم ان مقتضی الاصل عند الشک فی تداخل الاسباب هو التداخل بمعنی ان تأثیرهما فی تکلیف واحد متیقن و الشک انما هو فی التکلیف الزائد و الاصل البراءة و عند الشک فی تداخل المسببات هو عدم التداخل فانه اذا ثبت تکالیف متعددة و شک فی امتثالها بفعل واحد فمقتضی الاشتغال عدم الاکتفاء بفعل واحد فی مقام الامتثال و اما فی الاحکام الوضعیّة فلا بدّ من ملاحظة کل مورد مورد من الموارد الخاصة بالنسبة الی جریان الاصل فیه و عدمه. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۵.

[۵۰۹] (۱)- المراد بالوصف هی المشتقات الجاریة علی الذوات کاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و صیغ المبالغة و اسم الزمان و اسم المکان بل المنسوبات ایضا کبغدادی« و المراد» مما بحکمه ما یؤدی معناه کذی علم و نحوه او ما هو کنایة عنه کما فی قوله صلّی اللّه علیه و آله لئن یمتلئ ...« و یحتمل» ان یکون المراد مما بحکم الوصف الاسامی الجامدة الجاریة علی الذوات بلحاظ اتصافها بعرض کالسواد و البیاض او بعرضی کالزوجیة و الملکیة و نحوهما مما تقدم شرحه فی المشتق و لعل احتمال الاخیر اقوی من الاول و الثانی ... ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۰۱.

[۵۱۰] (۲)- صحیح بخاری ۸: ۴۵، تفسیر قرطبی ۳: ۱۵.

[۵۱۱] (۱)- الف: معناه: سواء کان الوصف و ما بحکمه مساویا للموصوف او اعم منه مطلقا او من وجه کما سیظهر لک وجه هذا التعمیم. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۶.

ب: اشارة الی نفی التفاصیل التی فصلوها فی المسألة کتفصیل العلامة الذی قد حکاه التقریرات ...

ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۰۴. استاد معظم هم کلمه« مطلقا» را به نحو مذکور معنا کردند.

ج: سواء اعتمد علی موصوف أاو لا ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۷۰.

[۵۱۲] (۲)- باید بین شرط و جزا« ارتباط لزومی» باشد نه مقارنت و ارتباط اتفاقی و ...

[۵۱۳] (۱)- باید مقصود از علیت، علیت منحصره باشد.

[۵۱۴] (۲)- کما فی قوله: اکرم زیدا لانه عالم. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۰۲.

[۵۱۵] (۱)- در مورد مفهوم، سنخ حکم برداشته می‌شود و در صددند بگویند: فرضا عنوان« ناطق» در کلّی وجوب مدخلیّت دارد نه وجوبی که از« جئنی» استفاده می‌شود.

[۵۱۶] (۱)- القائل هو صاحب التقریرات(قال ما هذا لفظه) ان حمل المطلق علی المقید انما هو من جهة المنطوق من غیر ملاحظة المفهوم بل لو فرض اعتبار المفهوم فلقائل ان یقول بعدم الحمل اما الاول فلان محصل الحمل هو ان المراد من المطلق هو المقید فیکون غیر المقید فی قولک اعتق رقبة غیر واجب بمعنی ان اللّفظ المذکور و الانشاء الخاص لا یدل علی وجوبه(الی ان قال) و اما الثانی فلانا لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف کان التعارض بین المطلق و المقید من قبیل تعارض الظاهرین و قد تقرر فی مقامه انه لا بد فی مثله من التوقف و الحکم بمقتضی الاصول العملیة فلا سبیل الی الحمل(انتهی). اقول ... ر. ک:

عنایة الاصول ۱/ ۲۰۸.

[۵۱۷] (۲)- در محلّ بحث، بین سنخ حکم و شخص حکم، مغالطه شده.

[۵۱۸] (۱)- سوره نساء، آیه ۲۳.

[۵۱۹] (۲)- ر. ک: تفسیر نمونه ۴/ ۳۲۶.

[۵۲۰] (۳)- و روایات.

[۵۲۱] (۱)- سؤال: چرا نباید قید- وصف-« وارد، مورد غالب» باشد؟

جواب: اگر قیـد« وارد، مورد غـالب» باشـد، دلالت بر اختصاص علت حکم به آن وصف نمی‌نمایـد و بـدون دلالت بر اختصاص« لا یکاد یتوهم دلالته علی المفهوم».

[۵۲۲] (۲)- یمکن ان یکون اشـارهٔ الی ان ذلـک انمـا یتم لو کـان الوجه فی دلالـهٔ الوصف علی المفهوم لزوم اللغویـهٔ او القول بـان اصالـهٔ الحقیقـهٔ حجهٔ اذا کـانت مفیـدهٔ للظن امـا لو کـانت الدلالـهٔ بالوضع مع البناء علی حجیـهٔ اصالـهٔ الحقیقـهٔ مطلقا فلا وجه له کما اعترضه فی التقریرات« اقول»: یمکن دفعه بـدعوی الوضع لافـادهٔ المفهوم فی خصوص عـدم الغلبـهٔ فتأمـل. ر. ک: حقـائق الاـصول ۱/ ۴۷۲.

[۵۲۳] (۱)- معلوفه در برابر سائمه است.

[۵۲۴] (۱)- ای: فی مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف جمیعا.

[۵۲۵] (۲)- حیث إنّه اذا دل بالمفهوم علی حکم صورهٔ انتفاء الوصف و الموصوف ای معلوفـهٔ الابل فدل بالمفهوم علی حکم صورهٔ انتفائهما فی المتساویین و العام و الخاص المطلقین ایضا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۹.

[۵۲۶] (۱)- ای: علی هذا الوجه و هو انحصار العلهٔ.

[۵۲۷] (۲)- ... لکن ما ذکره لیس تفصـیلا فی جریان النزاع بل هو تفصـیل فی الجزم و الاسـتظهار و اللّه سبحانه اعلم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۷۳.

[۵۲۸] (۳)- ای: فیمـا کـان اخص من وجه کمـا فصل فی التقریرات هکـذا و ذلک لان جریان النزاع فیما اذا کان الافتراق من جانب الوصف و الموصوف معا علی مذهب الشافعیهٔ مع کون الموضوع منتفیا فیه یقتضـی جریانه فیهما ایضا و لیس لعدم الموضوع ح دخل فی عدم الجریان و الا لاطرد و جری فیه ایضا.

ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۹.

[۵۲۹] (۱)- و استظهار.

[۵۳۰] (۲)- البته قبلا گفتیم که کلام آن‌ها صحیح نیست.

[۵۳۱] (۱)- منتها محلّ نزاع، مربوط به موردی است که نه وصف تحقّق داشته باشد و نه موصوف.

[۵۳۲] (۲)- قد عبر به فی التقریرات ایضا و الظاهر انه سـهو من القلم اذ اقترانه فی الابل السائمهٔ و لا اشـکال فی عدم جریان النزاع فیه من جههٔ الوصف و المراد ما لم یصدق علیه واحد من الموصوف و الصفهٔ و هی الابل المعلوفهٔ کما یشهد به استظهار جریانه من بعض الشافعیـهٔ القائـل بعـدم الزکـاهٔ فی معلوفـهٔ الابل بمقتضـی مفهوم« فی الغنم السائمـهٔ زکـاهٔ». مشـکینی رحمه اللّه: ر. ک: کفایـهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۲۴.

[۵۳۳] (۱)- علم الهدی ابو القاسم علی بن الحسین المشهور بالسید المرتضی تولد سنهٔ ۳۵۵، حاز من الفضائل ما تفرد به، له تصانیف مشـهورهٔ منها« الشافی» فی الامامـهٔ و« الـذخیرهٔ» و« الذریعهٔ» و غیرها، خلف بعد وفاته ثمانین الف مجلد من مقرواته و مصـنفاته، توفی لخمس بقین من شهر ربیع الاول سنهٔ ۴۳۶ ه الکنی و الالقاب ۲/ ۴۸۳.

[۵۳۴] (۲)- یعنی: آنچه که غایت برآن تطبیق نمی‌کند.

[۵۳۵] (۳)- پس مسأله« مفهوم» ارتباطی به این ندارد که: آیا غایت، داخل در مغیا هست یا نه.

[۵۳۶] (۱)- یعنی: و ان لم تکن قضیة التقیید بالغایة ارتفاع الحکم عند حصولها الذی هو المفهوم لزم الخلف و هو عدم کون ما جعل غائیته و آخرا لأمد الحکم و عمره غایة له، اذ مع عدم ارتفاع الحکم بحصولها یکون ما جعل غایة وسطا لا غایة و آخرا فتتوقف غائیته علی ارتفاع الحکم بحصولها.

ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۱۸.

[۵۳۷] (۲)- هو ابو جعفر محمد بن الحسن بن علی الطوسی، ولد سنة ۳۸۵، قدم العراق سنة ۴۰۸ ه، تلمذ علی الشیخ المفید و السید المرتضی و ابی الحسین علی بن احمد بن محمد بن ابی الجید القمی ثم هاجر الی مشهد امیر المؤمنین(ع) خوفا من الفتنة التی تجددت ببغداد و احرقت کتبه و کرسی درسه، بقی فی النجف الی ان توفی سنة ۴۶۰ ه، له مصنفات کثیرة منها:« التبیان» و« الاستبصار» و« المبسوط» و« الخلاف» و« العدة» فی الاصول. ر. ک: الکنی و الالقاب ۲/ ۳۵۷.

[۵۳۸] (۳)- بل و کذا لو کان بحسب القرینة الخاصة و ان لم یکن مقتضی القواعد اذ التفصیل غیر ظاهر الوجه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۷۴.

[۵۳۹] (۴)- اینکه آیا غایت، داخل در مغیا هست یا نه در قضایائی که غایت، قید حکم باشد، جاری نیست و نکته‌اش را به زودی بیان می‌کنیم.

[۵۴۰] (۱)- وصف در قضیه وصفیه، دلالت بر علیت منحصره ندارد زیرا نه واضع، چنان« وضعی» نموده و نه اهل لغت، چنان تصریحی نموده‌اند و نه قرینه عامه‌ای مانند مقدمات حکمت داریم که از آن بتوان علیت منحصره را استفاده نمود.- در قضایای غائیه هم مطلب به همان کیفیت است.

[۵۴۱] (۱)- به حسب آن حکمی که در مغیا ثابت است.

[۵۴۲] (۱)- حیث ان المغیی ح هو نفس الحکم لا المحکوم به لیصح حیث إنّه لیس للحکم ان ینازع فی دخول الغایة فی الحکم للمغیی او خارجا عنه، نعم یعقل ان ینازع فی ان الظاهر هل هو انقطاع الحکم المغیی بحصول الغایة الاصطلاحی ای مدخول الی و حتی و استمراره فی تلک الحال لکن الاظهر هو انقطاعه فافهم و استقم منه قدّس سرّه ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۹۱.

[۵۴۳] (۲)- مثال:« کل شیء حلال حتی تعرف انه حرام»، اگر غایت در آن قضیه که قید حلیت هست، داخل در مغیا باشد، معنایش صرف‌نظر از قرینه خارجیّه و به حسب ظاهر قضیه غائیه، این است که حلیت تا صورت علم هم استمرار دارد.

[۵۴۴] (۱)- بل المراد من مثله فی المستثنی منه نفی الامکان و انه لا یکاد یکون بدون المستثنی، و قضیته لیس الا امکان ثبوته معه لا ثبوته فعلا لما هو واضح لمن راجع امثاله من القضایا العرفیة- منه قدّس سرّه- ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۲۶

[۵۴۵] (۱)- و بالعکس.

[۵۴۶] (۲)- قضیه« لا صلاة الا بطهور» نیاز به یک مقدر دارد و به نظر ما آن کلمه مقدر،« ممکنة» هست- لا صلاة ممکنة الا بطهور- یعنی با وجود طهور، صلات، امکان‌پذیر می‌شود نه اینکه با وجود طهور، صلات تحقق پیدا می‌کند خواه سائر اجزا و شرائط، محقق باشد یا نباشد پس نماز، بدون طهور، امکان‌پذیر نیست و با طهور، ممکن می‌شود که در این صورت هم جنبه اثبات آن قضیّه، صحیح است و هم جنبه نفیش.

[۵۴۷] (۱)- که مورد نظر شارع مقدس هست.

[۵۴۸] (۱)- استاد معظم: بدیهی است که بیان مصنّف، قابل قبول نمی‌باشد.

[۵۴۹] (۲)- توضیح متن مذکور، مربوط به افاضات حضرت استاد« مدظله» نیست بلکه نگارنده حقیر با استفاده از درس سائر اساتید

معظم به رشته تحریر درآورده.

[۵۵۰] (۱)- الوجهان مبنیان علی ان کلمهٔ« الّا» حرفیهٔ» قد استعملت آلهٔ للغیر، و معناها هی الخصوصیهٔ الموجودهٔ فی المعانی الاسمیهٔ و الفعلیهٔ، فیکون ثبوت الحکم لما بعدها او نفیه عنه من لوازم هذه الخصوصیهٔ، فیصدق علیه تعریف المفهوم او« فعلیته» بمعنی« استثنی»، و هو العامل فیما بعده، فتکون دلالته علی احد الامرین فی عرض دلالهٔ المستثنی منه علی احدهما، فیکون معنی« ما جاءنی القوم الا زید»،« ما جاءنی القوم و جاءنی زید» کما قال به بعض النحاهٔ، فیصدق علیه تعریف المنطوق، و حیث ان المتبادر منه المعنی الآلی، فالحق هو الاول. مشکینی رحمه اللّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۲۸.

[۵۵۱] (۱)- اسم در برابر حرف است نه در مقابل فعل- مقصود از اسم، اعمّ از فعل و اسم است.

[۵۵۲] (۲)- اینکه عنوان آلیت هم داخل موضوع له هست یا نه ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد گرچه در بحث معانی حرفیه درباره‌اش صحبت کردیم.

[۵۵۳] (۱)- منظور از دلالت بر اختصاص، این است که آن جمله، مفهوم دارد یعنی: کلمه« انما» در هر جمله‌ای واقع شود بر یک حکم ایجابی و یک حکم سلبی دلالت دارد.

[۵۵۴] (۲)- بعلاوه موارد استعمال کلمه« انما» هم متفاوت و مختلف است و در بعضی از موارد، چنان دلالتی ندارد.

[۵۵۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۵۶] (۱)- اذا کانت بصدد الردع عنه ثبوتا، و اما اذا کان بصدده اثباتا کما اذا کان مثلا بصدد بیان انه انما اثبته اولا بوجه لا یصح معه الاثبات اشتباها فلا دلالهٔ له علی الحصر ایضا فتامل جیدا منه قدّس سرّه ر. ک:

کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۲۹.

[۵۵۷] (۱)- توضیحه: ان مجرد تعریف المسند الیه باللام لا یفید الحصر لعدم ثبوت وضعه له، و لا القرینهٔ العامهٔ علیه، فلا بدّ فی دلالته علی الحصر من قیام قرینهٔ خاصهٔ علیه.

[۵۵۸] (۲)- یعنی: قرینهٔ المقام ک« الحمد للّه»، فان القرینهٔ المقامیهٔ- و هی کون الحمد واردا فی مقام الشکر علی نعمه و آلائه- تقتضی انحصار جنس الحمد به جل و علا ...] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۴۴۱.

[۵۵۹] (۳)- نه فاعل.

[۵۶۰] (۱)- منظور، جنس منطقی نیست.

[۵۶۱] (۲)- درحالی‌که به حسب واقع، چنین نیست لکن به نظر مصنّف، آن‌هم حمل اوّلی ذاتی هست.

[۵۶۲] (۱)- یا بگوئیم: از« الف و لام» اطلاق استفاده می‌شود، در بحث مطلق و مقید خواهیم گفت که« اطلاق» به‌معنای سریان در جمیع افراد است،« الضارب» به‌معنای:« الطبیعهٔ الساریهٔ فی جمیع افراد الضارب»، می‌باشد که در این فرض اگر گفتیم:« الضارب زید»، طبیعت ساریه در جمیع افراد، زید می‌باشد و معنایش این است که غیر از زید، کسی نمی‌تواند واجد آن طبیعت باشد و معنای آن‌هم عموم است با این تفاوت که عموم از ابتدا و مستقیما با افراد اما اطلاق با ماهیت، مرتبط و در جریان است منتها ماهیت در افراد سریان دارد پس فرق بین عموم و اطلاق از نظر ایشان همان بود که اشاره کردیم لکن این نظر، مطابق با تحقیق نیست که در بحث مطلق و مقید مشروحا درباره‌اش صحبت خواهیم نمود.

[۵۶۳] (۱)-« اقول» و الانصاف ان المبتدإ المعرف باللام هو مما یفید الحصر بلا شبههٔ من غیر حاجهٔ فیه الی قیام قرینهٔ خاصهٔ علی کون اللام فیه للاستغراق او الی انعقاد مقدمات الحکمهٔ فی مدخول اللام و انه اخذ بنحو الارسال و الاطلاق او قیام قرینهٔ علی ان الحمل اولی ذاتی لا شایع صناعی و ذلک کله بحکم التبادر و الانسباق الی الذهن عرفا فتأمل جیدا ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۲۷.

[۵۶۴] (۲)- المراد من اللقب فی المقام لیس معناه المصطلح ای العلم الذی فیه مدح او ذم کمحمود و بطهٔ فی قبال الکنیهٔ و هی العلم

المصدّر بأب او أم كأبى الحسن و ام كلثوم او فى قبال العلم المحض كالحسن و الحسين بل هو مطلق ما يقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل و المرأة او كان علما لشخص كمحمد و على و سواء كان العلم اسما جامدا كما فى المثالين او اسما مشتقا صار علما فى الحال لا يراد منه معناه الوصفى كالباقر و الصادق. ر. ك: عناية الاصول ٢/ ٢٢٨.

[۵۶۵] (١)- كتسبيح الزهراء سلام اللّه عليها و صلاة جعفر عليه السّلام.

[۵۶۶] (٢)- كايام الاقامة و فراسخ المسافة و ايام الحيض فى طرف قلته ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٢٩۶.

[۵۶۷] (٣)- و با عدم زيد، شخص حكم، منتفى مى‌شود زيرا اگر موضوع يا قيد آن منتفى شود، شخص حكم هم منتفى مى‌شود لكن بديهى است كه در باب مفهوم، شخص حكم، محلّ بحث نيست بلكه سنخ حكم مطرح است.

[۵۶۸] (١)-« منها» ما عن ابى الحسن البصرى و هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له و« منها» ما عن الغزالى و هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا و« منها» ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا جزئية اى دفعة لا بدلا كما فى المنكر و منها ما عن المحقق فى المعارج من انه اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر« منها» ما ذكر. العلامة رحمه اللّه ....

[۵۶۹] (٢)- قوله: و قد وقع من الاعلام، حيث اورد على التعريف الاول بخروج جملة من العمومات من الحد كالنكرة فى سياق النفى و الجمع المحلى باللام و غيرهما مما يستفاد منه العموم بالقرينة و لو بمقدمات الحكمة ان كان الاستغراق وصفا فانه لم يوضع شىء مما كان من هذا القبيل للعموم و اما اذا اريد مجرد الاستغراق و لو بالقرينة كدليل الحكمة و ترك الاستفصال و وقوع النكرة بعد النفى او النهى و نحو ذلك لزم اندراج المطلقات تحت العام و اورد على التعريف الثانى ...] ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ٢٩٧.

[۵۷۰] (١)- جنس و فصل.

[۵۷۱] (٢)- مصنف رحمه اللّه اين دليل را در بيان سائر تعاريف ذكر نكرده‌اند لكن دليل خوبى بر كلامشان هست.

[۵۷۲] (١)- بلكه تعريف به غير اجلى هست.

[۵۷۳] (١)-« ان قلت» كيف ذلك و لكل واحد منها لفظ غير للآخر مثل« ايّ رجل» للبدلى و« كل رجل» للاستغراقى.

« قلت»: نعم و لكنه لا يقتضى أن تكون هذه الاقسام له لا بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام لعدم امكان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة فتدبر جيدا. منه قدّس سرّه ر. ك: عناية الاصول ٢/ ٢٣٨.

[۵۷۴] (٢)- به عبارت ديگر: غرض علما فرضا از تعريف« عام» بيان مفهومى هست كه در بين تمام افراد، جامع باشد تا در مقام ترتيب آثار بر عام به وسيله آن مفهوم به آن افراد اشاره نمايند- درصدد بيان تعريف حقيقى و ذكر جنس و فصل نيستند بلكه در مقام بيان تعريفى مى‌باشند كه عنوان« شرح الاسم» دارد. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم خوئينى ١/ ١٢٣. با تلخيص.

[۵۷۵] (١)-« و الظاهر» ان مدخول« كل» و ما جرى مجراه كلفظ« جميع» فى الامر او فى الايجاب كما فى اكرم كل عالم او اكرمت كل عالم ظاهر فى العموم الاستغراقى الا اذا قام قرينة على دخل الهيئة الاجتماعية فيه و ان اكرام المجموع مطلوب واحد و فى النهى او النفى كما فى قولك« لا تثق بكل احد او ما وثقت بكل احد ظاهر فى المجموعى فاذا وثق بالجميع الا واحدا لم يعص فى الاول و لم يكذب فى الثانى.

ر. ك: عناية الاصول ٢/ ٢٣٧.

[۵۷۶] (١)- مثل اينكه« حيوان» انواعى مانند انسان، بقر و غنم دارد خواه حكمى مطرح باشد يا نباشد.

[۵۷۷] (١)- به نحوى كه اگر از مسأله تعلق حكم صرف‌نظر نمائيم، آيا نمى‌توان فرضا بين عامّ استغراقى و بدلى فرقى قائل شد؟

[۵۷۸] (٢)- به نحو عامّ استغراقى.

[۵۷۹] (۳)- به نحو عامّ مجموعی.

[۵۸۰] (۱)- عام بدلی تا حدی به عام استغراقی شباهت دارد.

[۵۸۱] (۱)- لعله اشارة الی ان مناط خروج اسماء الاعداد عن العام ان کان عدم صلاحیتها بمفهومها للانطباق علی الآحاد المندرجة تحتها، لزم منه خروج الجمع المحلی باللام عن العام، لعدم انطباقها بمفهومها علی کل واحد من الآحاد المندرجة تحته، فان« العلماء» بمفهومه لا ینطبق علی کل فرد من افراد العلماء بل ینطبق علی کل واحد من الجموع. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۶۱.

[۵۸۲] (۲)- که:« و الا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ...».

[۵۸۳] (۱)- کالمعرف« باللام» فانه مع العهد یکون للخصوص و مع عدمه یکون للعموم. ر. ک: حقائق الاصول ۴۸۶.

[۵۸۴] (۲)- ای: الخصوص و غرضه: ان مثل لفظ« کل» یخص العموم و لا یکون مختصا بالخصوص و لا مشترکا بینه و بین العموم و عدم کونه مشترکا بینهما هو المراد بقوله:« و لا یعمه». و الحاصل: ان لکل من العموم و الخصوص الفاظا تخصه، کما انهما یشترکان فی بعض الالفاظ، بحیث یراد به العموم تارة و الخصوص اخری، کالنکرة علی ما مر آنفا. ر. ک: منتهی الدرایة ۴۶۴.

[۵۸۵] (۳)- بمعنی امضاء الشارع و عدم تصرفه فیه فی مقام اثبات الاحکام للعمومات اللغویة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۰.

[۵۸۶] (۴)- الف: فی ان له ایضا صیغة تخصه کالاعلام الشخصیة. ر. ک: حقائق الاصول ۴۸۶.

ب: ای کما ان للخصوص صیغة تخصه کلفظة« خاصة» و« فقط» و اشباههما. ر. ک:

عنایة الاصول ۲/ ۲۴۰.

[۵۸۷] (۱)- ای: مع قیام الضرورة المذکورة المفیدة للقطع بوضع هذه الالفاظ للعموم فقط لا یصغی الی هذین الوجهین، لانهما علی فرض تمامیتهما دلیلان عند الشک لا مع القطع. مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۳۳.

[۵۸۸] (۲)- ... وجه عدم المنافاة: ان التنافی ثابت لو ارید بالاختصاص استعماله فی العموم دون غیره. و اما اذا ارید به ظهور اللفظ فیه، بحیث لا- تتوقف ارادة العموم منه علی عنایة، فلا- ینافی استعماله فی الخصوص بادعاء انه العموم کما هو مذهب السکاکی فی الاستعارة، او مجازا بعلاقة العموم و الخصوص التی هی من العلائق المجازیة. و مرجع کلام المصنف قدّس سرّه الی اعمیة الاستعمال من الحقیقة. ر. ک:

منتهی الدرایة ۱/ ۴۶۴.

[۵۸۹] (۱)- و احراز الارسال فیما اضیفت الیه انما هو بمقدمات الحکمة فلولاها کانت مهملة و هی لیست الا بحکم الجزئیة فلا تفید الا نفی هذه الطبیعة فی الجملة و لو فی ضمن صنف منها فافهم فانه لا یخلو من دقة منه قدّس سرّه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۷.

[۵۹۰] (۱)- ای: استیعاب السلب خصوص ما ارید منها یقینا.

[۵۹۱] (۲)- ای: النکرة فی سیاق النفی و النهی.

[۵۹۲] (۳)- ای: علی العموم.

[۵۹۳] (۴)- ای: الدلالة العقلیة علی العموم.

[۵۹۴] (۵)- اللفظ.

[۵۹۵] (۶)- بل حال الافراد الغیر المرادة حال افراد غیر تلک الطبیعة فی عدم الشمول تخصصا] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[۵۹۶] (۷)- ...« اقول» و الظاهر ان مرادهم من النکرة فی المقام هو اسم الجنس لا- النکرة بمعناها المصطلح و هو اسم الجنس اذا دخل علیه التنوین و افاد الوحدة و الا فمقتضی نفی الواحد او النهی عنه لیس هو نفی الجمیع او النهی عن الجمیع و لذا صح ان یقال

ما جاءنی رجل بل رجال ای ما جاءنی رجل واحد بل جاءنی رجال کثیرون« کما ان الظاهر» انه لا وجه لتخصیص اسم الجنس بالذکر فیشمل الحکم حتی المعرف بلام الجنس کما فی قولک ما اکلت الحرام طول حیاتی او لا تأکل الحرام طیلة عمرک. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۴۳.

[۵۹۷] (۱)- نکره‌ای که در سیاق نفی یا نهی واقع می‌شود.

[۵۹۸] (۲)- یعنی: مطلقه.

[۵۹۹] (۳)- طبیعت« مبهم» قابل تقیید هست.

[۶۰۰] (۴)-« لا تضرب رجلا» درصورتی دال بر عموم است که« رجل»،« مطلق» اخذ شده باشد یعنی:

باید ثابت شده باشد که قیدی همراه آن نیست و آن« رجل» در تمام افراد، سریان و جریان دارد اما در صورتی که به نحو« مبهم» اخذ شده و شما احتمال بدهید که مقصود مولا از رجل، خصوص رجل فاسق باشد، دلالت بر عموم ندارد.

[۶۰۱] (۱)- دلالت کلمه« کل» بر عموم، ارتباطی به« عقل» ندارد بلکه به وضع و لغت، مربوط است.

[۶۰۲] (۱)-« و بالجملة» حاصل مقصود المصنف کما تقدمت الاشارة الیه فی بحث الاجتماع فی مرجحات النهی ان کلا من النفی و النهی و لفظة« کل» مما یدل علی العموم و استیعاب المدخول لکن بمعونة مقدمات الحکمة المحرزة بها سعة المدخول و ارساله و اطلاقه« و لکن یرجع عن هذا کله» فی المقام بقوله« نعم لا یبعد ...» کما رجع هناک بقوله« اللهم الا ان یقال ...» و حاصله انه لا یبعد ان یکون نفس اطلاق النکرة الواقعة فی سیاق النفی او النهی و عدم تقییدها بشیء کافیا فی استیعاب النفی او النهی تمام افرادها و مصادیقها من دون حاجة الی مقدمات الحکمة و احراز سعة المدخول و ارساله بها غیر انه رجع هناک فی کل من النفی و النهی و لفظة کل جمیعا و رجوعه فی المقام ظاهر فی خصوص الاولین فقط.

ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۴۸.

[۶۰۳] (۲)- النکرة المنفیة او المنهیة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[۶۰۴] (۳)- یعنی تفترق« کل» عن الاداة بان الاداة مع اهمال مدخولها یکون النفی مهملا من حیث العموم و الخصوص و کل مع اهمال مدخولها و عدم اقترانه بما یقتضی تقییده او اطلاقه تکون رافعة لاهماله و موجبة لاطلاقه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۸.

[۶۰۵] (۴)- یعنی: طبیعة الرجل.

[۶۰۶] (۱)- ای: و کون العموم بحسب ما یراد من المدخول هو الحال فی المحلی باللام جمعا کان او مفردا بناء علی افادتهما العموم.

ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۴۹.

[۶۰۷] (۲)- خواه مفرد باشد یا جمع.

[۶۰۸] (۳)- باید ببینیم مقصود از مدخول« لام» چیست آنوقت، عموم را نسبت به همان افراد درنظر بگیریم.

[۶۰۹] (۱)- یعنی: و لاجل تبعیة العموم لما ارید من المدخول لا ینافی العموم تقیید المدخول بالوصف کالعدول فی المثال المزبور[ای: اکرم العلماء العدول و غیر الوصف کقوله:« اکرم العلماء ان کانوا عدولا» او« الا الفساق منهم». ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۷۴.

[۶۱۰] (۲)- یعنی:« قد یتوهم» منافاة التقیید للعموم من جهة تسمیته تخصیصا فان التخصیص عبارة عن تضییق دائرة العموم فی فرض ثبوته فیکون منافیا له« و یندفع» بان المراد من التخصیص حدوثه مخصصا نظیر قولهم:« ضیّق فم الرکیة»، یعنی:« احدثه ضیقا» لا انه یطرأ التخصیص بعد العموم لیکون منافیا له. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۸.

[۶۱۱] (۳)- لانها للاشارة الی تعیین مدخولها.

[۶۱۲] (۴)- لانه موضوع للطبیعة.] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[۶۱۳] (۱)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[۶۱۴] (۱)- مقصود القوم من عقد هذه المسألة هو بيان ان العام اذا خصص بشيء فهل يوجب تخصيصه به سقوطه عن الحجية بالنسبة الى الباقي و لو كان المخصص امرا مبينا معلوما لا- اجمال فيه لا- مفهوما و لا مصداقا ام لا يوجب ذلك« فيه» اقوال« قول» بالسقوط عن الحجية ... و« قول» بعدم السقوط و قد نسبه الى المشهور ...« و قول» بالتفصيل ...« و المقصود» من عقد المسألة الآتية بعد الفراغ هاهنا من عدم سقوط العام عن الحجية بمجرد التخصيص هو البحث فى ان العام اذا خصص بامر مجمل مفهوما او مصداقا كما اذا خصص اكرم العلماء بلا- تكرم فساق العلماء و كان الفاسق مجملا بحسب المفهوم مرددا بين امرين متباينين او بين الاقل و الاكثر كما سيأتى توضيح الكل إن شاء الله تعالى او كان مجملا مصداقا بان كان هناك افراد مشتبهة الحال مرددة بين الفسق و العدالة بنحو الشبهة الموضوعية فهل العام يكون حجة فى موارد الاجمال و الشبهة كما يكون حجة فى غير موارد الشبهة من معلوم العدالة ام لا« و قد خلط المصنف» بين المسألتين و اشتبه عليه عنوان المسألة فزعم ان النزاع فى مسألتنا هذه ايضا مفروض فيما اذا كان المخصص مجملا و كان له افراد معلومة و افراد محتملة« فقال»: حجة فيما بقى فيما علم عدم دخوله فى المخصص مطلقا ... ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۲۵۰.

[۶۱۵] (۲)- اى ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجة ... كما هو المشهور.

[۶۱۶] (۱)- ليس المراد بالمتصل هنا ما يراد به- فى مثل قولهم: ان للمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاغلا به- من الاتصال و الانفصال الحسيين، بل المراد بهما وحدة الجملة و تعددها. و عليه فقول القائل:« لا تكرم الفلسفيين» من مثل« اكرم العلماء، لا تكرم الفلسفيين» منفصل، لتعدد الجملتين و ان اتصلت الثانية بالاولى حسا ... ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۴۷۷.

[۶۱۷] (۱)- عام، عنوان پيدا كرده.

[۶۱۸] (۱)- هذا التفصيل منسوب الى جماعة منهم البلخى و وجه عدم تأتّى شبهة النفى فى المتصل لان التخصيص به يوجب انعقاد الظهور فى الباقى و لا يكون مرددا بين المعانى المجازية ليكون مجملا.

ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۹.

[۶۱۹] (۲)- مصنف رحمه اللّه قول دوّم را نقل نكرده‌اند بلكه فقط دليلشان را تحت عنوان« احتج النافى»، رد نموده‌اند.

[۶۲۰] (۱)- يعنى: غير عموم.

[۶۲۱] (۱)- يعنى: الموضوعات التى تدخل عليها الادوات فتقتضى عمومها. ر. ك: حقائق الاصول.

۱/ ۴۹۰.

[۶۲۲] (۲)- الذى هو الموضوع له.

[۶۲۳] (۳)- اى المثال الثانى.

[۶۲۴] (۴)- اى المثال الاول

[۶۲۵] (۵)- ففى الحقيقة ما خصص العام فى المتصل بل يكون متخصصا و اطلاق المخصص على المتصل انما يكون من قبيل ضيق فم الركية لا ان العام لوحظ اولا بصفة العراء عن كل القيود ثم خصص و ضيق فافهم . ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۳۰۳.

[۶۲۶] (۱)- اگر مدخول آن، مطلق باشد، دائره عموم توسعه دارد و چنانچه مقيد باشد، دائره آن، مضيق است.

[۶۲۷] (۱)-« و حاصل الاشكال» ان استعمال العام فى العموم و كون الخاص مانعا عن حجية ظهوره فى الخصوص تحكيما للنص او الاظهر على الظاهر و ان كان ممكنا« ثبوتا» الا ان ذلك مجرد احتمال لا يرتفع به الاجمال لاحتمال استعمال العام فى الخصوص مجازا و كون الخاص قرينة عليه فاذا استعمل العام فى الخاص فقد اجمل المعنى لا محالة لتردد العام ح بين مراتب الخصوصات و عدم تعيين الباقى من بينها كما تقدم« و حاصل الجواب» هو ما اشرنا اليه من ان ظهور العام فى العموم دليل« اثباتا» على استعماله على النحو

الاول لا علی النحو الثانی المستلزم للاجمال فتدبر جیدا. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۵۶.

[۶۲۸] (۲)- و شاهـدش این است که گاهی از اوقات فرضا برای جمله« اکرم کل رجل عالم» قیودی به این نحو ذکر می‌کنند:« اکرم کـل رجل عالم عارف شاعر ...» که در پایان، بیش از یک فرد، تحت عام باقی نمی‌مانـد، اگر در این صورت، تخصـیص مطرح بود، تخصـیص به اکثر و مسـتهجن بود اما چون تخصـیص، مطرح نیست بیش از یک فرد هم برای آن، باقی نیست مانند آیه شـریفه i إِنَّما وَلِیُّکُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِینَ آمَنُوا الَّذِینَ یُقِیمُونَ الصَّلاـةَ وَ یُؤْتُونَ الزَّکـاةَ وَ هُمْ راکِعُونَ E که در شأن امیر المؤمنین صـلوات اللّه علیه وارد شـده که عنـوانش جمع است لکن بر یـک فرد، منطبق است چون خصوصـیات مـذکور تنهـا بر امیر مؤمنـان علیه السّـلام منطبق می‌باشد.

[۶۲۹] (۳)- وقتی می‌خواهنـد، بگوینـد: دهانه چاه را تنگ قرار بده چنان تعبیری می‌کنند و معنایش این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنای« ضیق فم الرکیة» این است که چاه را« ضیقا» احداث کن.

[۶۳۰] (۱)- که به اصطلاح روز، عنوان« تبصره» دارد.

[۶۳۱] (۱)- فاسق نیست.

[۶۳۲] (۲)- نسبت به آن مورد.

[۶۳۳] (۱)- چه در مخصص متصل و چه در منفصل.

[۶۳۴] (۲)- ای اجیب عن احتجاج النافی مطلقا بالاجمال الناشی من تعدد المجازات. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۸۹.

[۶۳۵] (۱)- ای: احتجاج النافی للحجیة بالاجمال الناشئ عن تعدد المجازات. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۹۰.

[۶۳۶] (۲)- گرچه در معنای مجازی باشد.

[۶۳۷] (۳)- اقربیت مذکور، مرجح نیست.

[۶۳۸] (۱)- ر. ک: مطارح الانظار ۱۹۲.

[۶۳۹] (۲)- مستند مجازیت هم خروج زید است. نه اینکه ارتباطی به شمول عام نسبت به« تمام الباقی» داشته باشد.

[۶۴۰] (۱)- و هو ما لم یلزم تخصیص الاکثر. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۵۸.

[۶۴۱] (۲)- به عبارت دیگر: یا« وجدانا» مانع، مفقود است یا به اصالت عدم مانع.

[۶۴۲] (۱)- یعنی: ان اصل عـدم المانع انما یجـدی فیما اذا اسـتعمل العام فی العموم و شک فی تخصـیصه، ضـرورة ان هـذا الاصـل یجـدی ح لوجود المقتضـی و هو الاسـتعمال فی العموم و کون الشـک فی وجود المـانع فیجری الاصل و یترتب علیه حجیـة العام فی تمام مدلوله. ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۴۹۶.

[۶۴۳] (۲)- کما اینکه شما مسأله مجازیت را پذیرفتید- معنای مجازیت هم این است که عام در عموم استعمال نشده.

[۶۴۴] (۳)- به عبارت دیگر: نود و نه فرد، غیر از عام است، نود و هشت فرد هم غیر از عام می‌باشـد و همچنین نود و هفت فرد و ... پس مسأله اجمال، مطرح می‌شود، و جهتی ندارد که بگوئیم« تمام الباقی» که غیر موضوع له هست از بین مجازات، امتیاز دارد.

[۶۴۵] (۱)- ای: لظهور العام فی الخصوص.

[۶۴۶] (۲)- تعلیل لعدم المقتضـی لظهور العام فی الخصوص و قد عرفت تقریبه- اذ لا مقتضـی لظهوره فی الباقی لان منشأ الظهور و مقتضیه اما الوضع و اما القرینـة و کلاهما مفقود.« اما الاول» فواضـح لان المفروض عدم کون الباقی معنی حقیقیا للعام.« و اما الثانی» فلعدم قرینة فی البین الا الخاص و هو قرینة صارفة لا معینة فالموجب لظهور العام فی الباقی مفقود. ر. ک: منتهی الدرایة ۴۹۴- ۴۹۳.

[۶۴۷] (۱)- کما اینکه در بحث اشـتغال هم این مسـئله، مطرح است که: گاهی اصل تکلیف، مسلم است لکن مکلف به، مردد بین« متباینین» می‌باشـد مثلا مکلف می‌دانـد تکلیفی متوجه او شـده اما نمی‌دانـد فرضا مکلف به نماز ظهر است یا صـلات جمعه و گاهی

اصل تکلیف، مسلم می‌باشد اما تردید، بین« اقل و اکثر» مطرح است مثل اینکه فرضا می‌دانیم نماز ظهر، مأمور به و دارای اجزا و شرائطی هست لکن نمی‌دانیم دارای ده جزء است یا نه جزء، فرضا نمی‌دانیم بعد از حمد، سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه.

[۶۴۸] (۲)- یعنی: مخصص، منفصل و تردید بین اقل و اکثر هست که مثالش را اول بحث بیان کردیم.

[۶۴۹] (۳)- زیرا خاص، نسبت به عام« نص یا اظهر» هست به عبارت دیگر، عنوان خاص و عام،« نص و ظاهر» یا« اظهر و ظاهر» می‌باشد و نص- یا اظهر- بر ظاهر، مقدم است.

[۶۵۰] (۱)- خواه مخصص، متصل باشد خواه منفصل.

[۶۵۱] (۲)- من المردد بین المتباینین مع الاتصال و بین الاقل و الاکثر کذلک.

[۶۵۲] (۳)- ای سریان الاجمال حکما فی المنفصل المردد بین المتباینین.

[۶۵۳] (۴)- ای سریان الاجمال حقیقهٔ فی المردد بین المتباینین مع الاتصال و بین الاقل و الاکثر معه .

ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۸- ۳۰۷.

[۶۵۴] (۵)- الضمیر راجع الی العام المتصل به الخاص و المراد من الاقل هی الافراد المقطوع بعدم دخولها فی عنوان المخصص مشکینی رحمه اللّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۳۹

[۶۵۵] (۶)- بارتفاع ظهوره و لا حکما بارتفاع حجیهٔ ظهوره. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۹۵.

[۶۵۶] (۱)- معنای اجمال حکمی، این است که: اثر و حکم اجمال، مترتب می‌شود اما حقیقتا اجمال وجود ندارد.

[۶۵۷] (۱)- که« لا تکرم زیدا العالم» نسبت به آن‌ها مردد است.

[۶۵۸] (۱)- معنای جمله مذکور، این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنایش این است که چاه را« ضیقا» احداث کن.

[۶۵۹] (۲)- ضمنا فرض مسئله در جائی است که مخصص متصل« مفهوما» اجمال دارد.

[۶۶۰] (۳)- البته حجیت عام، نسبت به اقل- و قدر متیقن- به قوت خود باقی هست.

[۶۶۱] (۱)- یعنی: فرض سوّم.

[۶۶۲] (۲)-« حقیقتا» عام، مجمل می‌شود.

[۶۶۳] (۱)- و هی اربعهٔ اقسام الا انه لم یذکر التردد بین المتباینین متصلا کان المخصص او منفصلا لدلالهٔ عدم الحجیهٔ فی الشبههٔ المفهومیهٔ فیها علی عدمها هنا بطریق اولی مشکینی رحمه اللّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۴۲.

[۶۶۴] (۱)- ای: العام.

[۶۶۵] (۲)- ای الخاص فی الفرد المشکوک انه منه، توضیحه انه لو لم یکن فی البین عموم اصلا بل کان الموجود هو الخاص فقط فحینئذ لا- یزاحم هذا الخاص حکم الاصل فی المورد المشکوک من استصحاب وجوب اکرامه لو کان او البراءهٔ عن التکلیف الالزامی بالنسبهٔ الیه مع أنّه لا- اضعف من الاصل فکیف فی صورهٔ وجود دلیل اجتهادی ای العام علی حکمه . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۸.

[۶۶۶] (۱)- فالمشهور انه لا- اجمال فی العام فیجوز التمسک به لمورد الشک و لذلک افتوا بالضمان فیما اذا دار امر الید بین أن تکون ید ضمان او لا و نسب الی الشیخ الانصاری التمسک بعمومات الانفعال فیما اذا دار امر الماء بین القلهٔ القابلهٔ للانفعال او الکثرهٔ العاصمهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۸۰.

[۶۶۷] (۱)- لا تکرم الفساق.

[۶۶۸] (۲)- زیرا باید احراز فسق- عنوان- بشود تا بتوان به لا تکرم الفساق تمسّک نمود آیا اگر تردید داشته باشیم فلان مایع، خمر

است یا نه می‌توان به دلیل حرمت شرب خمر تمسّک نمود؟ خیر!

در محلّ بحث هم مسلما دلیل مخصص، بیانگر حکم زید نمی‌باشد البته این مسئله، محل بحث ما هم نیست.

[۶۶۹] (۳)- مفهوم« فاسق» برای ما مبیّن است لکن نمی‌دانیم بر زید عالم، عنوان فاسق، منطبق است یا نه- از جهت اینکه نمی‌دانیم مرتکب فسق شده یا نه.

[۶۷۰] (۱)- کما اینکه نمی‌توان درباره او به« لا تکرم الفساق من العلماء» تمسک نمود.

[۶۷۱] (۲)- از صور چهارگانه.

[۶۷۲] (۳)- در شبهه مصداقیه.

[۶۷۳] (۱)- چرا نسبت به مرتکب صغیره که نمی‌دانیم فاسق است یا نه به عام تمسّک نمائیم؟.

[۶۷۴] (۱)- الف: بان لم یوجد فی عالم العنوان الا عنوان العام و لیس من عنوان المخصص فی عالم العنوان و اللفظ عین و لا اثر و لکنا قد علمنا من الخارج انه لا یرید بعض افراده ارادهٔ جدیهٔ فالشیخ الانصاری و تبعه جماعهٔ و ان قالوا بجواز التمسک بالعام ح فی الشبهات المصداقیهٔ الا ان المصنف قد فصل فیه تفصیلا و قال« فان کان الخاص مما یصح ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۱.

ب: یعنی: قطعیا لا لفظیا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۹۹.

[۶۷۵] (۲)- بان یکون عرفا من القرائن المتصلهٔ الموجبهٔ لصرف الکلام عن العموم الی الخصوص. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۹۹.

[۶۷۶] (۱)- در مخصّص متصل از ابتدا ظهور کلام در غیر عنوان عام است.

[۶۷۷] (۱)- تمسک به عام در فرد مشتبه، جائز است کما اینکه ظهور عام در آن فرد، محفوظ هست و حجیتش به قوت خود، باقی می‌باشد.

[۶۷۸] (۲)- فرضا عبد بگوید من نسبت به این قاعده کلی، یقین دارم که: دشمنان مولا از« اکرم جیرانی» خارج می‌باشند و من احتمال دادم« بکر» از دشمنان مولا باشد لذا از اکرام او خودداری نمودم.

[۶۷۹] (۳)- زیرا« قطع» حجیت ذاتی دارد.

[۶۸۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۸۱] (۱)- و دلیل شرعی برآن قائم شده باشد.

[۶۸۲] (۲)- و حکم به وجوب اکرام« جار» مشکوک العداوت می‌نمایند.

[۶۸۳] (۱)- قطع، حجّت اقوا هست.

[۶۸۴] (۲)-« اکرم جیرانی» یک حجت مسلم صادره از ناحیه مولا می‌باشد و با شک در عداوت نمی‌توان از آن رفع ید نمود.

[۶۸۵] (۱)- تقدم دارد.

[۶۸۶] (۲)- یعنی: تخصیص عموم.

[۶۸۷] (۱)- غرضه الترقی من اخراج المشتبه عن حکم الخاص بسبب التمسک بالعام الی اخراجه عن موضوعه و مصداقیته له بان یقال: ان العام فی مثل« لعن اللّه بنی امیهٔ قاطبهٔ» یدل علی جواز لعن من شک فی ایمانه منهم، و من المعلوم عدم جواز لعن المؤمن فلا بدّ ان یکون جائز اللعن غیر مؤمن فالعام کاشف عن عدم کون الفرد المشتبه من افراد الخاص و هو المؤمن، فیصح تألیف قیاس ینتج عدم کون المشتبه مصداقا للخاص بان یقال: ان فلانا جاز لعنه و کل من جاز لعنه لیس بمؤمن، ففلان- ای مشکوک الایمان- لیس بمؤمن و یترتب علیه احکام عدم فردیته للخاص. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۵۳۳.

[۶۸۸] (۲)- اینکه شنیده‌اید مثبتات اصول حجیت ندارد، مربوط به مثبتات اصول شرعیه و تعبدیه هست نه اصول عقلائی مانند

اصالت الظهور که فعلا مورد نظر ما هست.

[۶۸۹] (۳)- البته این مطلب را از مفهوم« اکرم جیرانی» استفاده می‌کنیم نه منطوقش.

[۶۹۰] (۴)- در محل بحث، یعنی: در مخصص لبی و شبهه مصداقی.

[۶۹۱] (۱)- که از همسایگان مولا هست.

[۶۹۲] (۲)-« نگارنده» به مناسبت قول مصنف« فتامل جیدا»، توجه شما را به نکاتی از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه جلب می‌نماید- ر. ک: ۱/ ۳۱۳

[۶۹۳] (۱)- یعنی: عنوانا خاصا وجودیا مقابلا لعنوان المخصص و مقصوده: ان الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل او کالاستثناء من المتصل لا یتعنون بعنوان خاص، بل هو باق علی ما کان علیه العام قبل التخصیص من اللاعنوانیة، فکل عنوان کالهاشمیة و الغنی و الفقر و العربیة و العجمیة و غیرها مما اذا کان ثابتا للعام- کالعلماء- قبل التخصیص من غیر دخل لها فی الموضوع- و هو العالم- فهو باق علی حاله و لم یصر الباقی تحت العام معنونا بعنوان غیر الخاص. و« علی هذا» فیکفی فی اثبات حکم العام للفرد المشکوک نفی الخاص بالاصل و لیس هذا تمسکا بالعام فی الشبهة المصداقیة کما هو واضح. هذا بالنسبة الی تعنون العام بخاص وجودی فی مقابل المخصص و اما تعنونه بعنوان خاص عدمی و هو عدم عنوان المخصص فمما لا بد منه ...» ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۵۴۰.

[۶۹۴] (۲)- در مخصص لفظی.

[۶۹۵] (۱)- یعنی: موضوع را منقح نمود.

[۶۹۶] (۲)- و همچنین اگر حالت سابقه زید- و عالمیت- مشخص نباشد.

[۶۹۷] (۱)- الف: دون مثل الشرط و الوصف و الغایة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۴.

ب: من المعلوم ان المخصص المتصل« تارة» یکون موجبا لتعنون العام بعنوان وجودی کما فی التخصیص بالوصف الوجودی مثل: اکرم العلماء العدول ...« و تارة» یقتضی کونه معنونا بعنوان عدمی کما فی الوصف العدمی مثل؛ اکرم العلماء الذین هم لیسوا بفساق ...« و انما الاشکال» فی المخصص المنفصل او کالاستثناء من المتصل کما لو قیل اکرم العلماء الا الفساق او: و لا تکرم الفساق، و انه هل یقتضی تعنون موضوع العام بعنوان خاص وجودی مضاد لعنوان الخاص مثل« العدول» فی المثال المذکور، او بکل عنوان مغایر لعنوان الخاص مناف له ضدا کان له او نقیضا، او بعنوان عدمی نقیض عنوان الخاص مثل« الذین هم لیسوا بفساق» فی المثال المذکور او لا یقتضی شیئا من ذلک؟ المتراءی من بعض عبارات التقریرات هو الاول و ظاهر المصنف هو الثانی و صریح آخر هو الثالث، و آخر هو الرابع، و علی الاول لا یجدی فی اثبات حکم العام الا الاصل الوجودی المثبت للعنوان الطارئ علی موضوع العام من قبل المخصص و علی الثانی یجدی کل اصل مثبت لکل عنوان مناف لعنوان الخاص و علی الثالث لا یجدی الا الاصل العدمی النافی لعنوان الخاص، و علی الرابع لا ینفع شیء منهما فیه اصلا لعدم کون الوصف- وجودا او عدما- موضوعا لحکم العام فاذا قیل اکرم العلماء الا الفساق، فالفرد المشکوک المتیقن العدالة سابقا یجری فیه خصوص استصحاب العدالة علی الاول فیترتب علیه حکم العام و هو او استصحاب عدم الفسق علی الثانی و خصوص استصحاب عدم الفسق علی الثالث فیترتب علیه حکم العام و لا مجال لاستصحابهما علی الرابع. ثم ان الاول بعید عن المذاق العرفی، و ابعد منه الثانی، و الاخیر اقرب الیه من الثالث لان الخاص لیس له وظیفة اکثر من اخراج افراده عن حکم العام فلا یقتضی اکتساء موضوع حکم العام وصفا وجودیا و لا عدمیا فضلا عن اکتسائه کل عنوان کما هو ظاهر المتن هذا اذا لم یکن حکم الخاص نقیضا لحکم العام امّا لو کان نقیضا له کما اذا قیل لا یحرم اکرام العلماء الا الفساق، او: لا یجب اکرام العلماء الا العدول، فاصالة عدم عنوان الخاص کافیة فی ثبوت حکم العام لان لازم ارتفاع الموضوع بالاصل ارتفاع حکمه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۰۲.

[۶۹۸] (۱)- مگر اینکه دارای حالت سابقه باشد و ...

[۶۹۹] (۲)- نتیجه: اگر مولا ابتدا بگوید« اکرم العلماء» سپس به دلیل مستقل بفرماید« لا تکرم الفساق من العلماء» از ضمیمه نمودن آن دو دلیل به یکدیگر نتیجه می‌گیریم« عالم عادل غیر فاسق»، وجوب اکرام دارد و اگر مولا مطلبش را به صورت استثنا بیان کند که مسئله، بسیار واضح است، پس مخصّصاتی که از آن‌ها جنبه نفی و عدم استفاده می‌شود، نوعا در آن‌ها استصحاب عدم، جریان پیدا می‌کند.

[۷۰۰] (۳)- اگر آن زن، عنوان اثباتی دیگری داشته باشد، اشکالی ندارد.

[۷۰۱] (۱)- که یک عنوان عدمی هست.

[۷۰۲] (۲)- مانند مثالی که ابتدای بحث بیان کردیم یعنی: استصحاب، عالمیت زید را ثابت نمود و در نتیجه، شما به عموم« اکرم کلّ عالم» تمسک نمودید.

[۷۰۳] (۱)- سالبه به انتفاء محمول.

[۷۰۴] (۲)- المرأة التی لم تکن قرشیة.

[۷۰۵] (۳)- در مواردی که تبادل حالتین، مطرح است، مثل اینکه یقین داریم زمانی زید، فاسق بوده و زمانی عادل لکن تقدّم و تأخر آن دو حالت برای ما مشکوک است، نمی‌توان به استصحاب عدمی تمسک نمود زیرا یقین داریم آن حالت عدمی، منتفی شده لکن تقدم و تأخرش برای ما مشکوک است. البتّه مسأله تبادل حالتین، کمتر اتّفاق می‌افتد اما در غالب موارد، همان حالت سابقه عدمی، قابل استصحاب هست.

[۷۰۶] (۴)- یعنی: تری الحمرة الی خمسین.

[۷۰۷] (۱)- مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی بعد از پایان بحث مذکور به بیان نکاتی پرداخته‌اند که« نگارنده» توجه شما را در قسمت شرح کتاب به آن جلب نموده.

[۷۰۸] (۱)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۴.

[۷۰۹] (۱)- الف: بدون اینکه شبهه مصداقی مخصص، مطرح باشد.

ب: مثل اینکه منشأ شک، احتمال فقدان شرط یا وجود مانع باشد- نگارنده.

[۷۱۰] (۲)- الف: وجه التأیید احتمال کشف النص الخاص عن صلاحیة عموم الوفاء بالنذر لاقتضاء الصحة و لو فی حال النذر. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۰۷.

ب: وجه التأیید: انه اذا صح الاحرام قبل المیقات و الصوم فی السفر بالنذر مع القطع ببطلانهما بدون النذر فصحة الوضوء بمائع مضاف بالنذر مع الشک فی بطلانه بدون النذر بطریق اولی. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۷۷.

[۷۱۱] (۱)- سوره مائده، آیه ۳.

[۷۱۲] (۲)- درصورتی‌که امر پدر، اطاعت شود و سفر تحقق پیدا کند، می‌گوئیم« اطاعة الوالد» محقق شده.

[۷۱۳] (۱)- که بر وجوب و استحباب، منطبق شود.

[۷۱۴] (۲)- طبق آنچه را ما فرض کردیم.

[۷۱۵] (۳)- قسم« الف».

[۷۱۶] (۱)- که دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون اینکه قیدی در آن مدخلیّت داشته باشد- فرض« ب».

[۷۱۷] (۲)- مثال مذکور، مجرد فرض است.

[۷۱۸] (۳)- مراده انّه یشترط فی جواز التمسک فی هذا القسم احراز القدرة علی متعلقه، لاشتراطها فی جمیع الاحکام التکلیفیة.« و

فیه»: ان القـدرة من الشـرائط العقلیـة التأملیـة لاـ الارتکازیـة، و المخصـص اذا کان لبیا یجوز التمسک بالاطلاق او العموم اذا شک فی مصداق المخصـص، کما تقدم، الا انه یأتی منه فی الادلة العقلیة فی مسألة الابتلاء ما ینافیه و هو باطل کما یأتی. مشکینی قدّس سرّه- ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم ۱/ ۳۴۹.

[۷۱۹] (۴)- زیرا فرض کردیم در دلیل وجوب وفای به نذر، هیچ قید و شرطی اخذ نشده.

[۷۲۰] (۱)- اشـارة الی مطلب جدیـد غیر مـا تقـدم و مضـی« و حاصـله»: ان الافعال اذا کانت محکومـة بعناوینها الاولیـة بغیر حکمها بعناوینها الثانویة فتقع المزاحمة بین المقتضـیین« فان کان» احد الحکمین استحبابیا و الآخر تحریمیا قدم التحریمی علی الاستحبابی فاذا التمس المؤمن او المؤمنة امرا غیر مشـروع من کذب او غیبة او نحوهما یراعی الحرمة و لا یراعی استحباب إجابة المؤمن او المؤمنة« و ان کان» احـد الحکمین ایجابیا و الآخر تحریمیا قدم أهمّهما ملاکا و اقواهما مناطا کما اذا توقف احیاء نفس محترمة علی اجتیاز ارض غصبی ففی الاجتیاز یقدم الوجوب الغیری الطاری بعنوان ثانوی علی الحرمة النفسـیة الاولیة« و اذا لم یکن» احدهما اهم فتخیّر عقلا و هو المقصود من قول المصـنف فلیحکم علیه ح بحکم آخر کالاباحـة یعنی بها العقلیـة و هی التخییر لا الاباحة الشـرعیة و قد تقدم فی باب الاجتماع ان المجمع هو من باب التزاحم و انه محکوم بکلا الحکمین الا انهما لا یکونان منجزین الا الاهم منهما ان کان احدهما اهم و الا فتخیّر بینهما عقلا فتذکر. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۸۱.

[۷۲۱] (۲)- دلیل وجوب وفای به نـذر دلالت می‌کنـد که بایـد آن شـیء خارجا اتیان شود و دلیل عنوان اولی می‌گویـد باید ترک شود.

[۷۲۲] (۱)- صحت احرام قبل از میقات با انعقاد نذر و همچنین صوم در سفر.

[۷۲۳] (۲)- و همچنین صیام در سفر، دارای رجحان و استحباب می‌باشد- در صورت نذر.

[۷۲۴] (۱)- البته نمی‌دانیم آن خصوصیّت، چیست.

[۷۲۵] (۲)- و همچنین صیام در سفر.

[۷۲۶] (۳)- او کالصلاة اربعا فی السفر. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۷.

[۷۲۷] (۴)- پس معلوم می‌شود رجحان به خاطر نذر، حاصل شده.

[۷۲۸] (۱)- طریق اول حل اشکال.

[۷۲۹] (۲)- و همچنین صوم در سفر.

[۷۳۰] (۱)- دفع لما قـد یقـال من انه کیف یتعلق النـذر باتیانهمـا متقربـا بهمـا الی اللّه تعـالی مع عـدم کونهما راجحین ذاتا کما هو المفروض فی الوجه الثـانی و الثـالث« و بعبـارة اخری» ان الاتیـان بهما متقربا قبل النـذر غیر مقـدور لعـدم رجحانهما ذاتا فکیف یتعلق النـذر باتیانهمـا کـذلک« و حاصـل الـدفع» ان الاتیان بهما کـذلک قبل النـذر و ان کان غیر مقـدور و لکن المعتبر فی النـذر عقلا هو القـدرة علی المنـذور حین العمل لا حین النذر و من المعلوم انه حین العمل یمکن الاتیان بهما متقربا الی اللّه تعالی و ذلک لوجوبهما بسبب النذر« و فیه» ان القدرة حین العمل و ان کانت مما تکفی و لکنها اذا کانت حاصلة بطبعها لا بسبب النذر و إلا لزم الدور کما لا یخفی فان النـذر یتوقف علی القدرة حین العمل و القدرة حین العمل یتوقف علی النذر حسب الفرد و هو دور صـریح لا مناص عنه و لا منجی. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۸۵.

[۷۳۱] (۲)- همان ادله‌ای که می‌گوید: منذور- و متعلق نذر- باید با قطع نظر از نذر، رجحان داشته باشد، ممکن است ما آن ادله را بر عمومش باقی بگذاریم و بگوئیم در مورد نذر احرام قبل از میقات، تخصیصی متوجه آن ادله نشده یعنی: باید منذور با قطع نظر از نـذر، راجـح باشـد و این مطلب به صورت یک قاعـده کلی هست و اصـلا تخصیصـی متوجه آن نشـده لـذا در این صورت است که پاسخ اول را در برابر« لا یقال» بیان می‌کنیم.

[۷۳۲] (۱)- در احرام قبل از میقات و صوم در سفر- در صورت نذر.

[۷۳۳] (۲)- طریق دوّم حل اشکال.

[۷۳۴] (۳)-« بما هو عبادة».

[۷۳۵] (۴)- و همچنین صیام در سفر.

[۷۳۶] (۵)- بدون جهت نمی‌توان گفت به واسطه نذر، رجحان تحقق پیدا می‌کند. آیا اگر کسی نذر کرد یک نماز پنج رکعتی را« عبادة» اتیان کند آن صلات، مشروعیت و عبادیت پیدا می‌کند؟ خیر!.

[۷۳۷] (۱)- حتی یکون من باب« التخصیص» فیحکم علیه بجمیع احکام العالم بمقتضی ادلتها الا حکم وجوب الاکرام.

[۷۳۸] (۲)- کی یکون من باب« التّخصّص».

[۷۳۹] (۳)- و ان ذهب بعض الی جوازه متکلا علی انه من دیدن العرف و دأبهم و علی سیرتهم جری العلماء ایضا کما انه قد استدل علی طهارة الغسالة بانها لا- تنجس المحل فانه لو کان نجسا غیر منجس یلزم تخصیص کل نجس منجس بتقریب ...« و توقف» فیه جماعة منهم المصنف و ربما یقال فی وجه التوقف ...] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۸.

[۷۴۰] (۴)- یمکن ان یکون اشارة الی ان هذا لا ینافی ما تقدم فی السؤال من کون امر الوفاء توصلیا لا عبادیا فان کونه توصلیا و ان اقتضی سقوطه بمجرد الاتیان بمتعلقه الا- ان متعلقه اذا کان عبادة کالاحرام و الصوم امتنع تحققه الا مع الاتیان به بنحو قربی. نعم قد یستشکل علیه بان قصد امتثال الامر ان اخذ قیدا للمنذور فی حال النذر جاء اشکال ان الامر المقصود امتثاله ان کان عین وجوب الوفاء بالنذر فهو ممتنع و ان کان غیره فالمفروض عدمه و ان لم یؤخذ قیدا اصلا کان علی خلاف قصد الناذر اذ المفروض کون منذوره عبادة. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۱۳.

[۷۴۱] (۱)- اصالت العموم را برای احراز عدم فردیت زید- للعام- جاری می‌کنیم درحالی‌که وضع زید از نظر حکم اکرام برای ما مشخص است.

[۷۴۲] (۱)- یعنی: عدم عالمیت زید.

[۷۴۳] (۲)- البته جریان این اصل لفظی، محل اشکال است.

[۷۴۴] (۳)- از بحث بعدی مرحوم آقای آخوند استفاده می‌شود که اصالت العموم، جنبه اماریت دارد.

[۷۴۵] (۴)- یعنی: اصالت العموم یک اصل عقلائی و تابع کیفیت تمسک عقلا می‌باشد و عقلا هم به خود آن عمل می‌کنند و هم به لوازمش.

[۷۴۶] (۱)- مقصود، مخصص منفصل هست نه متصل.

[۷۴۷] (۲)- فی قبال التفاصیل التی ذکرت فی حجیة الظهورات من اختصاص حجیتها بالمشافهین او بمن قصد افهامه. ر ک: منتهی الدرایة ۱/ ۵۷۰

[۷۴۸] (۱)- حتی قبل از فحص از مخصّص.

[۷۴۹] (۱)- لیس المراد من معرضیة العام للتخصیص قابلیته له فان کل عام قابل له الا نادرا لاجل القرینة الخارجیة کقوله تعالی i« أَنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ\»*E و« ان اللّه علی کل شیء بصیر» بل المراد انه قد احرز من حال المتکلم و عادته ان لا یتکلم بالعام بل و بغیره ایضا الا و ان یعتمد علی قرائن منفصلة فی تبیین مرامه و اظهار مراده و بذلک العلم یتضعضع اساس حجیة الاصل قبل الفحص. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۹.

[۷۵۰] (۲)- حتی قبل از فحص از مخصّص.

[۷۵۱] (۱)- و نوعا محل ابتلاء فقهی ما هم نمی‌باشد.

[۷۵۲] (۲)- همان ادله‌ای که گفتیم خارج از محل بحث است.

[۷۵۳] (۱)- از لزوم فحص درباره مخصص.

[۷۵۴] (۱)- الف: البته آن اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه جاری می‌شود.

ب: مثلا بـدون فحص نمی‌توان نسـبت به شـرب تتن، اصالت البرائت جاری نمود بلکه ابتـدا باید درباره حکم واقعی آن تحقیق نمود اگر بعد از فحص، نسبت به حکم واقعی، آگاه نشدیم نوبت به اجرای اصل برائت می‌رسد.

[۷۵۵] (۲)- یعنی: عام.

[۷۵۶] (۱)- یمکن ان یکون اشارهٔ الی المناقشهٔ فی کون المسـتند فی تقیید ادلهٔ الاصول الشرعیهٔ هو الاجماع بل المستند فیه الآیات و الاخبار الدالهٔ علی وجوب التفقه کما سیأتی منه قدّس سرّه فی محله او ان المستند فیه هو العلم الاجمالی بالتکالیف الالزامیهٔ وجوبیهٔ او تحریمیهٔ فیکون کما نحن فیه لو کان المستند فی وجود الفحص فیه هو العلم الاجمالی ایضا بلا فرق بینهما فاذا الفرق بین المقامین فی وجوب الفحص یختلف باختلاف الانظار فی مستند الوجوب فیهما فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۱۹.

[۷۵۷] (۱)- سوره مائده، آیه ۱۲۴.

[۷۵۸] (۲)- سوره آل عمران، آیه ۹۷.

[۷۵۹] (۳)- البته اگر مفـاد لفظی آن ادله، مختص به حاضـرین هم باشـد ادله دیگری ماننـد اجماع و ضـرورت، قائم است که همان مفاد، نسبت به سائرین هم ثابت و مسلم است.

[۷۶۰] (۱)- که کلام رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله را می‌شنیدند.

[۷۶۱] (۲)- خواه در مجلس، حاضر بودند یا غایب.

[۷۶۲] (۳)- از ناحیه هرکس که جعل شود.

[۷۶۳] (۱)- نکته ذکر کلمه« بل»: صـحت مخاطبه با معـدومین که محل بحث و کلام واقع شـده، به جای خود، محفوظ است، بلکه می‌گوئیم: مخاطبه با غائبین از مجلس تخاطب که« اخف محذورا»- از معدومین- می‌باشد آن‌هم محل کلام است- نگارنده.

[۷۶۴] (۲)- و امثال آن.

[۷۶۵] (۱)- ای: یمکن ان یکون النزاع فی عموم الالفاظ الواقعهٔ عقیب ادوات الخطاب للغائبین بل المعدومین و عدمه.

[۷۶۶] (۲)- لان المرجع فی صـحهٔ التکلیف او صـحهٔ الخطاب هو العقل بخلاف المرجع فی عموم الالفاظ و عـدمه فانه اللغهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۰.

[۷۶۷] (۳)- مثل ما یتوجه الکلام الی الموجود الحاضـر کما فی قولک لـدی التکلم معه جاء زید او ذهب عمرو او مات بکر و اشـباه ذلک. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۹۷.

[۷۶۸] (۴)- و امثال آن، مانند\:i یا أَیُّهَا النَّاسُ*E.

[۷۶۹] (۱)- لا ریب فی امتناع البعث و الزجر الخارجیین للمعدوم نظیر الدفع الی الشـیء و المنع عنه و کذا البعث و الزجر الاعتباریان العقلیـان بمعنی ان یحصـل للمکلف داع عقلی الی الفعـل او الترک بمعنی حکم عقله برجحان الفعل او الترک لان الحکم العقلی نوع من العلم غیر الحاصـل للمعـدوم الـا ان امتناعهمـا بهـذا المعنی لاـ یختص بالمعـدوم و لاـ بالغـائب بـل یعم الموجود الجاهل فان العلم بالتکلیف موضوع لحکم العقل المـذکور فینتفی بانتفائه و علیه فلا تکون حیثیتا الوجود و العدم دخیلتین فی الفرق نعم المعدوم بما انه معـدوم یمتنع ان یحصـل له العلم و الموجود بمـا انه موجود قابـل لان یحصل له لکن الفرق بهـذا المقـدار خارج عن محل الکلام من الفرق بین الموجود و المعـدوم فی صـحهٔ التکلیف و عدمه اذ الفرق بینهما فی قابلیهٔ العلم و عدمه فرق فی امر متأخر عن التکلیف کما لعله یظهر بالتأمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۰.

[۷۷۰] (۲)- و قبل از« المؤمنون» واقع شده.

[۷۷۱] (۳)-« المؤمنون» جمع محلی به لام است و تمام مؤمنین تا روز قیامت را شامل می‌شود.

[۷۷۲] (۱)- برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۹ مراجعه نمائید.

[۷۷۳] (۱)- الظاهر ان المقصود التنظیر فی الوقوع لا فی الامتناع اذ الظاهر انه لا امتناع فی کون المالک معدوما کما لا امتناع فی کون المملوک معدوما و الاول مثل ملک الحمل للمیراث و الثانی مثل ملک الثمرهٔ فان الملکیهٔ من الاضافات الاعتباریهٔ التی یصح ان تقوم بالمعدوم کما تقوم بالموجود.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۱.

[۷۷۴] (۲)- بدون اینکه بعث و زجر فعلی، نسبت به آن داشته باشد.

[۷۷۵] (۳)- و دارای شرائط هستند.

[۷۷۶] (۴)- پس تکلیف معدوم، نسبت به حکم انشائی، محال نیست یعنی: معدومین را هم می‌توان در دائره آن قرار داد.

[۷۷۷] (۵)- لذا یک حکم انشائی به نحو مذکور برای همه- اعم از موجود و معدوم- جعل می‌کند.

[۷۷۸] (۱)- بدیهی است که نسبت به بطون موجود، ملکیت فعلی تحقق پیدا می‌کند.

[۷۷۹] (۲)- فرضا فرمود:« للّه علی الناس اذا وجدوا حج البیت من استطاع الیه سبیلا» یا اینکه فرمود:« اذا وجد مستطیع وجب علیه الحج».

[۷۸۰] (۳)- به عبارت دیگر:« کلام در جائی بود که مولا- خطابش را مطلق بیاورد و مشروط ننماید مثل این که بگوید یا ایها المؤمنون یجب علیکم الصلاهٔ و اراده کرده باشد در حقّ موجودین، فعلا- و در حق معدومین انشاء و اما اگر مولا- خطاب خود را مشروط نماید پس امکان اینکه مولا اراده نماید از مؤمنین بشرط الوجود یا بشرط البلوغ، صلات را یا باقی واجبات را پس معلوم است که حال این، حال باقی واجبات و تکالیف مشروطه هست و هیچ مانعی از اراده کردن چیزی از شخصی بشرط خاصی در حال خاصی نیست همچنان که در تصویر واجب مشروط گذشت». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۴۴.

[۷۸۱] (۱)- معنای تخاطب، توجیه کلام، جانب غیر است و لزومی ندارد حتما ادوات خطاب هم مطرح باشد.

[۷۸۲] (۱)- و امثال آن مانند\:i یا أَیُّهَا النَّاسُ*E.

[۷۸۳] (۱)- بنا بر فرمایش شما.

[۷۸۴] (۱)- معنای استفهام انشائی، این است که انسان مثلا صیغه استفهام را استعمال نماید، مفهوم استفهام به وسیله آن لفظ تحقق پیدا کند.

[۷۸۵] (۲)- کما اینکه طلب هم بر دو گونه است: الف: طلب انشائی. ب: طلب حقیقی. صیغه امر برای انشاء طلب- طلب انشائی- وضع شده.

[۷۸۶] (۳)- طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان است.

[۷۸۷] (۱)- الف: در بعضی از کتب چنین آمده:« و کذا تکون کواکب الاسحار». ب: و هو من رائیهٔ ابو الحسن التهامی فی رثاء ولده الذی مات صغیرا و هی فی غایهٔ الحسن و الجزالهٔ و فخامهٔ المعنی و جودهٔ السرد و صدرها:

حکم المنیهٔ فی البریهٔ جارما هذه الدنیا بدار قرار سجن بالقاهرهٔ سنهٔ ۴۱۶ ثم قتل سرا. رآه بعض اصحابه بعد موته فی المنام و سأله عن حاله قال: غفر لی ربی، فقال بای الاعمال. قال بقولی فی مرثیهٔ ولدی الصغیر:

جاورت اعدائی و جاور ربه‌شتان بین جواره و جواری « شهداء الفضلیهٔ: ۲۴». متخذ از کفایهٔ الاصول طبع مؤسسه آل البیت ۲۲۹.

[۷۸۸] (۲)- اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، ملازم با جهل است امّا اگر داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می‌خواهد مثلا نسبت به حضرت موسی علیه السّلام اظهار لطف و محبت کند لذا از او سؤال می‌نماید\i« ما تِلْکَ بِیَمِینِکَ یا مُوسی\ E در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم صیغه استفهام از معنای خود، منسلخ شده و قائل به مجازیت شویم.

[۷۸۹] (۱)- ای و ان لم یحصل العلم بالتنزیل بالالتفات و التفتیش فمن این یعلم بثبوت التنزیل ارتکازیا.

[۷۹۰] (۲)- که ادوات خطاب برای تخاطب حقیقی وضع نشده بلکه موضوع له آن‌ها خطاب انشائی هست.

[۷۹۱] (۳)- یعنی: تنزیل غائب و معدوم به منزله حاضر و موجود.

[۷۹۲] (۱)- بنا بر آنچه که در ادبیات و نحو گفته شده.

[۷۹۳] (۲)- نه خطاب ایقاعی و انشائی.

[۷۹۴] (۳)- چه آن خطاباتی که واجد ادوات خطاب است و چه خطاباتی که فاقد آن است لکن کلام به مخاطب، متوجه شده.

[۷۹۵] (۱)- وقتی می‌گوئیم:« ان اللّه علی کل شیء قدیر» باید« شیء» را معنا کرد و گفت مقصود از آن:« شیء قابل لتعلق القدرة» هست نه شیء که از مقسم قدرت، خارج است.

[۷۹۶] (۱)- یعنی: و لو کان ابدیا لامکن توجهه الی المعدوم و لو بعد وجوده. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۴.

[۷۹۷] (۱)-« انی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی» از آیه ۳۰ سوره قصص استفاده می‌شود که موسی این ندا را از سوی درختی که در آنجا بود شنید- نودی من شاطئ الوادی الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة ان یا موسی انی انا اللّه رب العالمین.- متخذ از تفسیر نمونه ۱۳/ ۱۶۸.

[۷۹۸] (۲)- کأنّ رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله پیام خداوند متعال را برای مردم قرائت می‌کند.

[۷۹۹] (۳)- و امثال آن.

[۸۰۰] (۱)- و امثال آن مانند یا ایها الناس.

[۸۰۱] (۲)-« اگر آن خطابات، شامل معدومین نشود، آن ظواهر در حق آن‌ها حجت نیست زیرا آن‌ها مقصود به خطاب و مخاطب نیستند و باید آن‌ها در اثبات تکالیف خود رجوع نمایند به اجماع و ادله اشتراک حاضرین، غائبین و معدومین در تکالیف و الا نفس این عمومات برای آن‌ها حجت نیست».

ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۴۷.

[۸۰۲] (۱)- قوله:« مبنی علی اختصاص حجیة الظواهر»، بتقریب ان مبنی اصالة الظهور هو قبح خطاب الحکیم بماله ظاهر و ارادة خلافه من دون نصب قرینة فی وقت الحاجة مع عدم مصلحة توجب تأخیر البیان عن وقت الحاجة بضمیمة مرجوحیة احتمال الغفلة من المتکلم الذی هو بصدد الافادة و المخاطب الذی هو بصدد الاستفادة و هذا کما تری مختص بمن قصد افهامه لاحتمال اعتماد المتکلم فی القاء الکلام علی القرینة الصارفة المعهودة بینه و بین من قصد افهامه فلا رافع لهذا الاحتمال بالنسبة الی الغیر فلا ظهور ح بالنسبة الی الغیر فافهم.

[۸۰۳] (۲)- قوله:« و قد حقق عدم الاختصاص»، بتقریب ان المبنی هو ان الغرض من الوضع هو تفهیم المقاصد اما بالوضع الاصلی او العارضی النوعی بملاحظة القرائن فالتوقف لاحتمال وجود الصارف علی خلاف الغرض المذکور المستکشف هذا المبنی من اتفاق العقلاء علی عدم الاعتناء باحتمال القرینة الصارفة من غیر فرق بین المخاطب و غیره کما فی الوصایا الی شخص معین ثم مست الحاجة الی العمل بها مع فقد الموصی الیه و فی الاوقاف و نحوهما و لیس المدرک هو قاعدة القبح کی یفرق بین المخاطب و غیره.« منه دام ظله»] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۵.

[۸۰۴] (۱)- سوره جمعه، آیه ۹.

[۸۰۵] (۲)- کسانی که بعدا موجود و مکلف می‌شوند.

[۸۰۶] (۱)- اجماع، قائم شده که ما از نظر حکم با مسلمین صدر اول، مشترک هستیم.

[۸۰۷] (۱)- البته مؤمنین صدر اول با مؤمنین زمان‌های بعد در نوع ایمان و عنوان i« الَّذِینَ آمَنُوا\»،*E مشترک هستند لکن در صنف، مختلف می‌باشند یعنی: آن‌ها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.

[۸۰۸] (۲)- که در عصر غیبت زندگی می کنیم.

[۸۰۹] (۳)- یا در زمان خلافت امیر المؤمنین علیه السّلام که مبسوط الید بودند.

[۸۱۰] (۱)- زیرا آن‌ها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.

[۸۱۱] (۱)- مثال مذکور، فرضی هست.

[۸۱۲] (۲)- فعلا توجه و عنایتی به وضع خودمان- مسلمین غیر صدر اول- نداریم.

[۸۱۳] (۳)- با تمسک به اطلاق، یعنی: خطاب مذکور، مطلق است و در آیه چنین نیامده:« یا ایها الناس المشرفون بشرف الحضور» پس معلوم می‌شود حکم برای آن‌ها مطلق بوده، حضور و عدم حضور مدخلیت نداشته.

[۸۱۴] (۱)- فرضا اگر حکمی مربوط به اهالی شهر قم هست و فقط در محدوده آن شهر، ثابت است، لزومی ندارد متکلم، آن را در کلام خود عنوان نماید.

[۸۱۵] (۲)- مثل اینکه قیدی به این نحو باشد:« زندگی و وجود در قرن اول هجرت»، بدیهی است که قید مذکور برای مشافهین، غیرممکن الزوال است و نمی‌توان عملی انجام داد که زندگی در قرن اول زائل شود.

[۸۱۶] (۱)- ای الفقد مثلا لا یمکن ان یوجه التکلیف بالحج علی نحو الاطلاق لمن استطاع فی آن او زمان لا یسع الحج بل لا بد من ان یقید بالاستطاعهٔ لافادهٔ الاطلاق ثبوت الحج حتی مع عدم بقاء الاستطاعهٔ طول زمن یسع الحج مع انها شرط فیه بخلاف الامور الثابتهٔ اذ لم یوجد و لا توجد صورهٔ فقدان بعد صورهٔ وجدان لیکون الاطلاق منافیا لکونه شرطا دخیلا فی الحکم کالبلوغ و الحیاهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۶.

[۸۱۷] (۲)- اشارهٔ الی دفع سؤال: و هو ان ما ذکر لیس دفعا للثمرهٔ علی الاطلاق، بل التزام بثبوتها فیما کان لازم الذات.« و حاصل الجواب»: ان ما کان کذلک لیس موجبا لاختلاف الصنف اذ المراد من اتحاده هو الاتحاد فی القیود المحتمل دخلها فی الحکم و لا یحتمل دخل القیود التی کانت من لوازم ذواتهم.

مشکینی رحمه اللّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۶۰.

[۸۱۸] (۱)- غرضه اثبات الحاجهٔ الی التمسک بالاطلاق و عدم کفایهٔ دلیل الاشتراک فی اثبات الاحکام للغائبین و المعدومین و عدم تمامیهٔ الاستدلال به الا بضم الاطلاق الیه و لو فی حق المشافهین فکیف یسوغ مع ذلک جعل ثمرهٔ البحث التمسک بالاطلاق و عدمه. توضیحه ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۰۹.

[۸۱۹] (۲)- کالتخلف عن جیش اسامهٔ و وجوب التصدق عند نجوی الرسول قبل نسخه.

[۸۲۰] (۳)- ای بعنوان یشک فی شمول التکالیف للمشافهین ایضا کفقرائهم و عدم وجدانهم مئونهٔ الجهاد فی السفر الی موضع بعید جدا.

[۸۲۱] (۴)- و لا ینفع دلیل الاشتراک اکثر من ذلک . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۷.

[۸۲۲] (۵)- که زمان حضور معصوم است.

[۸۲۳] (۱)- پس وقتی اساس اطلاق، ثابت شد، مانع آن ثمره می‌شویم و می گوئیم ثمره دوّم، مردود است.

[۸۲۴] (۲)- فی بطلان الثمرهٔ الثانیهٔ و انه یصح التمسک بالاطلاقات مطلقا و ان قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهین حیث ان غیر المشافهین مقصودون بالافهام ایضا کما مر توضیحه. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۱۲.

[۸۲۵] (۳)- به عبارت دیگر: مقصودین به افهام، همان مشافهین هستند.

[۸۲۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۸۲۷] (۱)- به خاطر اجماع یا دلیل دیگر.

[۸۲۸] (۱)- گرچه عدّه هم مطرح و لازم باشد.

[۸۲۹] (۲)- یا در یک کلام واقع شود به نحوی که به زودی بیان می‌کنیم.

[۸۳۰] (۱)- سوره بقره، آیه ۲۲۸.

[۸۳۱] (۱)- و نسبت به سائر مطلقات، تعرضی نداشته باشد گرچه عنوان« المطلقات»، عام است.

[۸۳۲] (۱)- چون در آیه شریفه، کلمه« المطلقات» ذکر شده.

[۸۳۳] (۱)- نه مجاز در کلمه باشد نه مجاز در اسناد.

[۸۳۴] (۱)- و مطلق عالم، واجب الاکرام است.

[۸۳۵] (۲)- به خاطر اینکه مراد متکلم، نسبت به عام، مشکوک است و از طریق تمسک به اصالت الظهور، مراد متکلم را کشف می‌کنیم.

[۸۳۶] (۱)- ...« و فیه» ان المتیقن من بناء العقلاء و ان کان هو اتباع الظهور فی تعیین المراد و المراد فی جانب العام غیر معلوم بخلافه فی جانب الضمیر لکن هذا کله اذا کان الظهور منعقدا للعام و فی المقام انعقاده له مع عود الضمیر الی بعض افراده الصالح للقرینیهٔ علی التخصیص غیر معلوم و لو کانا فی کلامین اذ المراد من وقوعهما فی کلامین هو وقوعهما فی کلام واحد طویل و الا لم یصح عود الضمیر الیه و لعل الی هذا قد اشار بقوله فافهم(هذا مضافا) ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۲.

[۸۳۷] (۲)- یعنی: حتی فیما اذا احتف بالکلام ما لا یکون الکلام ظاهرا مع ما احتف به فی معناه الحقیقی.

[۸۳۸] (۳)- یحتمل ان یکون هو صاحب الفصول فانه بعد ما رجح الاستخدام علی تخصیص العام(قال ما لفظه): فلا اقل من الشک فی تحقق التکافؤ و هو لا یکفی فی صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت الصارف(و حاصله): ان مع احتمال التکافؤ بین التصرفین و عدم احراز ظهور العالم فی العموم نأخذ بعمومه الی ان یثبت الصارف عنه و هو عین العمل باصالهٔ الحقیقهٔ تعبدا و ان لم یکن هناک ظهور عرفا و لکنه تنظر فیه اخیرا بقوله و فی هذا نظر و هو فی محله. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۴.

[۸۳۹] (۱)- یعنی:« ما یصلح للقرینیهٔ».

[۸۴۰] (۲)- خواه ظهور باشد یا نباشد.

[۸۴۱] (۱)- لعل منشأ الخلاف تخیل اقوائیهٔ العام- لکونه بالمنطوق- من المفهوم المخالف الذی انیط غالبا بل دائما بالاطلاق الزائل بادنی شیء. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۲۰.

[۸۴۲] (۲)- کتخصیص قوله« ص» فی الغنم زکاهٔ بمفهوم قوله فی الغنم السائمهٔ زکاهٔ و کتخصیص قوله الماء کله طاهر بمفهوم قوله« ص» اذا بلغ الماء قدر کرّ لم ینجسه شیء.

[۸۴۳] (۳)- کتخصیص قوله تعالی i وَ أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُمْ E بمفهوم قوله: و الذی تزوج المرأهٔ فی عدتها و هو یعلم لم تحل له ابدا و هو عدم حلیهٔ ذات البعل ابدا لمن تزوجها و هو عالم بالحال ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۹.

[۸۴۴] (۴)- که مصنف رحمه اللّه آن را بیان ننموده‌اند.

[۸۴۵] (۵)- اگر تخصیص، مستلزم مجازیت نباشد اصالت الحقیقت می‌گوید حقیقت است- حقیقت بودن با تخصیص منافات ندارد.

[۸۴۶] (۶)- مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه در صفحه ۳۲۸ شرح کفایه خود، تحقیقات مفصلی در این زمینه دارند.

[۸۴۷] (۷)- البته بنا بر اینکه مفهومی ثابت باشد- قائل به ثبوت مفهوم شویم.

[۸۴۸] (۱)- الف: سوره اسراء، آیه ۳۶

ب: فرض کنید آیه مذکور، مختص باب عقائد نباشد و در سائر موارد هم جریان پیدا کند.

[۸۴۹] (۱)- کما یشهد به النظر فیها اما استدلال المجوزین فهو انه دلیل شرعی عارض بمثله و فی العمل به جمع بین الدلیلین فیجب تخصیصه به فیتعین العمل به لکونه اولی من الطرح و رده المنکرون بان الجمع کما یمکن بالغاء العموم کذلک یمکن بالغاء المفهوم فلا بدّ فی ترجیح الاول من مرجح و مجرد کونه طریق الجمع لا یصلح مرجحا، و قد یستدل علی الجواز بانه اذا دار الامر بین تخصیص العام بالمفهوم او الغاء المفهوم فلا بدّ من الاول لان الغاء المفهوم یوجب التجوز فیما دل علیه و قد تقرر فی باب تعارض الاحوال ان التخصیص اولی من التحرز و فیه ما عرفته مرارا فی هذا الکتاب من انه لا اعتبار بالمرجحات المذکورة فی باب تعارض الاحوال ما لم توجب ظهورا للفظ ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۹.

[۸۵۰] (۱)- که از عنوان قرینه متصله، خارج نمی‌شود.

[۸۵۱] (۲)- به عبارت دیگر: دو کلامی هستند که عرفا ذیل آن می‌تواند قرینه متصله بر صدر باشد.

[۸۵۲] (۳)- یعنی: واضع، الفاظی را برای عموم وضع کرده.

[۸۵۳] (۴)- سه تقریب برای مقدمات حکمت در باب مفهوم شرط بیان کردیم.

[۸۵۴] (۱)- البته در آن مقداری که عام با مفهوم مخالفت دارد اما نسبت به آن افرادی که به مفهوم ارتباط ندارد، دلالت عام، ثابت است.

[۸۵۵] (۲)- ... فاذا قال مثلا« اکرم العلماء» و قال ایضا« ان عدل العلماء فاکرمهم» و دار الامر فی العالم الفاسق بین تخصیص العموم بالمفهوم کی لا یجب اکرامه و بین رفع الید عن المفهوم لیجب اکرامه فلا محیص ح عن اصل البراءة الا اذا فرض ان احدهما اظهر فیؤخذ به هذا کله ان کان ما له العموم و ما له المفهوم فی کلام واحدا و فی کلامین لیس بینهما فصل طویل کما اشرنا ... ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۳۱۶.

[۸۵۶] (۳)- نتیجتا نمی‌توان به دلیل لفظی مراجعه کرد بلکه باید به اصول عملیه تمسک نمود.

[۸۵۷] (۱)- و لو کان هو العام.

و ربما یشکل فیه: بان التصرف فی المفهوم لا یمکن الا بالتصرف فی المنطوق اذ هو تبع للمنطوق.

و اجاب عنه الاستاد: بانه لا یلزم التصرف فی المنطوق علی وجه یلزم التجوز فیه، لانه فی مقام الارادة الجدیة: اقول: ... مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مشکینی قدّس سرّه ۱/ ۳۶۴.

[۸۵۸] (۲)- زیرا هر کلامی« فی نفسه» ظهور دارد و ظهورش مستقرّ است چون استقرار ظهور، تابع این نیست که در آینده هم قرینه منفصله، محقق نشود- قرائن منفصله در اصل ظهور کلام مدخلیت ندارد.

[۸۵۹] (۳)- چنانچه احدهما« اظهر» باشد بر همان تکیه می‌شود و اظهر، قرینه منفصلی می‌شود که در دیگری تصرف نمائیم ضمنا تصرف به نحوی است که عملا با اظهر، مخالفت نداشته باشد یعنی با اظهر تطبیق نماید و از مخالفت و معارضه، خارج شود.

[۸۶۰] (۱)- بمعنی ان الاستثناء اذا تعقب جملا متعددة و قد امکن رجوعه الی الکل کما فی قوله اکرم العلماء و اطعم الفقراء و ارحم الضعفاء الا الفساق لا ما اذا لم یصح رجوعه الا الی الجملة الاخیرة کما فی اکرم العدول و جالس الفحول الا الفساق فهل هو ظاهر فی

الرجوع الی الکل او ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۷.

[۸۶۱] (۲)- ...« اقول»:(و بالجملهٔ) الحق فی المقام ان یقال ان المفهوم بعد القول به فی الجملهٔ الشرطیهٔ او الوصفیهٔ او غیرهما سواء کان بالوضع او بغیره من الانصراف او بمقدمات الحکمهٔ هو مما یقدم علی عموم العام لا محالهٔ نظرا الی اخصیته و اضیقیته فیکون المفهوم المخالف مخصصا للمنطوق کما صح ان یکون المنطوق مخصصا للمنطوق و ان کان مخصصیهٔ الثانی اجلی و اظهر. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۷.

[۸۶۲] (۳)- کما فی قوله تعالی\:i« وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَهِْ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَهًْ وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَهًْ أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ إِلَّا الَّذِینَ تابُوا\ ...»E.

[۸۶۳] (۱)-(قیل) بظهوره فی الرجوع الی الکل و هو المنسوب الی الشیخ و الشافعیهٔ(و قیل) بظهوره فی الرجوع الی خصوص الاخیرهٔ و هو المنسوب الی ابی حنیفهٔ و اتباعه(و قیل) مشترک بینهما لفظا و هو المنسوب الی السید رحمه اللّه(و قیل) بالوقف بمعنی لا ندری انه حقیقهٔ فی ایّ الامرین و هو المنسوب الی الغزالی و لا یخفی ان عدّ ذلک من الاقوال غریب جدا(و قیل) بالاشتراک المعنوی بینهما و هو الذی اختاره صاحب المعالم و ان لم یصرح بلفظ الاشتراک المعنوی. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۱۸.

[۸۶۴] (۲)- بلکه به جملات قبل از اخیر رجوع می‌نماید.

[۸۶۵] (۱)- در برابر احتمال، خلاف، واقع شده بودند به عبارت دیگر: ایشان با این مسئله مواجه بودند که:

کسی احتمال بدهد رجوع استثنا به تمام جمل از نظر مقام ثبوت، محال است تا نوبت به مقام اثبات و ظهور لفظ نرسد.

[۸۶۶] (۲)- ادوات استثنا و کلمه« الا» جزء حروف است

[۸۶۷] (۳)- مثل اینکه در مورد« من» و« الی»، کلی ابتدا و انتها را منظور نمایند اما آن‌ها را برای مصادیق و افراد« ابتدا» و« انتها» وضع کنند.

[۸۶۸] (۱)- یعنی: مستثنی منه.

[۸۶۹] (۲)- یعنی: مخرج، متعدد شد.

[۸۷۰] (۱)- به وسیله اخراج واحد، گاهی« مخرج عنه» متعدد می‌شود و گاهی« مخرج» و گاهی هر دو دارای وحدت است.

[۸۷۱] (۲)- اگر انسان با یک دلو، پنج شیء را از چاه آبی اخراج نمود، آیا اخراج، متعدد می‌شود؟ خیر!« مخرج عنه»، تعدد پیدا می‌کند.

[۸۷۲] (۱)- البته رجوع استثنا به جمله اخیر از باب قدر متیقن، یک مسئله است و« ظهور» آن در رجوع به خصوص جمله اخیر، مسأله دیگری است که این ظهور، محل تأمل است.

[۸۷۳] (۲)-« ما یصلح للقرینیهٔ»، همان استثنائی است که در کلام ذکر شده و صلاحیت رجوع به غیر اخیر دارد.

[۸۷۴] (۳)- اصالت العموم جمله اخیر از نظر قدر متیقن از بین رفت و برچیده شد.

[۸۷۵] (۱)- اشارهٔ الی انه یکفی فی منع جریان المقدمات صلوح الاستثناء لذلک الاحتمال اعتماد المطلق ح فی التقیید علیه لاعتقاد انه کاف فیه.

اللهم الا ان یقال: ان مجرد صلوحه لذلک بدون قرینهٔ علیه غیر صالح للاعتماد ما لم یکن بحسب متفاهم العرف ظاهرا فی الرجوع الی الجمیع فاصالهٔ الاطلاق مع عدم القرینهٔ محکمهٔ لتمامیهٔ مقدمات الحکمهٔ فافهم.« منه» قدّس سرّه ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۲.

[۸۷۶] (۲)- همان اصلی را که در پایان بحث تعقّب عام به ضمیر از« بعض الفحول» نقل کردیم.

[۸۷۷] (۳)- خواه لفظ، ظهوری داشته باشد یا فاقد ظهور باشد.

[۸۷۸] (۴)- مصنف رحمه اللّه این شرط را بیان ننموده‌اند.

[۸۷۹] (۵)- یعنی: تخصیص به متصل را مستلزم مجازیت بدانیم.

[۸۸۰] (۱)- ای بدلیل خاص غیر دلیل الانسداد الذی هو دلیل حجیهٔ مطلق الظن فان العمل بخبر الواحد ح یکون من باب الاحتیاط الذی هو اصل من الاصول العملیهٔ فلا یجوز ح تخصیص الکتاب به فان الاصل دلیل حیث لا دلیل.

[۸۸۱] (۲)- ای وجود خبر لم یکن علی خلافه عموم الکتاب و لا اقل من عموم ما دل علی اصالهٔ البراءهٔ کعمومات الحل و نحوها].

ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۳۴.

[۸۸۲] (۳)- تذکر:« کتاب»، قطعی الصدور و السند هست اما خبر واحد، ظنی الصدور و ظنی السند می‌باشد لذا این شبهه، مطرح شده: خبر واحدی که اصل صدورش از معصوم علیه السّلام مسلم نیست بلکه مظنون می‌باشد- آن‌هم نه به ظن شخصی چون گاهی انسان، ظن شخصی هم به صدور ندارد بلکه از باب ظن نوعی حجیت دارد و ...- چگونه می‌تواند عمومات قرآنی را که قطعی السند هم می‌باشد، تخصیص بزند.

[۸۸۳] (۱)- اذ لو کان عملهم باخبار الآحاد لاجل القرینهٔ لبان ذلک لکثرهٔ موارد العمل بها فی قبال عمومات الکتاب مع عدم ظهور قرینهٔ واحدهٔ فی مورد واحد و هذا مما یصح ان یقال فیه:« عدم الوجدان دلیل قطعی علی عدم الوجود». فالنتیجهٔ: ان عملهم بتلک الاخبار لیس للقرینهٔ، بل لحجیهٔ خبر الواحد.

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۳۷.

[۸۸۴] (۲)- یا اینکه بگوئیم: در موارد نادر، طبق خبر واحد عمل می‌کنیم.

[۸۸۵] (۳)- یعنی: بحکم الالغاء بالمرهٔ فان النادر بحکم المعدوم و الالغاء بالمرهٔ مبنی علی عدم وجود خبر لا یعارضه عموم الکتاب.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۳.

[۸۸۶] (۱)- مصنف رحمه اللّه آن ادله را به‌عنوان دفع توهم بیان می‌کنند.

[۸۸۷] (۲)- خصوصا، خبر واحدی، محل بحث ما هست که محفوف به قرینه قطعیه نباشد.

[۸۸۸] (۱)- اگر کسی بگوید اصالت العموم را اخذ می‌نمائیم، پاسخ ما این است که: خبر واحد با دلالت و سندش از نظر عقلا صلاحیت دارد که در برابر اصالت العموم عنوان قرینیت پیدا کند بخلاف اصالت العموم که چنان صلاحیتی ندارد و اگر بنا باشد، حکومت پیدا کند باید دلیل حجیت خبر واحد را ساقط نماید لذا می‌گوئیم اصالت العموم با کدام قدرت و نیرو می‌تواند دلیل حجیت خبر واحد را از بین ببرد. به عبارت صریح‌تر: حیات و اساس اصالت العموم، بستگی به این دارد که قرینه‌ای برخلافش نباشد- مانند مقدمات حکمت- اما دلیل بر حجیت خبر واحد بر چنان مسأله‌ای توقف ندارد، خواه در برابرش اصالت العموم باشد یا نباشد. خلاصه: اصالت العموم، متوقف بر عدم قرینیت است اما دلیل بر حجّیّت خبر واحد، قرینه‌ساز است.

[۸۸۹] (۱)- از جواب مصنف رحمه اللّه نفس دلیل را استفاده می‌کنیم.

[۸۹۰] (۲)- گرچه مخالفتش به نحو عام و خاص باشد.

[۸۹۱] (۱)- این دلیل را هم مصنف به صورت دفع توهم بیان می‌کنند.

[۸۹۲] (۱)- و همچنین تقیید و اطلاق.

[۸۹۳] (۲)- کأنّ آن اخبار، تخصیص خورده.

[۸۹۴] (۱)- ...« الثالث» انه یحتمل ان یکون المراد بها عدم صدور ما هو مخالف للکتاب واقعا نظیر ما ورد فی المائز بین الشرط الصحیح و الباطل اذ المراد بالکتاب هناک مطلق ما کتبه اللّه سبحانه علی عباده و هو الحکم الواقعی الالهی لا ما یتضمنه ظاهر الکتاب فلا یمکن الحکم علی الخبر المخالف لظاهر الکتاب انه مخالف للکتاب مع احتمال تخصیص الکتاب به واقعا بل یمکن ان یدعی انه بدلیل اعتبار الخبر یحرز انه موافق للکتاب واقعا لا مخالف الا ان یقال: ان ذلک خلاف الظاهر بل لا مساغ لاحتماله بالنسبهٔ الی

جمیعها لورود جملهٔ منها فی مقام ابداء الضابط الفارق بین الخبر الصادق و الکاذب و ما یجوز العمل به و ما لا یجوز و لعله الی هذا اشار بقوله:« فافهم» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۵.

[۸۹۵] (۱)- در همان مقدار اندکی که نسخ تحقق پیدا کرده.

[۸۹۶] (۱)- عام، متضمّن یک حکم و خاص، دالّ بر حکم دیگری است.

[۸۹۷] (۲)- تذکر: مخصّص در حقیقت، بیانگر مراد از عامّ است و در بحث قبل بیان کردیم که نباید به عام و خاص- در آن جائی که خاص، عنوان مخصّصیّت دارد- عنوان متخالفین داد بلکه خاص، دارای عنوان شارحیّت و مفسریّت است و به‌عنوان بیان و توضیح مراد متکلّم و مولا وارد شده نتیجتا:

« مخصص»، یعنی: مبین و شارح مراد مولا.

[۸۹۸] (۳)- الف: در این صورت از خاص به مخصص متصل تعبیر می‌نمایند.

ب: ... کما اذا وردا من معصومین فی زمان واحد. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۴۷.

[۸۹۹] (۱)- البته بنا بر اینکه بگوئیم: همان‌طور که در مخصص،« قبلیّت» اعتبار دارد در نسخ هم« بعدیّت» معتبر است و الا اگر در نسخ،« بعدیّت» معتبر نباشد در فرض مذکور، مسئله، بین مخصصیت و ناسخیت، مردد است.

[۹۰۰] (۲)- یا عمومات.

[۹۰۱] (۳)- بلکه در مقام بیان حکم ظاهری بوده- نگارنده.

[۹۰۲] (۱)- با تحقق دو شرط مذکور، خاص بعدی عنوان ناسخیّت دارد.

[۹۰۳] (۱)- یعنی: در عدم نسخ.

[۹۰۴] (۲)- همان عامی که بنا هست به مخصص، مبتلا شود.

[۹۰۵] (۳)-« ما من عام الا و قد خص» سبب می‌شود ظهور خاص، قوی‌تر شود.

[۹۰۶] (۱)- چون شرط تخصیص، این است که: خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد- لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ- و ما از طریق اشتهار، ظنّ به واجدیّت شرط پیدا می‌کنیم.

[۹۰۷] (۱)- لا یخفی ان کونه مخصصا بمعنی کونه مبینا بمقدار المرام عن العام و ناسخا بمعنی کون حکم العام غیر ثابت فی نفس الامر فی مورد الخاص مع کونه مرادا و مقصودا بالافهام فی مورده بالعام کسائر الافراد و الا فلا تفاوت بینهما عملا اصلا کما هو واضح لا یکاد یخفی.« منه قدّس سرّه». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۸.

[۹۰۸] (۲)- در فرض قبل، کثرت تخصیص، موجب اظهریت خاص می‌شد و اظهریت، دلیل بر اعتبار و تقدم دارد به عبارت دیگر: الف: به واسطه اصالت الظهور، اصل اعتبارش مسلم بود. ب: به خاطر اظهریتش آن را مقدم می‌داشتیم به خلاف محلّ بحث که ظاهر و« اظهری» نداریم.

[۹۰۹] (۱)- فیکون مفاد دلیل الناسخ هو انتهاء مدهٔ الحکم فیکون شارحا و مبینا للعام الظاهر فی استیعاب حکمه لجمیع الازمنهٔ فالفرق بینه و بین التخصیص هو ان التخصیص بحسب افراد موضوع الحکم و هو بحسب الازمان او یکون مفاده عدم جعل الحکم من رأس فیکون شارحا و مبینا للدلیل الظاهر فی ارادهٔ المولی مدلوله بالارادهٔ الجدیهٔ بمعنی انه یبین انه قد ارید بالارادهٔ الاستعمالیهٔ بمصلحهٔ اقتضت ذلک لا الارادهٔ الجدیهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۳۸.

[۹۱۰] (۲)- یعنی: خاص باید قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

[۹۱۱] (۳)- یعنی: ممکن است، دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شود.

[۹۱۲] (۴)- و در موردی که« عام» قبل از حضور وقت عمل به خاص، وارد شده، احتمال« مخصصیت» و« منسوخیت» مطرح است.

[۹۱۳] (۱)- برای توضیح بیشتر در این‌باره به صفحه ۵۰۸ رجوع نمائید.

[۹۱۴] (۲)- نسخ به حسب« ظاهر» و مقام اثبات« رفع» و برداشتن یک حکم ثابت است یعنی: تاکنون دلیل، مقتضی بقاء آن حکم بوده- چنانچه دلیل ناسخ نبود به همان حکم عمل می‌نمودیم- اما دلیل ناسخ، وارد شد، دوام و استمرار آن را از بین برد پس معلوم می‌شود یک امر ثابت و متحققی بوده لکن آن را رفع می‌نمائیم امّا باطن مسئله، به آن کیفیت نیست بلکه حقیقتش این است که: نسخ،« دفع» حکم است و اصلا آن حکم اوّل، ثابت نبوده و انسان خیال می‌کرده، ثابت است، آن حکم، تابع مصلحتی نبوده، تا دوام و استمرار داشته باشد و فقط ظاهر کلام، دال بر استمرار بوده به عبارت دیگر: مصلحت و حکمت اقتضا می‌نمود، اظهار، دوام و استمرار حکم را- یعنی: مقتضای حکمت، این بوده که حکم در دلیل اول به صورت« دوام» و استمرار اظهار شود- درصورتی‌که دلیل ناسخ، بعد از حضور وقت عمل، وارد شود- و یا اینکه اگر دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل، وارد شده، مصلحت اقتضا می‌نمود که« اصل» حکم، ابراز و انشا شود بدون اینکه حتی یک مرتبه خارجا طبق آن حکم، عمل شود.

سؤال: چگونه حکمت، مقتضی چنان امری بوده؟

جواب: پیامبران که مبین شریعت هستند گاهی یا چه‌بسا به این نحو به آن‌ها وحی یا الهام می‌شده که: فقط یک حکم و قانونی را اظهار نمایند یا استمرار آن را ابراز نمایند البته ممکن است خود آن پیامبر می‌دانسته که حکم مذکور، نسخ می‌شود و امکان دارد او هم نمی‌دانسته که آن حکم، نسخ خواهد شد- لعدم احاطته بتمام ما جری فی علمه تبارک و تعالی- و« لعل» داستان حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السّلام از قسم اخیر بوده و او نمی‌دانسته که عاقبت قضیه به چه صورتی ختم می‌شود و ما در قسمت شرح کتاب، تفصیلا بیان کردیم که ندانستن او بیشتر مقام تسلیم او را اثبات می‌کند.

[۹۱۵] (۱)- مثال مذکور، یکی از مصادیق ظاهر نسخ است

[۹۱۶] (۲)- البته در زمان گذشته، مأمور به بوده.

[۹۱۷] (۳)- که گفتیم: فرد ظاهر و آشکاری در باب نسخ است.

[۹۱۸] (۱)- اشار باداة الترجی الی المناقشات فی کونه من النسخ مثل ما قیل: ان المراد من الذبح مقدماته بقرینهٔ قوله تعالی:« قد صدقت الرؤیا». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۴۳.

[۹۱۹] (۲)- و بدانیم او از نظر مقام تسلیم در مرتبه رفیعی قرار دارد.

[۹۲۰] (۱)- عبارت مذکور، دلیل بر عدم جواز نسخ است که ما ابتدای بحث، آن را بیان و رد نمودیم.

[۹۲۱] (۲)- علهٔ لعدم لزوم البداء المحال فی حقه تبارک و تعالی ثم ان التردید فی قوله لان الفعل او دوامه اشارهٔ الی النسخ قبل العمل و بعده ففی النسخ قبل العمل لم یکن الفعل متعلقا لارادته و لم یکن الامر به من جههٔ اشتماله علی المصلحهٔ و انما کان فی نفس الامر به حکمهٔ و مصلحهٔ و فی النسخ بعد الفعل لم یکن دوام الفعل متعلقا لارادته و انما کان اظهار دوامه لحکمهٔ و مصلحهٔ ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۴۰- ۳۳۹.

[۹۲۲] (۳)- مثلا مشیت الهی بر این تعلق گرفته که حضرت ابراهیم را به مردم معرفی کند که او از نظر اطاعت و تسلیم، نسبت به امر خداوند تا آن درجه تکامل پیدا می‌کند، اگر مسأله امر به ذبح اسماعیل نبود ما از چه طریقی نسبت به مقام تسلیم او آگاه می‌شدیم لذا همین مطلب شاید مهم‌ترین مصلحتی است که اقتضا می‌نماید یک امر صوری و ظاهری با جهل ابراهیم تحقق پیدا کند و بعد هم حکم واقعی آن، عبارت از عدم مذبوحیت باشد.

[۹۲۳] (۴)- زیرا بعدا نهی، وارد و مانع ذبح اسماعیل علیه السّلام شد.

[۹۲۴] (۱)- که گفتیم: حقیقت نسخ« دفع» است- نه رفع- گرچه به حسب ظاهر، حکم ثابتی را برمی‌دارد.

[۹۲۵] (۱)- به حسب ظاهر، کلمه« اوّلا» قید« یظهر» و« ثانیا» قید« یبدی» می‌باشد اما در این صورت، معنای عبارت، صحیح نیست

بلکه کلمه« اوّلا» مربوط به« عدم اظهار» می‌باشد یعنی: آنچه را که اول، نبی یا وصی، مأمور بود، اظهار نکند، اکنون خداوند متعال اظهار می‌نماید.

[۹۲۶] (۲)- کلمه« ثانیا» قید« یبدی» و« یظهر» می‌باشد- ای یظهر اللّه ثانیا و یبدی ما خفی- پس کلمه« ثانیا» در مقابل چیزی است که اوّلا اظهار نشده.

[۹۲۷] (۳)- در فقه هم گاهی آن کلمه استعمال می‌شود مثلا فردی مشغول خواندن نماز شد اما در اثناء صلات برایش مشخص شد که لباسش متنجس است در این صورت، جمله« بدا له» را استعمال می‌نمایند.

[۹۲۸] (۱)-i« وَ ذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغاضِباً فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ\ ...»E- سوره انبیا، آیه ۸۷.

[۹۲۹] (۲)- مثال دیگر: طبق بعضی از روایات، حضرت عیسی علیه السّلام نسبت به موت زنی در زمان خاصی اخبار نمود اما بعد از فرا رسیدن زمان موعود، آن فرد در حال حیات بود زیرا با دادن صدقه مرگ را از خود دفع نموده بود- مضمون روایتی است که در امالی شیخ صدوق، در مجلس هفتاد و پنج، نقل شده.

[۹۳۰] (۳)-(اما اصل وقوع البداء) فلروایات متواترات- مثل قوله علیه السّلام: ما عبد اللّه بشیء مثل البداء« او» ما بعث اللّه نبیا قط حتی یقرّ له بالبداء« او» ما بعث اللّه نبیا قط الا بتحریم الخمر و ان یقرّ للّه بالبداء« او» لو علم الناس ما فی القول فی البداء من الاجر ما فتروا عن الکلام فیه« او» ان لله علمین علم مکنون مخزون لا یعلمه الا هو، من ذلک یکون البداء و علم علمه ملائکته و رسله و انبیائه فنحن نعلمه.

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۴۰ و« وافی»: ۱/ ۱۱۲- ۱۱۴ باب بدا.

[۹۳۱] (۴)- در تکوینیات.

[۹۳۲] (۵)- در شرعیات.

[۹۳۳] (۶)- یا اخبار حضرت عیسی علیه السّلام به موت آن فرد در زمان مشخص.

[۹۳۴] (۱)- قیل فی المحو و الاثبات اقوال:

« احدها»: ان ذلک فی الاحکام من الناسخ و المنسوخ.

« الثانی»: انه یمحو من کتاب الحفظهٔ المباحات و ما لاجزاء فیه و یثبت ما فیه الجزاء من الطاعات و المعاصی.

« الثالث»: انه یمحو ما یشاء من ذنوب المؤمنین فضلا فیسقط عقابها و یثبت ذنوب من یرید عقابه عدلا.

الرابع: انه عام فی کل شیء فیمحو من الرزق و یزید فیه و من الاجل و یمحو السعادهٔ و الشقاوهٔ و یثبتهما.

الخامس: انه فی مثل تقتیر الارزاق و المحن و المصائب یثبته فی ام الکتاب ثم یزیله بالدعاء و الصدقهٔ و فیه حث علی الانقطاع الیه سبحانه.

السادس: انه یمحو بالتوبهٔ جمیع الذنوب و یثبت بدل الذنوب حسنات یبینه قوله الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فاولئک یبدل اللّه سیئاتهم حسنات ... ر. ک: تفسیر مجمع البیان ذیل آیه ۳۹ سوره رعد.

[۹۳۵] (۱)- درجات انبیا با یکدیگر متفاوت است.

[۹۳۶] (۲)- مع ذلک گاهی در شرعیّات، حکمی به پیامبری به صورت وحی، ابلاغ می‌شود که در دوام و استمرار، ظهور دارد درحالی‌که به حسب واقع، محدود است و خطاب دیگری- یعنی: دلیل ناسخ- غایت آن را بیان می‌کند- درصورتی‌که نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد.

با توجه به اینکه گفتیم نسخ، قبل از حضور وقت عمل هم ممکن است، صورت دیگری هم برای نسخ هست که: گاهی حکمی به پیامبری وحی می‌شود که در« جدّ» ظهور دارد یعنی: مطلوب خداوند است- مع أنّه لا یکون واقعا بجدّ بل لمجرد الاختبار و الابتلاء

...

در باب تکوینیات که« حکمی» مطرح نیست گاهی نبی یا وصیّی از طریق وحی یا الهام مأموریت پیدا می‌کند، مسأله‌ای مانند وقوع عذاب- یا چیز دیگری را- اخبار نماید درحالی‌که آن امر، تحقق پیدا نمی‌کند.

لازم به تذکر است که آن اظهار- در شرعیّات- یا اخبار- در تکوینیات- واجد مصلحت و حکمتی بوده.

[۹۳۷] (۱)- آیا آنچه را انسان می‌داند مصلحت اقتضا می‌کند که بیان نماید؟

خیر! بعضی از مطالب و مسائل را انسان می‌داند لکن هیچ‌گونه مصلحتی اقتضا نمی‌کند که آن را ابراز و اظهار نماید.

[۹۳۸] (۱)-« بدا لی»

[۹۳۹] (۲)- ظهور و خفا به ما مربوط است و اظهار و اخفا به خداوند متعال.

[۹۴۰] (۱)- قبلا بیان کردیم که لزومی ندارد، نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه قبل از حضور وقت عمل هم« نسخ» متصوّر است.

[۹۴۱] (۲)- از زمانی که دلیل ناسخ، وارد شده.

[۹۴۲] (۱)- ای من غیر الالفاظ التی یطلق علیها المطلق کالمفرد المعرف بلام الاستغراق او لام العهد باقسامه او النکرهٔ بالمعنی الاول الذی ستعرفه مثل: قوله:« و جاء رجل من اقصی المدینهٔ» و سیأتی تفصیل معنییها جمیعا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۴۵.

[۹۴۳] (۲)-« مطلق»، صفت لفظ است همان‌طور که عام و خاص هم به لفظ مربوط می‌باشد.

[۹۴۴] (۳)- بدیهی است که مقصود از« جنس» هم جنس اصطلاحی و منطقی- در مقابل نوع و فصل- نمی‌باشد.

[۹۴۵] (۱)- المستشکل هو صاحب الفصول(قال قدّس سرّه) فصل: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه شیوعا حکمیا(ثم ساق الکلام) الی ان قال و یخرج بقولنا« شیوعا حکمیا» الفاظ العموم البدلی کمن فی الاستفهام فانه و ان دل علی معنی شایع فی افراد جنسه اعنی جنس العاقل مثلا الا ان شیوعه وضعی لا حکمی و القوم قد اهملوا هذا القید فیرد ذلک علی طردهم(الی ان قال) لکن یخرج عن الحد مثل المفرد المعرف و المنکر حیث یؤخذان باعتبار العموم الشمولی بقرینهٔ حکمهٔ او مقام لعدم دلالتهما علی حصهٔ شایعهٔ بل جمیع الحصص. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۴۴.

[۹۴۶] (۲)- ... فتعریف السعدانهٔ بانه نبت لاطّرد له لکونه اعم یشمل غیرها و تعریف الانسان بانه عاقل لا عکس له لکونه اخص لا یشمل المجنون. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۴۵.

[۹۴۷] (۱)- ای مبهمهٔ مهملهٔ بلا شرط.

[۹۴۸] (۲)- الفاظی که« مطلق» به آن‌ها گفته می‌شود.

[۹۴۹] (۳)- مانند: انسان، رجل، فرس و حیوان.

[۹۵۰] (۴)-« عرض» طبق اصطلاح مصنّف، آن است که تأصل و ما بحذاء خارجی دارد مانند سواد و بیاض.« عرضی» آن است که ما بحذاء خارجی ندارد بلکه یک امر اعتباری می‌باشد مانند حریّت و ملکیّت.

[۹۵۱] (۱)- مصنف رحمه اللّه اصطلاحی دارند که مخصوص خودشان هست و در بحث« حروف» هم به آن اشاره کردیم که: هر چیزی که به امر ذهنی، مربوط و مقید باشد، کلی عقلی هست و حال آنکه در علم« منطق»، کلّی عقلی را به همان وصف کلّیّت اطلاق می‌کنند و ...

[۹۵۲] (۲)- کأن« ملحوظیت» هم قید ماهیت است یعنی: ملحوظ است به اینکه چیزی همراه آن نباشد.

[۹۵۳] (۳)- در این قسم اصلا لحاظ و ملحوظیت، مطرح نیست.

[۹۵۴] (۱)-« لا بشرط مقسمی» و« قسمی» در این جهت، مشترک می‌باشند که: چیزی با آن‌ها لحاظ نشده اما فرقشان هم این است

که: در« لا بشرط مقسمی»، عدم لحاظ شیء دیگر، ملاحظه نشده اما در« لا بشرط قسمی»، عدم لحاظ شیء دیگر مدخلیت و قیدیت دارد.

[۹۵۵] (۲)- بدون اینکه در آن قضیه حملیّه، تجوّزی قائل شویم.

[۹۵۶] (۳)- مفهومی که به قید عموم، مقید باشد بر زید، صادق نیست و با او اتحاد پیدا نمی‌کند. معنای اتحاد، این است که زید در وجود خارجی، همان انسان است نتیجتا اگر« انسان» به قید عموم، مقید است و معنایش مقید به« عموم» است، قید هم که مقید به غیر عموم است- ذاتش، جزئیت و تشخص دارد- در این صورت، سؤال ما این است که: چگونه چیزی که مقید به غیر عموم است با چیزی که مقید به عموم می‌باشد، اتحاد پیدا می‌کند. خلاصه: بین زید جزئی و انسان مقید به قید عموم، اتحاد، تصور نمی‌شود، یکی مقید به خصوص است و دیگری مقید به عموم.

[۹۵۷] (۱)- الف: اگر قیدی- مانند شمول و سریان و لو به نحو عموم بدلی- همراه آن لحاظ می‌شد، عنوان« بشرط شیء» پیدا می‌کرد- ذات اسم جنس، دارای عموم و ارسال است بدون اینکه قید ارسال در موضوع له اخذ شده باشد.

ب: عنوان« عدم لحاظ شیء معه» در معنا و موضوع له اسم جنس، اخذ نشده و اگر عنوان مذکور در اسم جنس، مأخوذ می‌شد، ماهیت،« لا بشرط» بود- به« لا بشرط» مقید می‌شد- و اگر به« لا بشرط» تقید پیدا کند، عنوانش« لا بشرط قسمی» می‌باشد.

تذکر: مصنّف رحمه اللّه در تعریف اسم جنس فرمودند:« لا ریب انها موضوعهٔ لمفاهیمها بما هی مبهمهٔ مهملهٔ ...».

سؤال: چرا ایشان اصرار دارند که موضوع له،« نفس المعنی» بدون هیچ قید و شرطی باشد- حتی به نحو لا بشرط قسمی نباشد.

جواب: اگر قید شمول و سریان در آن دخیل باشد، اشکالش همان است که در شرح کتاب- تحت عنوان« الف»- بیان کردیم و اگر به نحو« لا بشرط قسمی» باشد اشکالش همان بود که تحت عنوان« ب» توضیح دادیم.

[۹۵۸] (۱)- فرق بین اسد و اسامه، این است که اولی، اسم جنس و دومی، علم جنس است.

[۹۵۹] (۱)- اما با کلمه اسد، چنان معامله‌ای نمی‌شود.

[۹۶۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۹۶۱] (۲)- کأن مصنف، نسبت به تعریف مشهور- درباره علم جنس، دو یا سه اشکال کرده‌اند.- نگارنده.

[۹۶۲] (۳)- ملاک حمل شایع صناعی، اتحاد وجودی است، مقید به امر ذهنی نمی‌تواند با وجود خارجی اتحاد پیدا کند مثلا آنچه که خارجا می‌تواند با زید، متحد شود، نفس ماهیت است و چنانچه تقید ذهنی داشته باشد، معقول نیست با زید خارجی اتحاد پیدا کند.

[۹۶۳] (۱)- به نظر مصنف، اسامه طبق معنای مشهور- برای اسم جنس-« کلی عقلی» و مقید به تعین ذهنی می‌باشد. مصنف، اصطلاحی دارند که مخصوص خودشان هست یعنی: هر چیزی که به امر ذهنی، مربوط و مقید باشد اصطلاحا کلی عقلی هست درحالی‌که در« منطق» کلی عقلی را به همان وصف کلیت اطلاق می‌کنند.

[۹۶۴] (۲)- دلیل دوم، مکمل دلیل اول است- نگارنده.

[۹۶۵] (۳)- یعنی: موضوع له، نفس ماهیت مبهمه می‌باشد بدون اینکه قیدی داشته باشد.

[۹۶۶] (۱)- ای بین اقسام المعرف باللام. اما الاشتراك اللفظی، فبان یقال: ان لفظ الرّجل مثلا وضع تارهٔ لتعریف الجنس و اخری للاستغراق و ثالثهٔ للعهد الذهنی و رابعهٔ للعهد الخارجی و خامسهٔ للعهد الذکری.

[۹۶۷] (۲)- بان یدعی ان اللام وضع للعهد الجامع بین الاقسام و ان الخصوصیهٔ تفهم من الخارج من باب تعدد الدال و المدلول . ر. ك: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۹۵.

[۹۶۸] (۳)- بحث دیگر، این است:« لام» که بر تعریف دلالت می‌کند، مقصود از آن، تعریف خارجی است یا تعریف ذهنی؟

[۹۶۹] (۱)- و مرادهم عدم افادتها له فیه بالنسبهٔ الی الفرد فانه لا- تعیّن فیه خارجا، لا بالنسبهٔ الی الجنس المتحقق فی ضمنه فانها مفیدهٔ للتعیین بالنسبهٔ الیه حسب افادته فی تعریف الجنس محضا و الا لم یکن من مصادیق ما وضع للتعریف. مشکینی قدّس سرّه ر. ک: کفایهٔ الاصول محشّی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۸۰.

[۹۷۰] (۲)- و از باب تعدد دال و مدلول می‌باشد.

[۹۷۱] (۳)- شبیه همان تعریفی که در اعلام شخصیه مانند زید، موجود است.

[۹۷۲] (۱)- یعنی: آن معنا در« ذهن» تشخص دارد و از سائر معانی، متمیز و فاقد ابهام و اجمال است به عبارت دیگر: توجه و التفات ذهن به خصوص یک معنا عنوان معرفه ذهنیه است.

[۹۷۳] (۲)- الف: بل و حتی فی العهد الذهنی غایته انها مفیدهٔ للتعریف و التعیین للمخاطب خاصهٔ من جههٔ معهودیهٔ المعنی فی ذهنه لا فی ذهن غیره. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۵۶.

ب: لان العهد الذهنی هو ما یشار به الی فرد ما بقید حضوره فی الذهن و لا تعین لفرد ما، فاللام لا تفید التعیین فی العهد الذهنی. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۶۹۶.

[۹۷۴] (۱)- اشکال دوم در حقیقت، دنباله و مکمل ایراد اول است- نگارنده.

[۹۷۵] (۲)- اگر خصوصیت ذهنیه القا شده، لزومی ندارد بگوئید« زید الرجل» بلکه بگوئید: زید رجل.

[۹۷۶] (۱)- خواه برای جنس، استغراق یا عهد باشد.

[۹۷۷] (۲)- حتی اگر لام برای اشاره وضع شده باشد.

[۹۷۸] (۳)- تا اشکالات سه‌گانه بر آن وارد نشود.

[۹۷۹] (۴)- و وجودش به‌هرحال، لازم است.

[۹۸۰] (۱)- لامتناع الحمل معها الا بالتجرید. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۵۲.

[۹۸۱] (۲)- فان الفرض عدم وضع المدخول لذلک و لا قرینهٔ ظاهرا کی یستند العموم الیه ... ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۴.

[۹۸۲] (۳)- به جهت اینکه عموم، مرتبه مشخصی است و هیچ‌گونه ابهامی ندارد.

[۹۸۳] (۱)- او عند المتکلم کما فی قولک ای رجل جاءک و قد تقدم التمثیل بذلک منا و ذکرنا ان الفرد المعین کما انه قد یکون مجهولا عند المخاطب فکذلک قد یکون مجهولا عند المتکلم. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۶۳.

[۹۸۴] (۲)- یعنی: رجل، دال بر ماهیت و تنوین دال بر فرد معین است- به نحو تعدد دال و مدلول.

[۹۸۵] (۳)- یعنی: رجل، دال بر طبیعت و تنوین، دال بر وحدت است.

[۹۸۶] (۱)- قد اشرنا آنفا انه من المحتمل أن تکون هذه العبارهٔ الی قوله« لا هو او غیره» ردا علی الفصول لما فیها من ابطال الفرد المردد و اثبات کون النکرهٔ بالمعنی الثانی کلیا لا جزئیا و قدا دعی صاحب الفصول ان النکرهٔ هی الفرد المردد و انها جزئی لا کلی و لم یفصل فیها. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۶۳.

[۹۸۷] (۲)- گاهی ممکن است، مسئله به عکس باشد که توجه شما را در این زمینه به پاورقی صفحه ۵۴۱ جلب می‌نمائیم.

[۹۸۸] (۳)- و آن قید، سبب نمی‌شود کلیت، منتفی شود، آیا اگر انسان را به« ابیض» مقید نموده و گفتیم:

« الانسان الابیض»، کلی و قابل صدق بر تمام انسان‌های ابیض نیست؟

[۹۸۹] (۱)- ای: اسم الجنس.

[۹۹۰] (۲)- ای: اسم النکرهٔ.

[۹۹۱] (۳)- البته معلوم نیست، آن نسبت، صادق و صحیح باشد.

[۹۹۲] (۱)- نکره به‌معنای اول،« مطلق» نیست بلکه آن، فرد معین واقعی است که نزد مخاطب، مجهول است.

[۹۹۳] (۲)- قبلا گفتیم به نحو« لا بشرط مقسمی» است.

[۹۹۴] (۱)- ای: المعنی المشهور و هو المقید بالشمول، و غرضه من هذه العبارهٔ تزییف ما نسب الی المشهور و حاصله: ان الاطلاق بمعنی الشیوع غیر قابل للتقیید الموجب للضیق لان السعهٔ و الضیق متنافیان و متقابلان و من الواضح عدم قابلیهٔ احد المتقابلین لقبول الآخر و لا ریب فی صحهٔ تقیید المطلق عند هم فلا بدّ ان یراد بالمطلق معنی یقبل التقیید فلا مجال لصحهٔ المطلق الذی نسب الی المشهور من انه الماهیهٔ المقیدهٔ بالشیوع.

[۹۹۵] (۲)- ای: المعنیین المزبورین لاسم الجنس و النکرهٔ ...

[۹۹۶] (۳)- تعلیل لقوله:« قابل» و تقریبه: ان الماهیهٔ المهملهٔ قابلهٔ للتقیید، فاذا قال:« جئنی برجل عالم» مثلا، ف« رجل» قد استعمل فی نفس الطبیعهٔ، و قیده و هو العالمیهٔ قد ارید بدال آخر فتقییده لا یوجب انثلامه اصلا.] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۷۱۱- ۷۱۰

[۹۹۷] (۱)- چون لازمه تقیید، این است که قید شمول و سریان القا شود و الا نمی‌توان بین مطلق و مقید جمع نمود.

[۹۹۸] (۲)- یا« اعتق الرقبهٔ».

[۹۹۹] (۱)- بنا بر آنچه که ما درباره اسم جنس و نکره بیان کردیم، تقیید، مستلزم مجازیت در مطلق نیست چون رقبه را در رقبه مؤمنه استعمال نمی‌کنیم بلکه رقبه، دال بر ماهیت مبهمه است و قیدش را از قرینه دیگری مانند« لا- تعتق الرقبهٔ الکافرهٔ» استفاده می‌کنیم.

[۱۰۰۰] (۲)- کأن ارید من لفظ رقبهٔ فی قولنا« اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ» الرقبهٔ ذات الایمان و جعل القید قرینهٔ علی المراد. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۶.

[۱۰۰۱] (۱)- من الخصوصیهٔ المعینهٔ او التقید بفرد ما او بجمیع الافراد.

[۱۰۰۲] (۲)- ای: فی مقام اثبات الحکم لطبیعهٔ الموضوع فی الجملهٔ و ان لم یکن المتکلم عالما بکیفیهٔ تحققه له و لا بکیفیهٔ تحقق نفس الموضوع کما فی قول القائل الغیر الطبیب لا بد لهذا المرض من شرب دواء]. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۶.

[۱۰۰۳] (۳)- اسم جنس به‌عنوان یک مثال است لکن باید توجه داشت که نکره هم مانند آن هست.

[۱۰۰۴] (۴)- قرینه حالیه و مقالیه را نمی‌توان تحت ضابطه خاصّی درآورد زیرا به حسب اختلاف خصوصیات کلام و مقام، متغیر است. اما مقدمات حکمت دارای ضابطه است-« نگارنده».

[۱۰۰۵] (۱)- منتها نه مراد جدی بلکه مراد ضابطه‌ای، قانونی و استعمالی که به زودی درباره‌اش بحث می‌کنیم.

[۱۰۰۶] (۲)- ای: فی مقام اثبات الحکم للطبیعهٔ فی الجملهٔ مع کونه عالما بالکیفیتین الا انه لم یبینهما لاجل مصلحهٔ کما فی قول الطبیب اسقوه« السقمونیا» مع العلم بکیفیهٔ شربه و لکن لم یبینها لاجل مصلحهٔ و بالجملهٔ فیما لم یکن فی مقام البیان کمقام التشریع فقط او کان فی مقام بیان حکم آخر کما فی قوله i« فَکُلُوا مِمَّا أَمْسَکْنَ\»E الوارد فی مقام بیان عدم کون ما اصطاده الکلب المعلم حراما لا- یمکن التمسک بالاطلاق فی رفع جزء او قید شک فی دخله فی المطلوب کما لا یمکن التمسک باطلاق الامر بالاکل فی الآیهٔ علی طهارهٔ مواضع عضّ الکلب فان کونه فی مقام التشریع قرینهٔ علی انه لیس بصدد تمام مراده و کذلک اذا کان فی مقام بیان حکم آخر فلا یکون هناک دلیل علی کونه فی مقام البیان من الجههٔ التی یراد اثباتها بالاطلاق کطهارهٔ مواضع العضّ من اطلاق الامر بالاکل فی الآیهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۶.

[۱۰۰۷] (۱)- کتیقن العادل من قوله:« اکرم عالما» او تیقن الماء الطاهر من قوله:« جئنی بماء» ... ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۶۹.

[۱۰۰۸] (۲)- که به آن« قدر متیقن به حسب غلبه وجود» هم می گویند. نگارنده.

[۱۰۰۹] (۱)- اطلاقی نیست تا به آن تمسک نمود- نگارنده.

[۱۰۱۰] (۲)- اگر مقصود متکلم، اطلاق نبوده او نسبت به غرض خود اخلال نموده زیرا درعین‌حال که درصدد بیان بوده، تنبیهی به غرض خود ننموده- نتیجتا می گوئیم مقصود او شیاع و سریان بوده است.

[۱۰۱۱] (۱)- مقدمه دوم، این بود که مولا قرینه‌ای برخلاف اطلاق بیان نکرده باشد.

[۱۰۱۲] (۱)- مانند« کان» تامه و ناقصه است که: گاهی مولا درصدد است« تمام المراد» را بیان کند، این بر قدر متیقن در مقام تخاطب، منطبق می‌شود و گاهی به صورت« کان» ناقصه درصدد است بگوید:

« القدر المتیقن تمام مرادی» در این صورت، صرف قدر متیقن کفایت نمی کند زیرا او نفرموده« القدر المتیقن تمام مرادی» و این مطلب از کلام مولا استفاده نمی‌شود.

خلاصه: اینکه می گوئیم اگر قدر متیقن در مقام تخاطب باشد، مانع انعقاد اطلاق می‌شود، در صورتی است که به صورت« کان» تامه باشد نه نحو« کان» ناقصه.

[۱۰۱۳] (۲)- اشارهٔ الی انه لو کان بصدد بیان انه تمامه ما اخل ببیانه بعد عدم نصب قرینهٔ علی ارادهٔ تمام الافراد فانه بملاحظته یفهم ان المتیقن تمام المراد و الا- کان علیه نصب القرینهٔ علی ارادهٔ تمامها و الا قد اخل بغرضه. نعم لا یفهم ذلک اذا لم یکن الا بصدد بیان ان المتیقن مراد و لم یکن بصدد بیان ان غیره مراد او لیس بمراد قبالا للاجمال او الاهمال المطلقین فافهم فانه لا یخلوا عن دقهٔ.« منه قدّس سرّه» ر. ک:

حقائق الاصول ۱/ ۵۵۷.

[۱۰۱۴] (۱)- و آن مقداری که مولا می‌خواهد در خارج اجرا و عملی شود.

[۱۰۱۵] (۱)- به عبارت دیگر: قرینه‌ای بر اهمال و اجمال نیست.

[۱۰۱۶] (۲)- نتیجتا تمسک آنها به اطلاقات، مستند به اصل عقلائی مذکور نیست تا شاهدی بر صحت آن« اصل» باشد.

[۱۰۱۷] (۱)- انصراف به بعضی از مصادیق یا انصراف به بعضی از اصناف معنا.

[۱۰۱۸] (۱)- مثلا القدر المتیقن من ادلهٔ التقلید کآیهٔ الانذار و السؤال و روایهٔ الاحتجاج و التوقیع هو البالغ الطاهر المولد و ان لم یکن اللفظ ظاهرا فیه فقط. ر. ک: الوصول الی کفایهٔ الاصول ۳/ ۲۵۲.

[۱۰۱۹] (۲)- کأنّ مانند قدر متیقن در مقام تخاطب.

[۱۰۲۰] (۳)- ... مثل رجل در(ذو رأس واحد) که گویا اصلا شامل(ذو رأسین) نمی‌شود و این نحو از انصراف، مانع است از حمل لفظ رجل مثلا در(جئنی برجل) بر اطلاق که شامل ذو رأسین هم بشود» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۷۲.

[۱۰۲۱] (۴)- در آن فرد یا همان صنفی که لفظ به آن منصرف شده، ظهور پیدا می کند.

[۱۰۲۲] (۱)- که قرینه بارزی است زیرا لفظ مستقیما در معنای انصرافی، ظهور پیدا کرده.

[۱۰۲۳] (۲)- ... کما اذا فرض ان« الصعید» وضع لمطلق وجه الارض ثم استعمل کثیرا فی خصوص التراب الخالص بحیث صار مشترکا بینهما، فاذا قال المولی:« تیمم بالصعید» لا یحمل علی المطلق الا بالقرینهٔ لکن فیه انه یحمل علی المنصرف الیه لان ... ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۳/ ۷۳۱.

[۱۰۲۴] (۳)- عنوان« ظهور» اعم از حقیقت است وقتی می‌گوئید« رأیت اسدا یرمی» کلمه اسد در رجل شجاع ظهور دارد درحالی‌که رجل شجاع، معنای حقیقی اسد نیست.

[۱۰۲۵] (۴)-« مانند(دابّه) که حقیقت است در فرس و معنای لغوی آن مطلق(ما یدب فی الارض) است».

ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۷۲.

[۱۰۲۶] (۱)- هل هی اشارة الی المرتبتین الاخیرتین او الی جمیع الاربع؟ الظاهر هو الثانی بقرینة تأتی الاشارة الیها. مشکینی رحمه اللّه. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۸۸.

[۱۰۲۷] (۱)- الظاهر ان مراده من مزیة الانس الجامع بین المرتبتین الاولیین، غایة الامر انه لم یذکر فی مقام التشبیه الا ما شابه الاخیرة منهما لما تقدم من ان مرتبة الانصراف الموجب للتعیین مشابهة للمجاز المشهور و التی قبلها مشابهة للمجاز الراجح و هذه هی القرینة علی کون قوله:« یکون ذلک» اشارة الی جمیع المراتب کما ان المراد من التعیین و الاختصاص: هو الجامع بین مرتبتی الاشتراک و النقل و ان لم یذکر الا ما شابه الاخیر و هو المنقول بالغلبة. و السر فی التشبیه به لا بمطلق المنقول معلوم لان الوضع فی غیر المنقول بها لیس بکثرة الاستعمال فالمتعین التشبیه به بالخصوص .... مشکینی رحمه اللّه ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۱/ ۳۸۹.

[۱۰۲۸] (۱)- و مراد جدی او، رقبه مؤمنه بوده نه اینکه رقبه را در رقبه مؤمنه استعمال کرده باشد.

[۱۰۲۹] (۱)- ... اقول: ان مجرد دعوی امکان ذلک ای کثرة الاستعمال بحد یحصل بسببه مزیة انس الی آخره مما لا یشفی العلیل و لا یروی الغلیل اذ لا وجه لاستعمال اللفظ فی معناه الموضوع له و صیرورته بذلک حقیقة فی امر آخر لم یستعمل فیه اللفظ اصلا(و لعله) الیه اشار اخیرا بقوله فافهم. ر. ک:

عنایة الاصول ۲/ ۳۸۲.

[۱۰۳۰] (۲)- که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم- ر. ک: صفحه: ۵۵۶.

[۱۰۳۱] (۱)- کما اذا ورد:« لا بأس بالصلاة فی عذرة غیر المأکول ناسیا» فان نفی مانعیتها من حیث النجاسة ملازم عقلا لنفیها من حیث الجزئیة لغیر المأکول فاذا فرض کون المولی فی مقام البیان من الجهة الاولی یحمل علی الاطلاق من الجهة الثانیة ایضا للملازمة العقلیة.

[۱۰۳۲] (۲)- مثل قوله:« اذا سافرت فقصر» بناء علی شمول التقصیر للافطار فاذا فرض کونه فی مقام البیان من جهة الصلاة، یحمل علی الاطلاق من جهة الافطار ایضا للملازمة الشرعیة المستفادة من قوله علیه السّلام:

« اذا قصرت افطرت»](مشکینی رحمه اللّه) ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۹۰.

[۱۰۳۳] (۳)- مثل ما ورد فی طهارة سؤر الهرة مع ان الغالب عدم خلو موضع السؤر عن النجاسة فان اطلاق ما دل علی طهارة سؤر الهرة و ان کان ناظرا الی حکم الهرة من حیث ذاتها کما یظهر من النصوص الا ان النجاسة العرضیة الحاصلة بملاقاة المیتة لما کانت مقارنة لموضع السؤر غالبا کان اطلاق دلیل الطهارة مقتضیا لطهارة السؤر مطلقا و لو کان موضع السؤر قبل الملاقاة ملاقیا للنجاسة و الا لوجب التنبیه علی نجاسته ر. ک: منتهی الدرایة ۳/ ۷۳۸.

[۱۰۳۴] (۱)- متنافیین در محل بحث، مانند متخالفین در عام و خاص هست یعنی« ظاهرا» بین آن‌ها منافات است نه واقعا چون یکی مطلق و دیگری مقید است.

[۱۰۳۵] (۲)- تذکّر: بحث ما در صورتی است که قضیه وصفیه، فاقد مفهوم باشد زیرا اگر بگوئیم قضیّه وصفیّه، دارای مفهوم هست در این فرض« مفهوم»« اعتق رقبة مؤمنة»،« لا تعتق الرقبة الکافرة» می‌باشد و نتیجتا« لا تعتق ...» مقید« اعتق رقبة» می‌شود.

[۱۰۳۶] (۱)- که در این صورت، مطلق بر مقید حمل نشده بلکه مقیّد بر استحباب، حمل شده.

[۱۰۳۷] (۲)- تقیید، موجب تصرف در معنای لفظ نیست.

[۱۰۳۸] (۱)- تذکر: تقیید، دال بر این نیست که مولاـ در مقام بیان نبوده زیرا مقصود از بیان، مراد جدّی نیست بلکه منظور، مراد استعمالی و ضابطه‌ای است که در تأسیس اصل توضیح دادیم.

[۱۰۳۹] (۲)- و آیا اصالت العموم با وجود مخصص- و لا تکرم زیدا العالم- به قوت خود، باقی هست؟

خیر!

[۱۰۴۰] (۱)-« صل» در غیر معنای حقیقی استعمال نشده.

[۱۰۴۱] (۲)- مانند صلاهٔ اللیل نیست که مستحب« فعلی» هست و هیچ شائبه‌ای از وجوب در آن تحقق ندارد.

[۱۰۴۲] (۳)- در مواردی که وجوب، ثابت است اگر استحبابی هم مطرح باشد، می‌گوئیم آن استحباب به افضل افراد واجب ارشاد می‌نماید به عبارت دیگر: اگر ملاک وجوب با ملاک استحباب جمع شد، حکم فعلی، تابع وجوب است.

[۱۰۴۳] (۱)- لذا می‌گوئیم: یکی از طرق جمع بین مطلق و مقید، این است:« حمل المطلق علی کونه مسوقا فی مقام الاهمال فیکون المقید بیانا له».

[۱۰۴۴] (۱)- و حاصله: ان التعارض انما هو بین الظهور الاطلاقی للرقبهٔ- مثلا- و بین الظهور الاطلاقی للامر فی طرف المقید لان ظاهر اطلاقه کون متعلقه واجبا تعیینیا غایهٔ الامر ان مقدمات الحکمهٔ قاضیهٔ فی الاول بالعموم البدلی و فی الثانی بخصوص فرد معین و الا فلیست صیغهٔ الامر حقیقهٔ الا فی الجامع بین الوجوبین و لکن الغالب کون الاطلاق الثانی اقوی من الاول فیقدم علیه و لذا لو کان الاول اظهر او تساویا بحسب خصوصیات المقامات لکان مقدما علی الثانی فیحمل الامر بالمقید علی الوجوب التخییری مع استفادهٔ الافضلیهٔ من القید او بدونها فی الاول و یتساقطان و یرجع الی الاصل العملی- علی التحقیق- فی الثانی.« مشکینی رحمه اللّه» ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۹۳.

[۱۰۴۵] (۲)- در مواردی که آن دو از نظر نفی و اثبات، متوافق هستند.

[۱۰۴۶] (۳)- نه اینکه عتق رقبه مؤمنه، افضل افراد واجب است.

[۱۰۴۷] (۱)- آنچه را در توجیه کلام مشهور بیان کردیم در مورد دو حکم وجوبی و لزومی بود نه استحبابی.

[۱۰۴۸] (۲)- که در توجیه کلام مشهور بیان کردیم.

[۱۰۴۹] (۳)-« مطلق» بر اصل استحباب و« مقید» بر تأکدش دلالت دارد.

[۱۰۵۰] (۱)- ... و قد یقال ان تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبیهٔ فی الواجبات ایضا کثیرهٔ فلا یتم هذا الوجه و الیه اشار بقوله:« فتأمل» ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۹۴.

[۱۰۵۱] (۲)- مانند: عن هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: من بلغه عن النبی صلّی اللّه علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لم یقله. ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱/ باب ۱۸- از ابواب مقدمات عبادت ح ۳- ص ۶۰.

[۱۰۵۲] (۳)- لازم به تذکر است که اخبار« من بلغ» به هیچ وجه نمی‌تواند اثبات وجوب نماید.

[۱۰۵۳] (۱)- پاسخ سؤال مذکور را مشروحا در جلد چهارم ایضاح الکفایهٔ- صفحه ۵۳۲- بیان کردیم.

[۱۰۵۴] (۲)- و لا یخفی انه لو کان حمل المطلق علی المقید جمعا عرفیا کان قضیته عدم الاستحباب الا للمقید و ح ان کان بلوغ الثواب صادقا علی المطلق کان استحبابه تسامحیّا و الا فلا استحباب له وحده کما لا وجه بناء علی هذا الحمل و صدق البلوغ لتأکد] الاستحباب فی المقید فافهم.« منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۵.

[۱۰۵۵] (۱)- نعم لا یتفاوت بین المثبتین و المنفیین غیر ان المشهور فی الاول کان هو الحمل و التقیید و فی الثانی العمل بهما جمعیا

و کان ظاهر قول المصنف فیما تقدم و ان کانا متوافقین فالمشهور فیهما الحمل و التقیید ... الخ ان فی کلا القسمین یکون المشهور ذلک و هو خلاف الواقع اللهم الا اذا کان مراده من المتوافقین کما اشیر قبلا هو خصوص المثبتین ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۹۴.

[۱۰۵۶] (۲)- به حمل مطلق بر مقید.

[۱۰۵۷] (۳)- مانند:« ان افطرت فاعتق رقبهٔ» و« ان ظاهرت فاعتق رقبهٔ مؤمنهٔ».

[۱۰۵۸] (۱)- خواه مثبتین باشند یا منفیین.

[۱۰۵۹] (۲)- البته در« مختلفین» مانند:« البیع حلال» و« لا یحل البیع الربوی» هم جاری هست- نگارنده.

[۱۰۶۰] (۳)- مثل کون القید لدفع توهم انتفاء الحکم عن مورد القید کما لو قال مثلا البیع سبب للنقل و البیع من الکافر سبب للنقل فانه لیس احترازیا و لا غالبیا بل لدفع توهم انتفاء السببیهٔ عن بیع الکافر. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۹۶.

[۱۰۶۱] (۱)- ... اما اقتضاء خصوص المقام فکصیغهٔ الامر فان اطلاق الصیغهٔ فی مقام الایجاب یقتضی ان یکون مراد الموجب فردا معینا و هو الوجوب العینی التعیینی و اما اقتضاء الآثار و الاحکام فکلفظ« الرقبهٔ» الدال علی موضوع حکم تکلیفی فی مثل« اعتق رقبهٔ» و کلفظ« البیع» الدال علی موضوع حکم وضعی فی مثل i« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ\E» ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۷۶۰.

[۱۰۶۲] (۲)- و باید گفت: فقط بیع عربی، دارای سببیت است اما بیع مطلق فاقد وصف عربیّت برای تملیک و تملک سببیت ندارد.

[۱۰۶۳] (۳)- زیرا متعارف، چنین است که مطلق را ذکر می‌نمایند امّا مراد جدی، همان مقید است- بخلاف العکس بالغاء القید و حمله علی انه غالبی او علی وجه آخر.

[۱۰۶۴] (۴)- مثال: اگر مولا بگوید« اعتق رقبهٔ» و مقدّمات حکمت، کامل و تمام باشد، نتیجه اطلاق، عموم بدلی هست یعنی: عتق یک رقبه« علی سبیل البدلیهٔ» واجب است- نه اینکه معنای آن خطاب« عتق کل رقبهٔ» باشد- به عبارت دیگر، عتق« واحد من الرقبهٔ» واجب است و آن واحد، دارای اطلاق می‌باشد و بر تمام افراد رقبه، عنوان مذکور، صادق است که از آن به عموم بدلی تعبیر می‌نمائیم یعنی:

عتق یک رقبه، عوض سائر افراد و عتق هریک به جای دیگری کفایت می‌نماید.

[۱۰۶۵] (۱)- مثلا در صورتی تجهیز میت مسلمان بر شما واجب است که دیگران برآن اقدام ننمایند اما چنانچه سائرین اقدام کردند بر من و شما لزومی ندارد، اقدام نمائیم.

[۱۰۶۶] (۱)- مثلا نمی‌توان گفت« هذا الشیء واجب» بلکه باید گفت:« هذا الشیء واجب اذا کان ذو المقدمهٔ واجبهٔ» پس اگر مولا فرموده باشد، فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیت نموده و می‌گوئیم: آن وجوب، نفسی هست نه غیری زیرا اگر قیدی لازم بود، می‌بایست مولا- آن را بیان نماید و چون بیان نکرده، در می‌یابیم که قیدی مطرح نیست و آن واجب، نفسی هست نه غیری.

[۱۰۶۷] (۲)- غرضه: انه لیس قضیهٔ مقدمات الحکمهٔ الحمل علی الشیاع فی جمیع الموارد بل هی مختلفهٔ باختلاف المقامات اذ لا معنی لحمل الطلب علی الجامع بین انواع الوجوب لتضادها. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۷۶۱.

[۱۰۶۸] (۱)- یعنی: هر معامله‌ای که خارجا تحقق پیدا کند و عنوان بیع داشته باشد، خداوند متعال آن را امضا نموده و مؤثر در ملکیت قرار داده.

[۱۰۶۹] (۲)- الذی هو مقام الامتنان اذ لا امتنان اصلا بالفرد الغیر المعین عند المخاطب المعین بحسب الواقع مضافا الی لزوم الاغراء بالجهل علی ما هو المفروض من کونه بصدد البیان. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۵۹۱.

[۱۰۷۰] (۱)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۶۰.

[۱۰۷۱] (۱)- هذا تعریض بما فی التقریرات من عده من المجمل و استشهد علیه بما تقدم من الحکم بسرایهٔ اجمال الخاص الی العام و لا- یخفی انه لیس من الاجمال فی الکلام بل فی المراد الا ان یکون اصطلاح علیه کما قد یظهر منه فانه قسم المجمل علی قسمین الاول ما لم تتضح دلالته و الآخر ما له ظاهر غیر مراد للمتکلم و مثل له بالعام الذی علم اجمالا تخصیصه و المطلق الذی علم اجمالا تقییده. ر. ک:

حقائق الاصول ۱/ ۵۶۸.

[۱۰۷۲] (۲)- نحو جاء ربک.

[۱۰۷۳] (۳)- یعنی: آن لفظ از معنای خاصی حکایت می‌نماید.

[۱۰۷۴] (۱)- منها ما یکون مجملا باعتبار الوقوع فی ترکیب خاص لاجل خصوصیهٔ خارجیهٔ بحیث لو کان فی غیره لم یکن مجملا کقول عقیل بن ابی طالب امرنی معاویهٔ بلعن علی علیه السّلام« الا فالعنوه» و قال بعض اصحابنا حین سئل عن الخلیفهٔ بعد النبی صلّی اللّه علیه و آله قال: من بنته فی بیته و منها ما یکون مجملا باعتبار نفس الترکیب کقوله تعالی\:i إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِیضَهً فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ یَعْفُونَ أَوْ یَعْفُوَا الَّذِی بِیَدِهِ عُقْدَهُ النِّکاحِ E[حیث إنّه قیل: یحتمل ان یکون المراد بالمعطوف الزوج فیکون العفو عما فی ذمهٔ الزوجهٔ اذا قبضت المهر و ان یکون ولی الزوجهٔ فیکون المعفو عنه الزوج بإبراء ذمته عن المهر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۷۷۲.] کما انه قد یکون الاجمال فی القول المفرد الحاصل بسبب الاعلال کمختار المشترک بین صیغهٔ الفاعل و المفعول او بسبب عدم العلم بالوضع کما فی لفظ الصعید ... ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۶۰.

[۱۰۷۵] (۲)- متشابهات قرآن از نظر بحث فعلی، جزء مجملات است.

[۱۰۷۶] (۱)- و وجه الاجمال إما لان الید تستعمل فی الانامل و الاصابع و نفس الکف و ما ینتهی الی المرفق و ما ینتهی الی المنکب و لیس فی الآیهٔ الشریفهٔ قرینهٔ علی تعیین المراد. و إما لان تعلیق القطع بالید مجمل اذ لا ظهور له فی محل القطع نظیر قولک: قطعت الحبل حیث یتردد محل القطع بین کل جزء من أجزائه، ... ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۸.

[۱۰۷۷] (۲)- وجه الاجمال فی آیات التحلیل و التحریم امتناع تعلقهما بالاعیان فلا بدّ من التقدیر و الصالح للتقدیر متعدد و لیس بعضه معینا اذ لا قرینهٔ و یمکن دفعه بان الاطلاق یقتضی تقدیر کل ما هو صالح للتقدیر من افعال المکلف المتعلقهٔ بتلک الاعیان و لو بتقدیر الجامع بینها الا ان یکون جههٔ ظاهرهٔ ینصرف الیها الکلام کما فی الآیتین الشریفتین و لذا لم یتوهم احد من الصحابهٔ اجمال آیهٔ تحریم الامهات من جههٔ احتمال کل من اللمس و النظر و الکلام و التعظیم و غیر ذلک. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۹.

[۱۰۷۸] (۱)- و لعل البرهان علی ذلک ای علی الظهور هو ذلک الوجدان فانه اذا تبادر معنی من سماع اللفظ الی اذهان اهل تلک اللغهٔ یکون دلیلا علی ظهوره فیه. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۶۱.

[۱۰۷۹] (۲)- و وجه الاجمال انه- بناء علی الاعم- یمکن تقدیر الصحهٔ کما یمکن تقدیر الکمال و لا قرینهٔ معینهٔ لاحدهما و یمکن دفعه بان الصحهٔ اقرب عرفا و اعتبارا الی نفی الذات من نفی الکمال و الاقرب کذلک یکون اظهر. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۹.

[۱۰۸۰] (۱)- بخلاف مطلق یا مقید بودن که دو صفت واقعی برای مطلق و مقید است.

[۱۰۸۱] (۲)- گاهی هم ممکن است انسان، موضوع له لفظ را بداند اما شیء در کلام ذکر شده که با موضوع له منافات دارد و در حقیقت چون کلام مکتنف« بما یصلح للقرینیهٔ» هست، اجمال پیدا کرده.

[۱۰۸۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۰۸۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

جلد چهارم

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

[مقدمه

شرح حال صاحب کفایهٔ الاصول

اشاره

۱- پدر.

۲- اساتید.

۳- شاگردان.

۴- فرزندان.

۵- تألیفات.

۶- آخوند خراسانی و مشروطیّت

۷- اخلاق و سیره.

۸- آثار خیریّه.

۹- وفات.

۱۰- مصادر شرح حال.

بسم اللّه الرحمن الرحیم پدر او آخوند ملاـ حسین مردی بود باسواد و اهل علم و در هرات زندگی مرفّهی داشت برای مدّتی از هرات به کاشان رفت و در آنجا به ارشاد مردم پرداخت و سپس از کاشان به هرات بازگشت و همسری اختیار کرد و خداوند چهار پسر به او مرحمت فرمود که یکی از آنها «محمّد کاظم» بود.

ملا حسین تجارت ابریشم می‌کرد و مردی ثروتمند بود. هرچندی یک بار از هرات برای زیارت به مشهد مقدّس می‌آمد بعدها که فرزندانش بزرگ شدند آنها هم برای زیارت به مشهد می‌آمدند تا اینکه ملا حسین آمد و در مشهد ماندگار شد و سه فرزند او- غیر از محمّد کاظم- هرکدام کسبی را پیشه خود ساختند امّا محمّد کاظم که در مشهد هم متولّد شده بود در همین شهر داماد شد و سپس برای تحصیل به نجف رفت و ملا حسین

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶

در مشهد از دنیا رفت و در قبرستان قتلگاه- همان‌جا که شیخ طبرسی قدّس سرّه صاحب مجمع البیان مدفون است- به خاک سپرده شد.

این بود مطالبی که یکی از پیرمردها که پدر صاحب کفایه را درک کرده، درباره او گفته است.

اساتید او

محمّد کاظم در سال ۱۲۵۵ هجری قمری به دنیا آمد و پس از دوران کودکی به تحصیل علم پرداخت و تا بیست‌وسه‌سالگی سالگی

در حوزه علمیّه مشهد بود و از اساتید آنجا استفاده می‌کرد.

در سال ۱۲۷۷ به فکر افتاد که برای تکمیل دروس خود به حوزه علمیّه نجف مشرّف شود. در آن سال هنوز مرحوم حاج ملا هادی سبزواری صاحب منظومه و شرح آن در سبزوار در قید حیات بود شیخ محمّد کاظم در راه عتبات عالیات سه ماه در سبزوار اقامت و از درس حاجی استفاده نمود. و سپس راهی تهران شد و مدّت سیزده ماه یا کمی بیشتر در تهران ماند و از محضر میرزا ابو الحسن جلوه- همان حکیم نامی آن روزها- و برخی دیگر از حکما و بزرگان ساکن در تهران استفاده نمود و اهل اطّلاع می‌دانند که تهران آن روز مهد اساتید و حکما و بزرگان بوده است.

سال ۱۲۷۹ شیخ محمّد کاظم خراسانی وارد حوزه نجف و تا سال ۱۲۸۱ که شیخ مرتضی انصاری (رضوان اللّه علیه) وفات کرد از درس او استفاده می‌نمود و در همین سالها بود که خبر فوت فرزندی را که خدا در مشهد به او داده بود، دریافت نمود و سپس همسر او از مشهد به نجف آمد و در آنجا خداوند فرزند دیگری به او عطا کرد امّا مادر و فرزند هر دو از دنیا رفتند و این مصیبت‌ها در عزم و تصمیم او به ادامه تحصیل هیچ اثری نگذاشت و به کوشش خود ادامه داد. آخوند ملا محمّد کاظم خراسانی از سال فوت شیخ انصاری- بلکه در همان دو سالی که شیخ هم هنوز زنده بود- تا سال ۱۲۹۲ که میرزای شیرازی بزرگ به سامرا هجرت کرد از محضر درس پربرکت میرزا استفاده می‌نمود و

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۷

پس از هجرت میرزا به سامرا شیخ محمّد کاظم هم با او به سامرا رفت ولی پس از مدّتی اندک، به دستور مرحوم میرزا برای اداره حوزه نجف به نجف بازگشت و درس شروع کرد و از این تاریخ روز به روز شهرت علمی او افزوده شد.

ضمنا آقای آخوند از محضر درس آقا سید علی شوشتری (متوفای ۱۲۸۳) و شیخ راضی (متوفای ۱۲۹۰) و سیّد مهدی قزوینی (متوفای ۱۳۰۰) هم استفاده کرده است.

شاگردان او

مرحوم آقای آخوند در مسجد طوسی تدریس می‌کرد و عدد شاگردان او را هزار تا سه هزار نفر گفته‌اند که اغلب آنها از افاضل بودند و نام سیصد و ده نفر از آنان در کتاب «المصلح المجاهد» یاد شده است و ما در اینجا چند نفر از آنان را یاد می‌کنیم:

آیات اللّه العظام:

۱- آقا میرزا ابو الحسن مشکینی صاحب حاشیه بر کفایة الاصول، متوفّای ۱۳۵۸ ه. ق.

۲- آقا سید ابو الحسن اصفهانی که از مراجع بزرگ تقلید شیعه بود، متوفّای ۱۳۶۵.

۳- آقا سید ابو القاسم کاشانی همان مجاهد معروف، متوفّای ۱۳۸۱.

۴- آقا سید جمال الدّین گلپایگانی یکی از مراجع تقلید، متوفّای ۱۳۷۷.

۵- آقا شیخ محمّد جواد بلاغی، صاحب تألیفات فراوان، متوفّای ۱۳۵۲.

۶- حاج آقا حسین قمی، از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳۶۶.

۷- حاج آقا حسین بروجردی، از مراجع بزرگ تقلید شیعه، متوفای ۱۳۸۰.

۸- آقا شیخ عبد الحسین رشتی صاحب حاشیه بر کفایة الاصول، متوفّای ۱۳۷۳.

۹- آقا سیّد عبد الحسین شرف الدّین، صاحب تألیفات فراوان، متوفّای ۱۳۷۷.

۱۰- آقا شیخ عبد الکریم یزدی حائری مؤسس حوزه علمیّه قم، متوفّای ۱۳۵۵.

۱۱- آقا سید عبد الهادی شیرازی از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳۸۲.

۱۲- آقا شیخ محمّد حسین نائینی از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳۵۵.

۱۳- آقا سید محمود شاهرودی از مراجع تقلید شیعه.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸

۱۴- آقا میرزا محمّد معروف به آقازاده- فرزند آقای آخوند- و صاحب حاشیه بر کفایهٔ الاصول متوفّای ۱۳۵۶.

۱۵- آقا سید محسن امین عاملی صاحب اعیان الشّیعه، متوفّای ۱۳۷۱.

۱۶- آقا ضیاء الدّین عراقی از مراجع تقلید شیعه، متوفّای ۱۳۶۱.

۱۷- آقا شیخ محمّد حسین اصفهانی (کمپانی) صاحب حاشیه بر کفایهٔ الاصول، متوفّای ۱۳۶۱.

۱۸- آقا سید صدر الدّین صدر از مراجع تقلید شیعه متوفای، ۱۳۷۳.

۱۹- آقا شیخ محمد حسین کاشف الغطا صاحب تألیفات فراوان، متوفای ۱۳۷۳.

۲۰- آقا شیخ محمد رضا مسجدشاهی اصفهانی صاحب وقایهٔ الاذهان، متوفّای ۱۳۶۲.

۲۱- آقا شیخ ابو القاسم قمی از علمای بزرگ قم، متوفّای ۱۳۵۳.

۲۲- آقا شیخ محمّد علی شاه‌آبادی همان عارف بزرگ و معشوق و استاد رهبر بزرگ انقلاب اسلامی ایران حضرت امام خمینی قدس سرّه متوفّای ۱۳۶۹.

۲۳- آقا سید هبهٔ الدّین شهرستانی صاحب الهیئهٔ و الاسلام، متوفّای ۱۳۸۶.

۲۴- آقا سید میرزا علی قاضی، متوفّای ۱۳۶۶.

۲۵- آقا شیخ مهدی خالصی صاحب حاشیه بر کفایهٔ الاصول، متوفّای ۱۳۴۳.

فرزندان او

۱- آقا میرزا مهدی متولّد ۱۳۹۲ و متوفّای ۱۳۶۴ در تهران. او در کارهای سیاسی و مسائل مشروطیّت و امثال آن شهرت بسزائی داشت و در آن رشته‌ها خدماتی انجام داد.

۲- آیهٔ اللّه آقا میرزا محمّد معروف به آقازاده متولد ۱۲۹۴ و متوفّای ۱۳۵۶ در تهران، ایشان از علمای بزرگ مشهد بود و همان شخصیّتی است که حضرت امام خمینی (رضوان اللّه علیه) از ایشان به عظمت یاد و داستان فشارهایی که در زمان رضا خان دیده بودند، ذکر می‌کردند.

۳- حاج میرزا احمد کفائی متولّد ۱۳۰۰ و متوفّای ۱۳۹۱ در مشهد. ایشان یکی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹

علمای به نام مشهد مقدّس بود و درس خارج می‌گفت.

۴- حجهٔ الاسلام حاج حسین آقا کفائی متولّد ۱۳۱۸ و متوفّای ۱۳۹۶ در نجف.

۵- آقای حسن کفائی متولّد ۱۳۲۰ و متوفّای ۱۳۷۳. ایشان از رجال دولتی و سیاسی ایران بود.

۶- از آقای آخوند یک دختر هم به نام زهرا متولّد ۱۳۰۸ باقی مانده بود که حدود پنجاه سال پس از وفات پدر فوت کرد و هنگام دفن او در کنار قبر پدر، چنین گویند که بدن مرحوم آقای آخوند (رضوان اللّه تعالی علیه) را جوری یافتند که گویا چند روزی است که از دنیا رحلت کرده است. رحمهٔ اللّه علیه.

تألیفات او

۱- کفایهٔ الاصول. مکرّر چاپ شده است.

۲- حاشیه بر رسائل شیخ انصاری، مکرر چاپ شده است.

۳- حاشیه بر رسائل شیخ انصاری. این حاشیه از حاشیه قبلی مختصرتر است و چاپ نشده.

۴- حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری. مکرّر چاپ شده است.

۵- فوائد. رساله‌ای است شامل پانزده فائده فقهی و اصولی که ضمیمه حاشیه رسائل و نیز جداگانه چاپ شده است.

۶- حاشیه بر اسفار ملا صدرا چاپ نشده.

۷- حاشیه بر منظومه حاجی سبزواری چاپ نشده.

۸- رساله مشتق. چاپ نشده.

۹- تکملهٔ التبصرهٔ. در تهران چاپ شده است.

۱۰- ذخیرهٔ العباد. رساله عملیّه است دو بار چاپ شده است.

۱۱- روح الحیاهٔ فی تلخیص نجاهٔ العباد در بغداد چاپ شده است.

۱۲- القضاء و الشّهادات. تقریرات بحث مرحوم آخوند است که فرزندش آقا میرزا

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۰

محمّد نوشته و هنوز چاپ نشده است.

۱۳- اللّمعات النّیرهٔ فی شرح تکملهٔ التّبصرهٔ. طهارت و مقداری از صلاهٔ است.

۱۴- رساله در وقف.

۱۵- رساله در رضاع.

۱۶- رساله در دماء ثلاثه.

۱۷- رساله در اجاره.

۱۸- رساله در طلاق.

۱۹- رساله در عدالت.

۲۰- رساله در رهن.

این هفت رساله باهم در یک جلد چاپ شده است.

در بین تألیفات مرحوم آقای آخوند، کفایهٔ الاصول از همه مشهورتر و از روز تألیف جزء کتابهای درسی حوزه‌های علمیّه بوده و بیش از صد شرح و حاشیه برآن نوشته شده است.

دراین‌باره به مقاله‌ای که در مجلّه نور علم قم نگاشته شده است مراجعه فرمایید.

آخوند خراسانی و مشروطیّت

در قیام مشروطیّت که هدف از آن جلوگیری از خودکامگی‌های شاهان قاجار و عمل به احکام اسلام بود عوامل بسیاری تأثیر داشت. در بین این عوامل آنچه از همه بیشتر مؤثّر افتاد طرفداری حوزه علمیّه نجف و چند نفر از مراجع آن از این قیام بود حکم‌ها و فتواهایی که از مقام روحانیّت نجف صادر می‌شد برای کلّیّه شیعیان واجب الإطاعهٔ بود و سرپیچی از آن در حکم سرپیچی از اسلام بود.

در نجف مرحوم آقا شیخ عبد اللّه مازندرانی و حاج میرزا حسین حاج میرزا خلیل و آخوند ملا محمّد کاظم خراسانی پیشوائی نهضت ملّی راه به عهده داشتند. و به تعبیر برخی از نویسندگان، مرحوم آخوند در رأس این رهبری قرار گرفته بود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱

یکی از اعلامیّه‌های آقایان این است:

بسم اللّه الرحمن الرحیم به عموم ملّت ایران حکم خدا را اعلام می‌داریم. الیوم همّت در دفع این سفّاك جبّار (شاه قاجار) و دفاع از نفوس و اعراض و اموال مسلمین از اهم واجبات، و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمات، و بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیّت به منزله جهاد در راه امام زمان ارواحنا فداه، و سر مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات اللّه علیه است. اعاذنا اللّه و المسلمین من ذلك.

محمّد کاظم الخراسانی، حاج میرزا حسین میرزا خلیل، شیخ عبد اللّه مازندرانی.

اخلاق و سیره او

در این بخش به چند داستان آموزنده اکتفا می کنم:

۱- مرحوم آقا میرزا محمود شهابی مؤلّف ادوار فقه و رهبر خرد نقل کرده است: شبی از شبها که همه به خواب فرورفته بودند طلبه‌ای حلقه درب منزل آخوند را چندین بار می کوبد همسر این طلبه می‌خواست وضع حمل کند و چون او در نجف تنها بوده و منزل قابله را نمی‌دانسته ازاین‌روی به منزل آخوند آمده تا کمك بگیرد.

دیری نپائید آقای آخوند آمد، درب را باز کرد، طلبه جوان، آقای آخوند را که دید، شرمنده شد و سلام کردن را هم فراموش کرد آقای آخوند فرمود: سلام علیکم چه فرمایشی داشتید، طلبه جوان بعد از اظهار شرمندگی از این مزاحم شدن از آقای آخوند خواست که مستخدم خانه را همراه او بفرستند تا او را به خانه قابله راهنمائی نماید. آقای آخوند گفت: نه، مستخدم الآن خواب است و نمی‌تواند بیاید من خودم می‌آیم طلبه جوان اصرار کرد که مستخدم را بیدار کنید آقا فرمود نه، الآن موقع استراحت اوست من خودم می‌آیم اندکی بعد با فانوسی که به دست گرفته بود از منزل بیرون آمد و طلبه را به منزل قابله راهنمایی کرد و قابله را دم درب خواست و مشکل را برای او بازگو کرد و سپس به عنوان راهنما در حالی که فانوس را در دست داشت جلو افتاد و طلبه و قابله را به منزل

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۲

رسانید و آنگاه خود به منزل بازگشت و اندکی بعد مقداری پول، شکر، قند و پارچه برای آن طلبه فرستاد.

۲- در وقایع مشروطیّت، آقای آخوند، مخالفین زیادی در بین اهل علم داشت یکی از بزرگترین بدگویان ایشان که یکی از وعّاظ بود و همیشه پشت سر آقا بد و ناسزا می گفت قرض فراوانی داشت و می‌خواست خانه خود را بفروشد و قرض را بپردازد خریدار به وی گفته بود که اگر آقای آخوند سند فروش خانه را امضا کند می‌خرم وگرنه نخواهم خرید آن شخص به هیچ قیمت حاضر نبود نزد آقای آخوند برود ولی برای این قضیّه ناچار شد خدمت آقا رسید و ماجرا را گفت.

آقای آخوند به او احترام زیادی گذاشت و فرمود: شما اهل علم هستید و من هرگز راضی نیستم که اهل علم گرفتار و پریشان باشند و از جای برخاست مقداری پول برای او آورد و گفت خانه‌تان را نفروشید و زن و فرزند خود را آواره نکنید و اگر باز گرفتار شدید تشریف بیاورید چنانچه داشته باشم کمك خواهم کرد.

آن شخص که می‌دانست آقای آخوند از وضع او و بدگویی‌های او نسبت به ایشان مطّلع است و در عین حال این جور نسبت به او لطف کرد از این‌همه گذشت و بزرگواری چنان شرمنده و منفعل شد که از آن پس جزء ارادتمندان آخوند درآمد.

۳- هروقت آقای آخوند به زیارت کربلا مشرّف می‌شد اقلا صد و پنجاه الی دویست لیره به فقرا و طلاب آنجا می‌بایست برساند و اگر این مقدار و لو به قرض کردن ممکنش نمی‌شد به کربلا نمی‌رفت. هفتصد نفر از فقرا و ناتوانان و طلاب را همیشه نان می‌داد و یک دکان نانوایی منحصر بود برای نان فقرا و گاهی که سه چهار ماه پولش تأخیر می‌شد و نانوا نان را قطع می‌کرد بارها می‌فرمود هروقت این بیچاره‌ها را که نانشان قطع شده می‌بینم، خجالت می‌کشم و به هر نحوی بود از جایی قرض می‌کرد و نان را دوباره برقرار می‌ساخت.

همیشه درب منزل باز و بیرونی او پر از ارباب حاجت بود و او فقرا و اهل خانه خود را از حیث زندگانی به یک چشم نظر می‌کرد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۳

و خلاصه در صفات کمالیّه و اخلاق پسندیده، در خلوص و عبادات در حلم و بردباری، در قوّت قلب، در غیرت و حمیّت و مبارزه با ظلم و ظالم از سرآمد دوران خود بود با اینکه از بزرگترین مراجع تقلید بود بسیار متواضع بود و به خصوص با اهل علم، از هر طلبه‌ای در سلام پیشی می‌گرفت و در مجلس برای ورود آنها به پا می‌ایستاد، اهل علم و روحانیون را بسیار تجلیل می‌کرد رحمهٔ اللّه و رضوانه علیه.

آثار خیریّه او

مرحوم آقای آخوند سه مدرسه در نجف برای طلاب ساخت که هر سه آنها به نام وی مشهور شدند نخستین این مدارس که بزرگترین آنها می‌باشد «مدرسه بزرگ» آخوند است که در محلّه حویش نجف در منتهی الیه درب قبله صحن مطهر علوی واقع و تاریخ اتمام آن ۱۳۲۱ هجری می‌باشد و برای ماده تاریخ آن گفته شده:

مدرسهٔ الکاظم قد ارخوااساسها علی التقی و الرشاد

دوّمین این مدارس مدرسه وسطی است که با توجه به مدرسه‌های بزرگ و کوچک آن را به این نام نامیده‌اند. این مدرسه نزدیک بازار بزرگ نجف و تاریخ اتمام آن ۱۳۲۶ می‌باشد.

سوّمین آنها مدرسه کوچک آخوند است که در کوچه معروف به صدتومانی واقع شده و در تاریخ ۱۳۲۸ بنای آن به اتمام رسیده است.

وفات او

آخوند خراسانی در بیستم ذی‌حجّهٔ الحرام سال ۱۳۲۹ در نجف اشرف درگذشت. راجع به علّت مرگ آن مرحوم مطالب زیادی گفته شده و برخی را گمان آن است که ایشان را مسموم کردند زیرا درست در همان روزی که قصد حرکت از عراق به ایران داشت تا با همکاری سائر علما قیام مردم ایران علیه روس را رهبری کند حادثه مرگ او بدون هیچ سابقه بیماری پیش آمد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴

مرحوم آقای آخوند و مرحوم حاج شیخ زین العابدین مازندرانی و برخی دیگر از علما در آن تاریخ فتوا به لزوم جهاد با روس را داده بودند و خودشان آماده آمدن به ایران می‌شدند حاج شیخ زین العابدین با دیگران به کربلا آمده و منتظر آقای آخوند بودند که ناگاه روز بیست و یکم ذی‌حجّه خبر وفات او را دریافت کردند درهرصورت جنازه آن مرحوم با شکوه فراوان تشیع و در مقبره حجّهٔ الاسلام رشتی به خاک سپرده شد ولی نام او همیشه باقی و برقرار خواهد بود.

مصادر شرح حال او

در بسیاری از کتاب‌های تراجم و شرح حال که در سده چهاردهم نوشته شده شرح حال مرحوم آقای آخوند آمده است و ما در اینجا به نوشته‌هایی که مستقلا در این‌باره نگارش یافته اشاره می کنیم.

۱- سیر العوالم فی احوال شیخنا الکاظم تألیف مرحوم سید هبهٔ الدّین شهرستانی.

۲- المصلح المجاهد تألیف عبد الرّحیم محمّد علی.

۳- حیاهٔ الإسلام فی احوال آیهٔ اللّه الملک العلام تألیف آقا نجفی قوچانی.

۴- رهبران مشروطیّت تألیف ابراهیم صفائی.

۵- مجلّه العلم سال دوّم شماره هفتم.

۶- مقدّمه کفایهٔ الاصول چاپ جدید.

۷- مرگی در نور یا زندگانی آخوند خراسانی تألیف نواده او عبد الحسین مجید کفائی.

و این آخری بهترین اثری است که در این زمینه در ۴۶۴ صفحه به چاپ رسیده است و نوشته حاضر خلاصه‌ای از مطالب همین کتاب پرارج است.

قم- رضا استادی

خرداد ۱۳۶۹

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۵

شرح مختصری از زندگانی پرثمر حضرت آیهٔ اللّه العظمی فاضل

اشاره

معظّم له فرزند آیهٔ اللّه فقید آقای حاج شیخ فاضل موحدی لنکرانی (رضوان اللّه تعالی علیه) یکی از بزرگان حوزه مقدّسه قم، و خود از مدرسان بنام و محقّقان عالی‌مقام حوزه علمیّه قم هستند که در ذی‌حجّه ۱۳۵۰ قمری در شهر مذهبی قم پا به عرصه وجود گذاردند و پس از پشت سر گذاشتن دوره ابتدائی، بیش از سیزده بهار از عمرشان نمی‌گذشت که به شوق آشنائی با علوم اسلامی وارد حوزه علمیّه قم گردیدند و دوره ادبیات و سطوح متوسّطه و عالیه را با سرعت و دقّت نزد اساتید سطح آن زمان چون حضرت آیت اللّه آقای سلطانی و حضرات آیات آقای حاج شیخ مرتضی حائری یزدی و آقای حاج شیخ فاضل موحّدی لنکرانی- والد معظّم خود- و آقای حاج شیخ عبد الجواد جبل عاملی (رضوان اللّه تعالی علیهم)، آموختند. کمتر از بیست سال داشتند که توانستند در درس خارج حضرت آیت اللّه العظمی بروجردی قدس سرّه شرکت کنند و از محضر پرفیض ایشان یازده سال استفاده نمایند. و همچنین به مدّت نه سال از درس پربار رهبر بزرگوار انقلاب اسلامی حضرت آیت اللّه العظمی امام خمینی قدس سرّه استفاده نمودند و خود نیز در ضمن، به تدریس سطوح می‌پرداختند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶

استاد بزرگوار پنج دوره کتاب مکاسب و ظاهرا شش دوره کتاب کفایهٔ الاصول را تدریس نمودند و تاکنون بیش از پانزده سال است که مشغول تدریس خارج فقه و اصول در حوزه علمیّه قم می‌باشند و شاگردان بسیاری را تربیت کرده و بر بسیاری از طلاب و دانش آموختگان امروز حوزه سمت استادی دارند.

نقش معظّم له در انقلاب اسلامی

فعّالیّت‌های سیاسی ایشان از زمانی آغاز شد که رهبر کبیر انقلاب به منظور سرنگونی طاغوت و برقراری نظام جمهوری اسلامی قد علم کردند و با رژیم ستم شاهی در ایران به مخالفت پرداختند.

ایشان چون دیگر یاران هم‌رزمشان قدم به قدم به دنبال مقام رهبری به مبارزه حق‌طلبانه خود ادامه دادند لذا نخست به «بندر لنگه» و سپس به مدّت دو سال و نیم به یزد تبعید گردیدند.

سمت‌ها و فعّالیّت‌های اجتماعی

معظم له علاوه بر عضویت در جامعه محترم مدرسین حوزه علمیّه قم دبیر و عضو شورای عالی مدیریّت حوزه و نماینده مجلس خبرگان نیز هستند.

آثار و تألیفات

۱- نهایهٔ التّقریر- بحث صلاهٔ آیت اللّه العظمی آقای بروجردی، که حسب الأمر ایشان چاپ شد (دو جلد).

۲- تفصیل الشّریعهٔ فی شرح تحریر الوسیلهٔ- که هشت جلد آن چاپ و سه جلد دیگر آماده چاپ و بقیّه نیز که حدود سی جلد خواهد شد به تدریج آماده خواهد شد ان شاء اللّه تعالی.

۳- مدخل التفسیر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۷

۴- اهل بیت یا چهره‌های درخشان در قرآن کریم در شرح آیه تطهیر که با شرکت مرحوم آیت اللّه حاج آقا شهاب الدّین اشراقی تألیف گردیده است.

۵- ائمه اطهار علیهم السّلام یا پاسداران وحی در قرآن کریم که با شرکت معظّم له در مقام جواب از کتاب «شهید جاوید» نگارش یافته.

۶- آئین کشور داری از دیدگاه امام علی علیه السّلام یا تفسیر عهد نامه مالک اشتر که با تنظیم و ترتیب جناب آقای کریمی زنجانی منتشر شده.

۷- تقیّه مداراتی ۱].

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۹

المقصد السادس فی بیان الأمارات المعتبرهٔ شرعا او عقلا و قبل الخوض فی ذلک، لا بأس بصرف الکلام إلی بیان بعض ما للقطع من الأحکام، و إن کان خارجا من مسائل الفن، و کان أشبه بمسائل الکلام، لشدهٔ مناسبته مع المقام [۱].

مقصد ششم: امارات معتبره شرعی یا عقلی

اشاره

[۱]- طبق مقاصدی که مرحوم آقای آخوند (اعلی اللّه مقامه الشریف) برای کتاب کفایهٔ الاصول ترتیب داده‌اند، مقصد ششم درباره امارات معتبره است خواه این امارات از طرف شرع ۲] معتبر شده باشد و یا عقل ۳] حکم به اعتبار آنها کرده باشد[۴]، البتّه اماره در

مقابل اصل عملی گفته می‌شود.

«اماره» یعنی آنچه دلالت و حکایت از حکم واقعی نمایـد و طریقیّت برای کشف حکم واقعی دارد خواه بعنوان قطع باشـد یا بعنوان مظنّه، زیرا قطع و ظن در طریقیّت

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۰

با یکدیگر مشترک می‌باشند پس اماره عنوان اعمّی است.

«قطع» یک طریق و یک کاشف تام است لذا لازم نیست یک دلیل شرعی آن را حجّت قرار دهد بلکه قطع دارای حجیّت ذاتی است بنابراین می‌توان گفت: «القطع امارة معتبرة عقلا لا شرعا».

امّا «ظن» دارای کاشـفیّت و طریقیّت ناقص است لذا نیاز به پشـتوانه‌ای دارد که شـرع یا در بعضـی از موارد، عقل برای آن حجیّت را جعل نماید بنابراین مظنّه از دو راه می‌تواند واجد حجیّت باشد:

۱- بوسیله یک دلیل شرعی مانند: خبر واحد ۲- گاهی هم عقل حکم به حجیّت مظنّه می‌کند مانند: ظنّ انسدادی بنا بر حکومت که بیان این مسئله بزودی روشن می‌گردد و در بحث انسداد مفصّلا بحث خواهیم نمود.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: قبل از بیان امارات، مناسب است مقداری درباره قطع و آثارش بحث نمائیم که مثلا:

۱- آیا پیروی از قطع، باعث استحقاق ثواب می‌شود؟

۲- آیا بدنبال مخالفت با قطع استحقاق عقاب مطرح می‌باشد؟

۳- آیا قطع شخص قطّاع حجّت است؟

آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟

خصوصیّات سه‌گانه فوق از مسائل علم اصول خارج است و مناسبت و شباهت کامل با مسائل علم کلام دارد و در عین حال مناسبتی هم با علم اصول دارد بنابراین ما باید در سه جهت بحث کنیم:

۱- چرا مسائل مربوط به احکام قطع از مسائل علم اصول خارج است؟

۲- چرا مشابهت کامل با مسائل علم کلام دارد؟

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۱

۳- مسائل مربوط به احکام قطع چه مناسبتی با علم اصول دارد؟

مرحوم مصـنّف علل این ادّعاها را بیان نکرده‌انـد لـذا ما مقـداری درباره آنها بحث می‌کنیم. امّا برای توضیـح اینکه مسائل مربوط به احکام قطع از مسائل علم اصول خارج است، ابتدا باید ملاک مسئله اصولی را بیان کنیم:

تعریف مسئله اصولی

مسئله اصولی آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلّی قرار گیرد.

به عبارت دیگر: مسـئله اصولی باید مقدّمه برای اسـتنباط حکم الهی واقع شود خلاصه، مسـئله اصولی باید در سلسله علل حکم کلّی الهی قرار گیرد[۵] لـذا اگر مسـئله‌ای فاقـد این ملاـک باشـد از مسائـل علم اصول بشـمار نمی‌رود و این میزان در احکام و آثار قطع وجود ندارد زیرا در این مبحث، شـما قطع به یک حکم شرعی را مفروض و مسلّم می‌گیرید بعد می‌گوئید آیا مخالفت یا موافقت با این حکم مقطوع، عقوبت یا مثوبت دارد یا نه.

درحـالی‌که مسـئله اصـولی آن است که خودش در طریق اسـتنباط حکم شـرعی واقع شود، یـا مقـدّمه برای اسـتنباط حکم الهی قرار

گیرد.

به عبارت دیگر[۶]: مسئله اصولی آن است که در سلسله علل حکم کلّی شرعی واقع شود ولی در کتاب «القطع» شما یک حکم شرعی را مقطوع فرض می‌کنید و می‌گوئید مخالفت یا موافقت با آن عقاب یا ثواب دارد، یعنی احکامی که در کتاب القطع ذکر می‌کنید در سلسله معلولات حکم الهی واقع می‌شود پس مسائل مربوط به احکام قطع

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲

شباهت به مسائل علم کلام دارد.

مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام

چون مسائل علم کلام از حالات مبدأ و معاد بحث می‌کند و هر مسئله‌ای که مربوط به حالات این دو باشد از مسائل علم کلام محسوب می‌شود و مسائل کتاب القطع تقریبا به حالات مبدأ و معاد ارتباط دارد زیرا در یک قسمت از کتاب القطع بحث می‌کنیم:

آیا خداوند متعال می‌تواند برای «قطع» حجیّت را جعل نماید، یا اینکه مثلا چنین کاری از خداوند لغو است و از ذات باری تعالی صادر نمی‌شود که این، به احوال مبدأ، مربوط است.

یا مثلا- در کتاب القطع بحث می‌کنیم: اگر کسی قطع به خمریّت مایعی پیدا کرد و آن را نوشید سپس کشف خلاف شد، آیا او بخاطر مخالفت با قطع، مستحقّ عقوبت است؟

بدیهی است که استحقاق عقوبت به مسئله معاد مربوط است.

یا اینکه این را می‌توان به مسائل مبدأ بازگشت داد که آیا خداوند متعالی می‌تواند او را عقاب نماید- بنابراین مسائل کتاب القطع، شباهت کامل با مسائل علم کلام دارد.

مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول

مثلا- در مسائل کتاب القطع حجیّت را معنا می‌کنند، جای استحقاق عقوبت یا مثوبت را معیّن می‌کنند، چون این مطالب در امارات ظنّیه هم جریان دارد لذا می‌گویند مسائل مربوط به احکام قطع با مسائل علم اصول مناسبت دارد[۷] لذا احکام مربوط به قطع را بعنوان مقدّمه امارات بحث می‌کنند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳

فاعلم: أن البالغ الذی وضع علیه القلم، إذا التفت إلی حکم فعلی واقعی أو ظاهری، متعلق به أو بمقلدیه، فإما أن یحصل له القطع به، أولا [۱].

اشکالات مصنّف به کلام شیخ اعظم قدس سرّه

[۱]- عبارت فوق ناظر به کلام مرحوم شیخ انصاری (اعلی اللّه مقامه الشّریف) در کتاب «رسائل» است لذا ابتدا، سطر اوّل کتاب رسائل را نقل می‌کنیم:

«فاعلم انّ المکلّف اذا التفت الی حکم شرعی، فامّا ان یحصل له الشّک فیه او القطع او الظّن».

یعنی مکلّف زمانی که توجّه به یک حکم شرعی می‌کند دارای یکی از حالات سه گانه است: شک- قطع- ظن.

در این عبارت مرحوم شیخ چند ویژگی وجود دارد که مرحوم مصنّف به تمام آن خصوصیّات اشکال می‌نمایند و خود جواب

می‌دهند و عبارت دیگری بکار می‌برند.

۱- در کتاب رسائل، مقسم و عنوان موضوع، مکلّف قرار داده شده است، مرحوم آقای آخوند در حاشیه بر کتاب رسائل ۸] فرموده‌اند[۹] کلمه مکلّف در مکلّف فعلی ظهور دارد یعنی کسی که الآن و بالفعل تکلیف گریبانگیر اوست چون اسم فاعل و اسم مفعول ظهور در فعلیّت دارند اگر گفتیم «زید ضارب» یعنی الآن زید زننده است ۱۰] درحالی‌که بعضی موارد، فردی که در حکم فعلی شرعی، شک دارد او فاقد تکلیف فعلی است. مثلا اگر من شک کنم آیا شرب تتن، حلال است یا حرام، تکلیف فعلی ندارم و لو اصالهٔ البراءهٔ

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴

می‌گوید: بحسب ظاهر، شرب تتن، حلال است امّا اگر بحسب واقع حرام باشد آیا می‌توانم بگویم من بالفعل مکلّف به حرمت شرب تتن هستم؟ نه.

چون تکلیف فعلی بدون علم محقّق نمی‌شود بنابراین نمی‌توان عنوان را «المکلّف» قرار داد، لذا مرحوم صاحب کفایه عبارت را به این نحو تغییر می‌دهند:

البالغ الذی وضع علیه القلم ... یعنی فردی که به مرحله بلوغ رسیده و فاقد جنون و نظایر آن است. برای این فرد خواه تکلیف به مرحله فعلیّت رسیده باشد یا نرسیده باشد.[۱۱]

۲- ما دو نوع حکم شرعی داریم:

الف- حکم شرعی واقعی که برای تمام افراد اعمّ از عالم و جاهل مشترک است.

ب- حکم شرعی ظاهری- مختصّ کسانی است که در حکم واقعی شک دارند و دسترسی به آن ندارند.

مقصود مرحوم شیخ از عبارت المکلّف اذا التفت الی حکم شرعی ... کدام حکم شرعی است آیا مقصود، حکم شرعی واقعی است یا اینکه مقصود اعمّ از حکم واقعی و ظاهری است؟

مقصود حکم واقعی است. چرا؟

چون قرینه‌ای در کلام ایشان هست که می‌فهمیم مقصود ایشان حکم واقعی است و آن قرینه این است که ایشان حالات مکلّف را به سه قسم (ظن، قطع، شک)

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵

تقسیم کردند چون این حالات را باید به لحاظ حکم واقعی ملاحظه کرد[۱۲] که اگر مکلّف، قاطع به حکم واقعی، ظانّ به حکم واقعی و یا شاکّ نسبت به حکم واقعی شد اثرش چیست؟

مرحوم آقای آخوند به این بیان و با این عبارت مخالفت می‌کنند که چرا بگوئیم مقصود حکم واقعی است و لذا در کتاب کفایه چنین می‌فرمایند:

«البالغ الّذی وضع علیه القلم اذا التفت الی حکم فعلی واقعی او ظاهری ....»

یعنی اگر انسان قاطع به حکم شرعی شد- سواء کان واقعیّا او ظاهریّا- یعنی حکم واقعی خصوصیّتی ندارد چون احکامی که برای قطع ذکر می‌کنند مختصّ به قاطع به حکم واقعی نیست بلکه تمام احکام مربوط به قطع، در قطع به حکم ظاهری و واقعی جاری است- مثلا اگر کسی از راه استصحاب قاطع به حکم ظاهری شد، آثار قطع برآن حکم مترتّب می‌شود.

چرا مصنّف فرمودند: «الی حکم فعلی؟»

زیرا احکام مراتبی دارد که به‌طور مفصّل بعدا بیان می‌کنیم (اقتضاء- انشاء- فعلیّت- تنجّز) و حکم باید به مرحله فعلیّت برسد تا یقین و مظنّه به آن اثری داشته باشد مثلا اگر کسی یقین به حکم انشائی پیدا کند ارزشی ندارد، حکم انشائی به منزله قانون قبل از

اجرا[۱۳] است که اثری ندارد. قانون در مرحله اجرا منشأ اثر است که ما از آن به حکم فعلی تعبیر می‌کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۶

و علی الثانی، لا بد من انتهائه إلی ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، و قد تمت مقدّمات الانسداد- علی تقریر الحکومة- و إلا فالرجوع إلی الأصول العقلیة: من البراءة و الاشتغال و التخییر، علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء اللّه تعالی [۱].

چرا مرحوم مصنّف فرمودند: «متعلّق به او بمقلّدیه».

چون مجتهد دو وظیفه دارد تشخیص حکم خود، و تشخیص حکم مقلّدین خود[۱۴].

۳- اینکه مرحوم شیخ فرمودند حالات مکلّف بر سه قسم است (ظن، قطع، شک) این هم درست نیست بلکه مکلّف یا قاطع به وظیفه خود هست یا اینکه قاطع نیست و شقّ سوّمی ندارد.

احکامی هم که به وسیله امارات ظنّیه (خبر واحد) یا اصول عملیّه (استصحاب) ثابت می‌شود، در تمام این موارد مکلّف، قطع و علم به وظیفه خویش (اعمّ از ظاهری یا واقعی) دارد.

خلاصه: فرد بالغی که قلم تکلیف بر او جاری شده یعنی فاقد جنون و نظایر آن هست، وقتی به حکم فعلی واقعی یا ظاهری توجّه می‌کند یا برایش قطع حاصل می‌شود که بحث و مشکلی ندارد و طبق آن عمل می‌کند و یا اینکه برای او قطع حاصل نمی‌شود که وظیفه او را ان‌شاءالله تعالی بزودی بیان می‌کنیم.

[۱]- اگر برای مکلّف، قطعی نسبت به وظیفه‌اش حاصل نشد تکلیف او چیست؟

دو تکلیف در طول یکدیگر دارد:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷

۱- در مرحله اوّل باید طبق حکم عقل به ظنّ انسدادی رجوع کند.

البتّه در نتیجه دلیل انسداد اختلاف است که آیا ظنّ انسدادی بنا بر کشف حجّیت دارد یا بنا بر حکومت ان‌شاءالله تعالی بعدا در مبحث ظن مفصّلا بحث می‌کنیم امّا اجمالا:

الف- در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیّت مقدّمات انسداد، عقل انسان کشف می‌کند که شارع مقدّس در چنین وضعی ظنّ انسدادی را یک حجّت شرعی قرار داده است که در این صورت ظنّ انسدادی یک حجّت شرعی است.

ب- قول دیگر این است که در حال انسداد باب علم و تمامیّت مقدّمات انسداد به عقل رجوع می‌کنیم و عقل مستقلا و صرف نظر از شرع، حکم به حجّیّت ظنّ انسدادی می‌کند که در این صورت ظنّ انسدادی یک حجّت عقلی است.

۲- در مرحله بعد یعنی اگر ظنّ انسدادی حاصل نشد و یا اینکه اگر ظن، حاصل شد ولی مقدّمات انسداد و دلیل انسداد تمام نبود و یا اینکه اگر ظنّ انسدادی حاصل شد و مقدّمات انسداد تمام بود ولی نتیجه دلیل انسداد حکومت نبود، در این صورت به اصول عقلیّه‌ای مانند قاعده قبح عقاب بلا بیان، قاعده اشتغال و یا به اصالة التخییر رجوع می‌کنیم که تفصیل رجوع به هرکدام از این قواعد را در آینده بحث می‌کنیم.

سؤال- آیا به اصول شرعیّه مانند (برائت شرعی یا استصحاب) نمی‌توان رجوع کرد؟

جواب- اگر از طریق اصول شرعیّه و یا امارات، حکمی برای مکلّف مشخّص شود این داخل در قطع به وظیفه شرعی است و همان‌طور که بیان کردیم نوبت به مراجعه به اصول عقلی نمی‌رسد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۸

و إنّما عممنا متعلق القطع؛ لعدم اختصاص أحکامه بما إذا کان متعلقا بالأحکام الواقعیّة، و خصصنا بالفعلی؛ لاختصاصها بما إذا کان

متعلقا به- علی ما ستطلع علیه- و لذلک عدلنا عما فی رسالهٔ شیخنا العلامهٔ- أعلی اللّه مقامه- من تثلیث الأقسام [۱].
و إن أبیت إلا- عن ذلک، فالأولی أن یقال: إن المکلّف إما أن یحصل له القطع أولا، و علی الثانی إما أن یقوم عنده طریق معتبر أولا؛ لئلا تتداخل الأقسام فیما یذکر لها من الأحکام، و مرجعه علی الأخیر إلی القواعد[۱۵] المقررهٔ عقلا[۱۶] أو نقلا- لغیر القاطع، و من یقوم عنده الطریق، علی تفصیل یأتی فی محله- إن شاء اللّه تعالی- حسبما یقتضی دلیلها. و کیف کان فبیان أحکام القطع و أقسامه، یستدعی رسم أمور: [۲].

---

[۱]- همان‌طور که قبلا توضیح داده‌ایم مرحوم مصنّف:
متعلّق قطع را، به حکم ظاهری و واقعی تعمیم دادند و همچنین فرمودند مقصود از حکم، حکم فعلی است تا اینکه حکم انشائی و امثال آن را خارج نمایند و بخاطر این دو جهت برای مکلّف دو حالت تصوّر نمودند نه سه حالت.
[۲]- مصنف «ره»: اگر بخواهید اقسام ثلاثه‌ای را که مرحوم شیخ برای مکلّف تصوّر کردند، درست کنید راهی دارد، امّا طبق بیان مرحوم شیخ اقسام سه‌گانه تداخل می‌نمایند و بر این تقسیم، دو اشکال است، اینک به بیان آن دو اشکال می‌پردازیم:
اشکال اوّل: اگر کسی قطع به حکم واقعی پیدا کرد وظیفه‌اش عمل برطبق آن است این مسئله واضح است و بحثی ندارد. (صورت اوّل)
امّا اگر مکلّف، ظنّ به حکم واقعی پیدا نمود وظیفه‌اش عمل به مظنّه است.
(صورت دوّم)
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹
در عبارت مرحوم شیخ بین اقسام ظن، تفکیکی نیست که آیا ظنّ معتبر با ظنّ غیر معتبر فرق دارد یا نه و حال آنکه ظنّ غیر معتبر حکم شک را دارد پس اینکه مرحوم شیخ فرموده‌اند در قسم ثانی بر وفق ظن عمل می‌شود و در صورت سوّم (شک) به اصول عملیّه رجوع می‌گردد درست نیست زیرا رجوع به اصول عملیّه، مختصّ بصورت شک نیست. بله، شاک نسبت به حکم واقعی به اصول عملیّه رجوع می‌کند کسی که ظنّ غیر معتبر دارد وظیفه او هم مراجعه به اصول عملیّه است بنابراین بعضی اقسام سه‌گانه‌ای که مرحوم شیخ در اوّل کتاب رسائل تصوّر نموده با یکدیگر تداخل می‌کنند.
اشکال دیگر: ظاهر کلام مرحوم شیخ این است که حالات سه‌گانه (قطع، ظن، شک) به لحاظ اشخاص است یعنی هر مکلّف دارای یکی از این حالات می‌باشد. اگر در موردی ظنّ معتبر (مثل خبر واحد) بر حکم قائم شد ولی شما از آن، ظنّ شخصی پیدا نکردید در این صورت آیا شما داخل در قسم دوّم- حصول ظن- از تقسیم مرحوم شیخ هستید یا سوّم- حصول شک-؟
اگر بگوئید در قسم ثانی، شما که ظنّ بر تکلیف پیدا نکردید. و اگر بگویید داخل در قسم سوّم هستیم، قسم سوّم آن بود که به اصول عملیّه رجوع می‌شد. لذا این اشکال هم بر تقسیم مرحوم شیخ وارد است.
اکنون مرحوم آخوند می‌فرمایند اگر می‌خواهید اقسام سه‌گانه را برای مکلّف درست کنید که دو اشکال فوق برآن وارد نباشد:
۱- گاهی مکلّف، قاطع نسبت به حکم واقعی است، این بحثی ندارد طبق قطع خود عمل می‌کند.
۲- گاهی مکلّف یک طریق معتبر بر حکم واقعی دارد (مثل ظواهر کتاب) و در عین حال نسبت به حکم واقعی قاطع نیست که اینجا هم برطبق طریق معتبر عمل می‌کند و ما در این قسم کلمه (مظنّه) را مطرح ننمودیم.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۰
۳- گاهی مکلّف نه قاطع نسبت به حکم واقعی شرعی است و نه یک طریق معتبر بر ثبوت حکم شرعی دارد، در این صورت هم ما کلمه «شک» را عنوان ننمودیم زیرا شک خصوصیّتی ندارد و ظنّ غیر معتبر هم حکم شک را دارا می‌باشد که در این صورت

مکلّف باید به اصول عملیّه شرعیّه، مانند استصحاب یا اصول عملیّه عقلیّه نظیر قاعده قبح عقاب بلا بیان رجوع کند.

ایرادی بر کلام مصنّف رحمه اللّه

اشکالاتی که بر تثلیث مرحوم شیخ انصاری بود بر این تقسیم وارد نیست امّا خود این اقسام سه‌گانه‌ای که مرحوم آخوند تصوّر نمودند دارای اشکال است:

در قسم دوّم فرمودید گاهی مکلّف یک طریق معتبر بر حکم پیدا می‌کند، مقصود از طریق معتبر آیا طریق معتبر شرعی (مثل ظواهر کتاب، بیّنه) هست یا مراد اعمّ از طریق معتبر شرعی و عقلی است (طریق معتبر عقلی مثل ظنّ انسدادی بنا بر حکومت).

اگر مقصود طریق معتبر شرعی است کسی که وظیفه‌اش مراجعه به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت است در کدامیک از اقسام سه‌گانه شما داخل است؟

چون قاطع نیست در قسم اوّل داخل نخواهد بود، و چون گفتید مراد از طریق، طریق معتبر شرعی است بنابراین در قسم دوّم هم داخل نیست، و در قسم سوّم هم چون گفتید مکلّف باید به اصول عملیّه عقلی یا شرعی رجوع کند، این فرد داخل در قسم سوّم هم نیست لذا این فرد در هیچیک از اقسام سه‌گانه داخل نمی‌باشد.

و اگر مقصودتان اعمّ از طریق معتبر شرعی است، در این صورت مانعی ندارد، کسی که وظیفه‌اش رجوع به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت است داخل در قسم دوّم تقسیم شما است ولی این حرف اشکال دیگری تولید می‌کند که:

شما قبلا گفتید رجوع به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت در جایی است که اصول

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۱

الأمر الأوّل: لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا، و لزوم الحرکة علی طبقه جزما، و کونه موجبا لتنجز التکلیف الفعلی فیما أصاب باستحقاق الذم و العقاب علی مخالفته، و عذرا فیما أخطأ قصورا، و تأثیره فی ذلک لازم، و صریح الوجدان به شاهد و حاکم، فلا حاجة إلی مزید بیان و إقامة برهان [۱].

شرعیّه عملیّه نباشد.

به عبارت دیگر اگر امر دائر شد که مکلّف به استصحاب رجوع کند یا به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت، رجوع به استصحاب مقدّم است زیرا عمل به استصحاب را در حکم قطع به قانون شرعی دانستید یعنی اگر قاطع به حکم شرعی شد نوبت به ظنّ انسدادی نمی‌رسد و غیر قاطع می‌تواند به ظنّ انسدادی عمل نماید.

اگر چنین شد این اقسامی را که شما درست کردید خلافش را بیان می‌کند چون گفتید کسی می‌تواند به اصول عملیّه (اعمّ از شرعی و عقلی) رجوع کند که نه قاطع باشد و نه طریق معتبر داشته باشد، و روی این تقسیم، ظنّ انسدادی بنا بر حکومت، بر استصحاب تقدّم دارد- درحالی‌که بحسب واقع و برطبق آنچه قبلا خودتان فرمودید استصحاب بر ظنّ انسدادی علی تقدیر الحکومة تقدّم دارد، پس تثلیث شما اشکالات بر کلام و تثلیث مرحوم شیخ را حل نمود ولی برای خودتان اشکالاتی تولید نمود که راه فراری از آن وجود ندارد.

[مبحث قطع

امر اوّل احکام و آثار قطع

اشاره

[۱]- از اینجا در احکام قطع بحث می‌شود در این امر دو حکم از احکام قطع را توضیح می‌دهیم:

۱- لزوم موافقت طبق قطع

اگر انسان قاطع شد، عقل حکم می کند که نمی‌توان برخلاف قطع رفتار نمود بلکه لازم است به همان کیفیّتی که قطع پیدا شده عمل نماید مثلا اگر کسی قاطع به وجوب نماز

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۲

جمعه شد يجب ان يصلّى صلاهٔ الجمعهٔ.

و اگر کسی نسبت به روز جمعه قاطع به وجوب نماز ظهر شد يجب ان يصلّى صلاهٔ الظّهر و این لزوم متابعت قطع یکی از مسائل مسلّم است و بعدا توضیح می‌دهیم که نیازی نیست کسی این لزوم موافقت طبق قطع را جعل یا تأیید کند زیرا جعلش مستلزم لغویّت است.

۲- حجّیّت قطع

اشاره

کلمه (حجیّت) در جلد دوّم کتاب کفایه و در مبحث قطع و ظن بسیار مورد گفتگو و بحث واقع می‌شود.

معنای حجیّت

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: القطع حجّهٔ يا خبر الواحد حجّهٔ، یعنی اگر این حجت مطابق واقع باشد و همان واقع را حکایت نماید در این صورت معنی حجیّت، منجز شدن آن واقع است، یعنی آخرین مرتبه تکلیف، مسلّم شده و چنانچه کسی با آن مخالفت کند مستحقّ عقوبت است.

و چنانچه آن حجت مخالف واقع باشد و شما نسبت به آن قاطع شدید یا ظنّ معتبر پیدا کردید در این صورت آن حجت برای شما یک عذر عقلی و معذّر است مثلا شما قاطع گشتید که روز جمعه، نماز جمعه واجب است و مطابق قطع خود نماز جمعه خواندید و حال آنکه فی الواقع نماز ظهر واجب بود نه نماز جمعه، اینجا اگر مولی سؤال کند لم ترکت تكليف الواقعی؟ می گوئید: من قطع به خلاف آن داشتم و این قطع به خلاف، عذری است در برابر احتجاج مولی پس: حجیّت یعنی منجزیّت و معذریّت.

لکن مرحوم آقای آخوند در این معذّریّت یک قید اضافه می کنند:

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۳

و لا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تأليفى حقيقهٔ بين الشىء و لوازمه، بل عرضا بتبع جعله بسيطا. و بذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره أيضا [۱].

کسی که قاطع به خلاف حکم شد این قطعش برایش عذر است مشروط برآن که خطایش قصوری باشد نه تقصیری، مثلا اگر از راه

غیر صحیح (قیاس) برایش قطع، حاصل شد این نوع قطع، معذّر نمی‌باشد زیرا شارع، قیاس در احکام را باطل می‌داند.
امّا عنوان منجّزیّت مطلق است، یعنی اگر قطع، مطابق واقع شد آن واقع به هر صورتی باشد تحقّق پیدا می‌کند.
این دو حکم را شرع ثابت نمی‌کند و نیاز به اثبات شارع ندارد بلکه خود عقل حاکم است.

حجیّت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است

[۱]- دو حکمی را که برای قطع بیان کردیم (لزوم حرکت طبق قطع و لزوم متابعت طبق آن- حجیّت قطع) نیازی نیست که جاعلی آنها را جعل نماید بلکه ممتنع است کسی این احکام را برای قطع جعل کند و یا ضدّ آنها را برای قطع ثابت کند، نه ثبوت آن احکام برای قطع متصوّر است نه نفی آنها.
زیرا رابطه این احکام نسبت به قطع مانند رابطه لوازم ماهیّت نسبت به ماهیّت است، مثال:
انسان می‌تواند جسمی را که معروض بیاض نیست به وسیله بیاض عنوان ابیضیّت ببخشد امّا اگر شما گفتید: الاربعهٔ زوج، آیا زوجیّت را برای اربعه جعل نمودید به‌نحوی‌که زمانی «اربعه» وجود داشت امّا زوجیّت برای آن موجود نبود؟ نه چون زوجیّت لازمه ماهیّت اربعه است- لازمه وجود نیست- یعنی اگر اربعه در عالمی غیر از وجود، ثبوتی داشت باز هم زوجیّت همراه آن بود برای توضیح بیشتر مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم:
ما دو نوع جعل داریم: الف- جعل تألیفی ب- جعل بسیط.
جعل تألیفی که مفاد کان ناقصه را داراست، نیاز به اسم و خبر دارد، مثلا یک شیء
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۴
هست ولی فاقد وصف و عنوانی هست و کسی می‌آید بین موصوف و صفت، رابطه ایجاد می‌کند مثلا: جسمی را که سفید نیست آن را سفید قرار می‌دهد و بنحو جعل تألیفی می‌گوید: صار الجسم ابیضا یعنی جاعلی، شیء موجودی را متّصف به صفت بیاض نمود.
آیا این جعل تألیفی در مورد الاربعهٔ زوج تصوّر دارد؟ نه و کسی نمی‌تواند بگوید:
جعلت الاربعهٔ زوجا، زیرا زوجیّت لازمه ماهیّت اربعه است و قابل جعل نمی‌باشد.
جعل بسیط که مفاد کان تامّه دارد، فقط نیاز به فاعل دارد نه اسم و خبر، یعنی ایجاد الشّیء یعنی شیء که وجود ندارد خالق و جاعلی آن را ایجاد می‌نماید کان زید ای تحقّق زید اصل وجود را، «کان» تامّه بیان می‌کند- «کان» تامّه نتیجه جعل بسیط است- اگر کسی بخواهد زوجیّت تحقّق پیدا کند باید اربعه را ایجاد نماید. اگر اربعه به جعل بسیط تحقّق پیدا کرد، لا محاله زوجیّت هم به تبع آن محقّق می‌شود بدون اینکه جعل استقلالی به زوجیّت تعلّق گرفته باشد. بله یک جعل عرضی و مجازی به زوجیّت تعلّق پیدا می‌کند بدون اینکه زوجیّت نیاز به جعل داشته باشد.
تمام آنچه را که از نظر مسئله جعل برای «الاربعهٔ زوج» گفتیم در مورد قطع و احکام آن پیاده می‌شود یعنی: معنی ندارد کسی قطع را به جعل تألیفی حجّت قرار دهد و بگوید: جعلت القطع حجّهٔ. زیرا حجّیّت لازمه لا- ینفک قطع است همان‌طور که نمی‌توانیم بگوئیم جعلت الاربعهٔ زوجا، نمی‌توانیم بگوئیم جعلت القطع حجّهٔ.
بله اگر در خارج حجیّت بخواهد محقّق شود می‌توان بنحو جعل بسیط و «کان» تامّه قطع را ایجاد نمود که به دنبال آن، احکام و آثار قطع قهرا مترتّب می‌شود بدون این که این آثار به جعل مستقلّی ایجاد شده باشد. بلکه می‌توان گفت به نحو جعل عرضی آثار قطع محقّق شد.
خلاصه: حجیّت برای قطع قابل جعل نیست زیرا جعل در مورد فقدان بکار می‌رود و قطع فاقد حجیّت نیست تا به جعل جاعل، واجد

حجیّت شود.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۵

مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا[۱۷] و حقيقة فى صورة الإصابة، كما لا يخفى [۱].

مطلب دیگر اینکه کسی نمی‌تواند آثار قطع را از آن سلب کند و مثلا بگوید من حجیّت را از قطع سلب نمودم. آیا ممکن است که بگوید: جعلت الاربعة لیس بزوج؟- نه- چون گفتیم زوجیّت لازمه ماهیّت اربعه است.

این تقریب در مسئله قطع هم می‌آید و کسی نمی‌تواند بگوید جعلت القطع لیس بحجّة یعنی نمی‌توان از قطع، حجیّت و منجّزیّت و معذّریّت را سلب نمود چون این آثار لازمه لا ینفکّ قطع است و معقول نیست کسی بین لازم و ملزوم تفکیک ایجاد نماید.

[۱]- بعلاوه اشکال دیگری اینجا لازم می‌آید- اگر کسی بخواهد حجیّت را از قطع سلب نماید و به مکلّف بگوید اگر شما مثلا قطع به وجوب نماز جمعه پیدا نمودید در این صورت قطع شما حجّت نیست و نماز جمعه واجب نمی‌باشد، اینجا تالی فاسدی در کار هست؟- با مختصری تقدیم و تأخیر، عبارت مرحوم مصنّف را توضیح می‌دهیم:

الف- اگر قطع شخص قاطع موافق واقع باشد اینجا از نظر جاعل، اجتماع ضدّین محقّق می‌شود چون مکلّف، قاطع به وجوب نماز جمعه است و جاعل می‌گوید اگر قطع به وجوب پیدا کردی، نماز جمعه وجوب ندارد، اینجا جمع بین وجوب و عدم وجوب یا اجتماع نقیضین است و یا اگر عدم را بصورت یکی از احکام دیگر پیاده کنیم اجتماع ضدّین است- که این اجتماع ضدّین، اجتماع ضدّین واقعی است زیرا فرض کردیم قطع قاطع، مطابق واقع است.

ب- و اگر قطع قاطع، مخالف واقع باشد اینجا اجتماع ضدّین واقعی تحقّق ندارد ولی اجتماع ضدّین بنظر قاطع محقّق است چون قاطع نمی‌داند که قطعش مخالف واقع است بلکه احتمال هم نمی‌دهد که قطعش مخالف واقع باشد زیرا اگر احتمال خلاف

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۶

ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر لم يصر فعليا، و ما لم يصر فعليا لم يكد يبلغ مرتبة التنجز، و استحقاق العقوبة على المخالفة، و إن كان ربّما يوجب موافقته استحقاق المثوبة، و ذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر و لا نهى، و لا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت اللّه عنه، كما فى الخبر [۱].

می‌داد عنوان قاطعیّت او از بین می‌رفت.

کسی که معتقد است حکم واقعی نماز جمعه وجوب است اگر به او بگوئید در این صورت وجوب تحقّق ندارد این از نظر قاطع، اجتماع ضدّین است و اجتماع ضدّین حتّی به حسب نظر یک نفر هم امکان تحقّق ندارد و محال است.[۱۸]

خلاصه:[۱۹] در باب قطع و آثارش نه اثبات اثر برای قطع درست است نه سلب اثر، بلکه آثار قطع مثل لوازم ماهیّت است که نه از قطع جدا می‌شود نه نیاز به جعل جاعلی دارد.

قطع به حکم فعلی منشأ اثر است

[۱]- انسان اگر قاطع به حکم فعلی بشود این قطع، معذّر و منجّز است ولی اگر قاطع به حکم انشائی شد، هیچ‌گونه اثری ندارد یعنی قطع نسبت به حکم انشائی باعث تنجّز و استحقاق عقوبت نمی‌شود چون احکام دارای چهار مرتبه هست و اگر انسان نسبت به مرتبه فعلیّت حکم، قطع پیدا کرد، این دارای اثر است که اکنون توضیح می‌دهیم:

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۷

در جلد دوّم کتاب کفایهٔ الاصول مراتب چهارگانه حکم بسیار مورد بحث واقع می‌شود لذا ابتدا این چهار مرحله را توضیح می‌دهیم:

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیّت ۴- مرحله تنجّز (البته مرحوم آقای آخوند در مباحث آینده دو نوع فعلیّت درست می‌کنند لکن فعلا به بحث ما ربطی ندارد).

مراحل چهارگانه حکم

۱- مرحله اقتضا- یعنی مرحله «واجدیّت مصلحت و مفسده» مثلا- مولا- نماز را ملاحظه می‌کند و می‌بیند که دارای صددرصد مصلحت لازم الاستیفاء است که اقتضا دارد یک حکم وجوبی به نام اقیموا الصّلاهٔ برای آن جعل نماید و همچنین مولا شرب خمر را در نظر می‌گیرد و می‌بیند دارای مفسده کامل لازم الاجتناب است که مقتضی است یک حکم تحریمی برای شرب خمر جعل نماید (البتّه واجب و حرام را بعنوان دو مثال روشن ذکر کردیم و الا در مستحب و مکروه هم همین مسئله و مرتبه هست).

۲- مرحله انشا- بدنبال واجدیّت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید و حکم وجوب صلاهٔ و حرمت شرب خمر را جعل می‌نماید لکن در این مرحله فقط مسئله قانون‌گذاری مطرح است و هنوز به جائی نرسیده که این احکام در خارج اجرا شود و صرف قانونی است که زمینه می‌شود روزی با شرائطی این قانون عملی گردد از قانونی که بدنبال مرحله اقتضا تحقّق پیدا می‌کند به حکم انشائی تعبیر می‌شود.

۳- مرحله فعلیّت- اگر مولا- بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و مثلا- در خارج، نماز جمعه، اتیان و شرب خمر، ترک شود نسبت به آنها بعث و زجر می‌کند. و با این قانون مکلّف را بجانب مأمور به تحریک می‌کند یا او را نسبت به

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۸

منهی عنه زجر می‌نماید این مرحله را مرتبه فعلیّت می‌نامند یعنی حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد که این مرحله فعلیّت به تنهائی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلّف نسبت به آن تحقّق پیدا کند آن‌وقت این علم به تکلیف، برای مرحله تنجّز مدخلیّت دارد.

۴- مرحله تنجز- یعنی مرحله‌ای که مؤاخذه و ثواب و عقاب در کار هست- در این مرتبه، ترتیب اثر بر مخالفت قانون است.

از این مراحل معلوم شد قطعی که سبب تنجّز حکم می‌شود و عنوان استحقاق عقوبت بر مخالفت پیدا می‌کند قطع به حکم فعلی است و الا قطع به حکم اقتضائی و انشائی اثری ندارد.

آری اگر کسی قطع به حکم انشائی پیدا نمود و طبق آن عمل نمود شاید یک استحقاق مثوبتی داشته باشد چون این کشف از یک روح انقیاد و اطاعت می‌کند امّا استحقاق عقوبت بر آن مترتّب نیست چون استحقاق عقوبت در موردی است که مکلّف قطع به حکم فعلی پیدا کند.

بعضی از احکام، طبق بعضی از روایات قبل از ظهور حضرت حجّت (عج) اصلا به مرحله فعلیّت نمی‌رسد و در آن زمان است که فعلیّت پیدا می‌کند بعلاوه در روایتی ۲۰] هم چنین آمده است:

«و خطب امیر المؤمنین علیه السّلام النّاس فقال: انّ اللّه تبارک و تعالی حدّ حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تنقصوها، و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تکلفوها رحمهٔ من اللّه لکم فاقبلوها ....».

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۹

فلاحظ و تدبر[۲۱] [۱].

نعم، فی کونه بهذه المرتبهٔ موردا للوظائف المقررهٔ شرعا للجاهل إشکال لزوم اجتماع الضدّین أو المثلین، علی ما یأتی تفصیله إن شاء

اللّه تعالی، مع ما هو التحقیق فی دفعه، فی التوفیق بین الحکم الواقعی و الظاهری، فانتظر [۲].

---

[۱]- ملاک در حجیّت قطع این است که قطع به حکم فعلی، متعلّق شود نه حکم انشائی یا اقتضائی.

[۲]- این راجع به قطع، امّا راجع به شک که مثلا شما در مورد شرب تتن شک در حلیّت و حرمت آن پیدا می‌کنید و قاعده حلیّت را جاری می‌نمائید اگر بحسب واقع شرب تتن، حرام باشد آیا حرمت مشکوکه، حرمت انشائی است یا اینکه شکّ شما در باب اصول عملیّه هم شکّ متعلّق به حکم فعلی است؟

همان‌طور که قطع به حکم فعلی را ملاک قرار دادیم، در باب شک هم باید شک در حکم فعلی را ملاک قرار داد زیرا شک در حکم انشائی بالاتر از قطع به حکم انشائی که نیست چون قطع به حکم انشائی هیچ اثری ندارد تا چه رسد به شک در حکم انشائی.

در اصول عملیّه که جاهل و شاک به آنها رجوع می‌نماید از طرفی مکلّف شک در حکم فعلی شرب تتن دارد از طرفی خداوند یک حکم ظاهری به نام اصالهٔ الحلیّهٔ برایش جعل نموده است، مشکلی در کار است که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۰

الأمر الثانی: قد عرفت أنه لا شبههٔ فی أن القطع یوجب استحقاق العقوبهٔ علی المخالفهٔ، و المثوبهٔ علی الموافقهٔ فی صورهٔ الإصابهٔ، فهل یوجب استحقاقها فی صورهٔ عدم الإصابهٔ علی التجرّی بمخالفته، و استحقاق المثوبهٔ علی الانقیاد بموافقته، أو لا یوجب شیئا؟ [۱].

الف- فرضا اگر شرب تتن بحسب واقع از نظر حکم فعلی حرام باشد اینجا مشکل اجتماع ضدّین پیش می‌آید که بعدا در جمع بین حکم ظاهری و واقعی آن را حل می‌کنیم.

ب- چنانچه حکم شرب تتن بحسب واقع هم حلال باشد باز در این صورت مشکل اجتماع مثلین پیش می‌آید که این را هم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی مطرح کرده و جواب می‌دهیم.

امر دوّم تجرّی و انقیاد

اشاره

[۱]- مرحوم مصنّف در امر دوّم مسئله تجرّی و انقیاد را از نظر استحقاق عقوبت و مثوبت بیان می‌کند.

توضیح مطلب: ما یک عنوان به نام اطاعت و عصیان داریم و عنوان دیگری به نام تجرّی و انقیاد که هرکدام در موارد جداگانه‌ای تحقّق پیدا می‌کند.

اطاعت و عصیان

اگر فرضا انسان نسبت به حکمی یا موضوع محرّمی قاطع شد مثلا قطع پیدا کرد که شرب خمر، حرام است و این قطع هم مطابق واقع بود یا اینکه قاطع گشت که فلان مایع موجود خارجی خمر است و این قطع هم مطابق واقع بود در این صورت اگر طبق قطع خود رفتار کند مطیع و مستحق مثوبت است و چنانچه برخلاف قطع خویش عمل نماید بلا اشکال عاصی و مستحق عقوبت است که در این دو مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱

عنوان اطاعت و عصیان مطرح است.

تجرّی و انقیاد

گاهی هم عنوان انقیاد و تجرّی مطرح می‌باشد و این در موردی است که قطعی نسبت به حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی پیدا شود و قطع آن فرد هم مخالف با واقع باشد البتّه خود قاطع نمی‌داند و حتّی احتمال هم نمی‌دهد که قطعش مخالف واقع است، که گاهی کشف خلاف می‌شود و زمانی هم اصلا کشف خلاف نمی‌شود در این دو صورت، اگر قاطع، به قطع خود عمل نماید عنوان انقیاد محقّق می‌شود و اگر برخلاف قطع خود عمل کند عنوان تجرّی تحقّق پیدا می‌کند. مثال: فردی قاطع شد که فلان مایع خارجی خمر است ولی فی الواقع خمر نبود که در این صورت اگر بر وفق قطع خود عمل کند از نظر اصطلاح علم اصول، آن فرد، عبد منقاد، به حساب می‌آید و چنانچه با قطع خود مخالفت نماید، عبد متجری محسوب می‌شود ولی از نظر لغت عنوان تجرّی و انقیاد در عصیان و اطاعت هم تحقّق دارد خلاصه عنوان تجرّی و انقیاد از نظر علم اصول در غیر مورد اطاعت و عصیان است.

تجرّی و انقیاد در موردی است که قطع انسان مخالف واقع باشد که پیروی از چنین قطعی را انقیاد و مخالفت با چنین قطعی را تجرّی می‌گویند.

اکنون بحث ما در امر ثانی این است که آیا در مورد انقیاد و تجرّی مثل اطاعت و عصیان مسئله استحقاق مثوبت و عقوبت در کار است یا نه؟

یعنی اگر کسی با قطع خویش مخالفت نمود و مقطوع الخمریّه را شرب نمود. آیا به‌عنوان تجرّی استحقاق عقوبت دارد؟ یا چنانچه از آن اجتناب کرد این فرد به‌عنوان انقیاد استحقاق مثوبت دارد، اگر دارد به چه دلیل؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۲

الحق أنه یوجبه؛ لشهادهٔ الوجدان بصحهٔ مؤاخذته، و ذمه علی تجریه، و هتکه لحرمهٔ مولاه و خروجه عن رسوم عبودیته، و کونه بصدد الطغیان، و عزمه علی العصیان، و صحهٔ مثوبته، و مدحه علی قیامه بما هو قضیهٔ عبودیته، من العزم علی موافقته و البناء علی إطاعته، و إن قلنا بأنه لا یستحق مؤاخذهٔ أو مثوبهٔ، ما لم یعزم علی المخالفهٔ أو الموافقهٔ، بمجرد سوء سریرته أو حسنها، و إن کان مستحقا للّؤم أو المدح بما یستتبعانه، کسائر الصفات و الأخلاق الذمیمهٔ أو الحسنهٔ. و بالجملهٔ: ما دامت فیه صفهٔ کامنهٔ لا یستحق بها إلا مدحا أو لؤما، و إنما یستحق الجزاء بالمثوبهٔ أو العقوبهٔ مضافا إلی أحدهما، إذا صار بصدد الجری علی طبقها و العمل علی وفقها و جزم و عزم، و ذلک لعدم صحهٔ مؤاخذته بمجرد سوء سریرته من دون ذلک، و حسنها معه، کما یشهد به مراجعهٔ الوجدان الحاکم بالاستقلال فی مثل باب الاطاعهٔ و العصیان، و ما یستتبعان من استحقاق النیران أو الجنان [۱].

آیا تجرّی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟

[۱]- آخوند خراسانی رحمه اللّه می‌فرمایند: ما بعد از آنکه به وجدان مراجعه کردیم (مقصود از وجدان همان عقل است) همان عقلی که در باب اطاعت و عصیان به‌طور استقلال حکم به استحقاق مثوبت و عقوبت می‌کند همان عقل در مورد انقیاد و تجرّی حکم می‌نماید که عبد منقاد، مستحق مدح و مثوبت و عبد متجرّی، مستحق ذم و عقوبت است. زیرا عبد متجرّی درصدد طغیان

نسبت به مولا برآمده است و تصمیم بر عصیان در برابر او گرفته است و عمل خارجی را به‌عنوان عصیان مرتکب می‌شود لکن آن عمل بحسب واقع معصیت نمی‌باشد.

همچنین در عبد منقاد، وجدان و عقل شهادت می‌دهد که او مقیّد و پایبند به مقتضای عبودیّت و بندگی است و بنای قطعی بر اطاعت نسبت به مولا دارد لذا مستحق ثواب و مدح است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳

از نظر عقل هیچ فرقی بین ما نحن فیه و مسئله اطاعت و عصیان وجود ندارد و این یک مسئله وجدانی و عقلی است.

حقیقت تجرّی و انقیاد

مورد تجرّی و انقیاد و مسئله عقوبت و مثوبت را بیان کردیم، اکنون ببینیم حقیقت انقیاد و تجرّی چیست؟ آیا انقیاد یک عمل خارجی است یا اینکه یک عمل قلبی، و همچنین آیا تجرّی مربوط به خارج است یا مربوط به قلب؟

در باب اطاعت و عصیان مطلب روشن است که اطاعت وصف عمل خارجی است، کسی که نماز می‌خواند او اطاعت امر مولا را می‌نماید و فردی که شرب خمر می‌نماید، عصیان می‌نماید چون شرب خمر واجد مفسده کامل است و مبغوضیّت تام دارد.

امّا در باب تجرّی و انقیاد- انقیاد، عبارت است از همان عزم و جزم و تصمیم بر موافقت و اطاعت- و تجرّی هم عبارت است از عزم و جزم و تصمیم نفسانی بر اینکه معصیت تحقّق پیدا کند در مورد فردی که مقطوع الخمریّه را مرتکب می‌شود، تجرّی به عمل، کأنّ تحقّق پیدا نمی‌کند و سرایت به عمل نمی‌نماید چون این عمل به حسب واقع شرب الماء است ولی او قطع پیدا کرده است که خمر است امّا از نظر عمل نفسانی (تصمیم بر عصیان مولا است) بین این فرد و شخص عاصی واقعی هیچ فرقی نیست، عاصی واقعی تصمیم قلبی بر عصیان دارد و این فرد متجری هم کذا.

ایشان استحقاق عقوبت را مربوط به همان تصمیم و عزم نفسانی می‌دانند کما اینکه استحقاق مثوبت را مربوط به همان عزم فرد نسبت به پیروی و اطاعت از مولا می‌دانند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴

این عزم و جزم نفسانی ریشه‌ای ذاتی دارد که عبارت است از سوء سریره و حسن سریره یعنی کسی که دارای حسن سریره و سرشت پاک است طبعا تمایل به اطاعت و انقیاد دارد و فردی که دارای سوء سریره و سرشت ناپاک است بحسب نوع و اقتضا تمایل به معصیت و تجرّی دارد. اگرچه این سوء سریره و حسن سریره تا وقتی‌که به حال خود و پنهان باشد به‌عنوان یک صفت اخلاقی رذیله و حسنه است که در این صورت جای استحقاق عقوبت و مثوبت نیست و اگر هم باشد ذم و مدحی در کار است مثلا کسی که باطنا گرفتار حسادت است مادام که این صفت مظهری پیدا نکند و به حالت خفا و کمون باشد صرفا استحقاق سرزنش دارد و همچنین در حسن سریره استحقاق مدح دارد.

امّا وقتی اثری برآن دو مترتّب شد و تبعاتی پیدا کرد که از تبعات آن همین تصمیم به اطاعت نسبت به مولا و انقیاد است یا عزم بر مخالفت مولا و تجرّی است در این صورت اگر به دنبال آن، عمل خارجی محقّق شد آن‌وقت جای استحقاق مدح و مثوبت و ذم و عقوبت است پس در مراحل اوّلیه اثری از نظر عقوبت و مثوبت در کار نیست.

اکنون توضیحی از نظر عبارت و معنی راجع به جمله و عبارت «بما یستتبعانه» می‌دهیم تا معلوم شود اگر این جمله نبود، شاید بهتر بود. مرحوم مشکینی این جمله را چنین توضیح داده:

باء در «بما» را باء سببیّت گرفته است، و «ما» را مصدریه بحساب آورده، و مرجع ضمیر تثنیه در «یستتبعانه» را سوء سریره و حسن

سریره دانسته و ضمیر در «یستتبعانه» را به استحقاق ارجاع داده است که معنی چنین می‌شود:

سوء سریره، سببیّت برای استحقاق ذم دارد و حسن سریره سببیّت برای استحقاق مدح دارد که روی بیان ایشان، عبارت «بما یستتبعانه» مطلب اضافه‌ای در بر ندارد امّا می‌توان عبارت را به این نحو معنا نمود که:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۵

و لکن ذلک مع بقاء الفعل المتجری [به أو المنقاد به علی ما هو علیه من الحسن أو القبح، و الوجوب أو الحرمة واقعا، بلا حدوث تفاوت فیه بسبب تعلق القطع بغیر ما هو علیه من الحکم و الصفة، و لا یغیر جهة حسنه أو قبحه بجهته أصلا، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا یکون من الوجوه و الاعتبارات التی بها یکون الحسن و القبح عقلا و لا ملاکا للمحبوبیة و المبغوضیة شرعا، ضرورة عدم تغیر الفعل عما هو علیه من المبغوضیة و المحبوبیة للمولی، بسبب قطع العبد بکونه محبوبا أو مبغوضا له [۱].

استحقاق لؤم و مدح در سوء سریره و حسن سریره به خاطر این است که به دنبالش تبعاتی هست. این تبعات سبب شد در ریشه، استحقاق لؤم و مدح باشد که این باء در «بما» سببیّت است لکن نکته‌اش این است که می‌خواهد بیان نماید که در سوء سریره استحقاق لؤم است چون زمینه برای تبعات بعدی است و در حسن سریره استحقاق مدح است چون زمینه برای آثار بعدی است و خود زمینه بودن سببیّت پیدا می‌کند برای ثبوت مدح و ذم.

شاید این معنا از معنایی که مرحوم مشکینی نموده‌اند بهتر باشد.

[۱]- آیا استحقاق عقوبت در متجرّی سبب می‌شود آن عمل خارجی (متجرّی به) مبغوضیّت و مثلا حرمت پیدا کند؟ آیا استحقاق مثوبت در عبد منقاد باعث می‌شود آن فعل خارجی (منقاد به) محبوبیّت و مثلا ملاک وجوب پیدا کند؟ خیر به دو دلیل:

الف: استحقاق عقوبت و مثوبتی را که ما گفتیم تغییری در فعل خارجی یعنی متجرّی به و منقاد به نمی‌دهد یعنی در این مقطوع الخمریه هیچ تغییری پیدا نمی‌شود بلکه آن شرب الماء است و ملاک قبحی در آن ایجاد نمی‌شود فقط جرم مکلّف این است که قاطع شد بانّه خمر، البته قطع یک امر اضافی است و نیاز به یک قاطع و یک مقطوع دارد از یک طرف «قطع» به این عمل خارجی ارتباط پیدا می‌کند لکن در عین حال این قطع سبب نمی‌شود که شیء که به حسب واقع دارای حسن بود الآن یک جهت قبح در آن ایجاد شود و بگوییم این غیر از شرب المائی است که دیگری مرتکب آن شد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۶

فقتل ابن المولی لا یکاد یخرج عن کونه مبغوضا له، و لو اعتقد العبد بأنه عدوّه، و کذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا یخرج عن کونه محبوبا أبدا [۱].

به عبارت روشن‌تر: اگر بنده نسبت به یک ظرف قاطع شدم که در آن خمر است ولی دوست من قطع پیدا کرد که در آن آب است آیا اینجا می‌توان از نظر عمل خارجی تفکیکی در آن قائل شد و گفت این عمل واقعا از نظر من قاطع که قطعم مخالف واقع است ولی خودم نمی‌دانم که مخالف واقع است قبیح امّا در نظر دوستم که قطعش مطابق واقع است قبیح نمی‌باشد؟ نه.

خلاصه: قطع انسان کمترین اثری نمی‌تواند در حکم یا صفت فعل خارجی بگذارد و آن را عوض کند.

در حکم به این صورت است: انسان در مورد نماز جمعه فرضا معتقد به حرمت شود.

و در مورد صفت به این صورت تصوّر می‌شود که این مایع خارجی را انسان اعتقاد به حرمت آن پیدا کند. که در این موارد قطع من سبب تغییر وضع فعل خارجی نمی‌شود زیرا عنوان «قطع به خلاف» در ردیف عناوینی مثل احسان و ظلم نیست که ایجاد ملاک حسن و قبح نماید (در محیط عقل) و همچنین عنوان «قطع به خلاف» در محیط شرع ملاک وجوب و حرمت و محبوبیّت و

مبغوضیّت درست نمی‌کند.

[۱]- مرحوم آقای آخوند مثال خیلی روشنی می‌آوردند که: اگر عبدی نسبت به پسر مولا یقین کرد که او همان زیدی است که با مولا- سابقه عداوت دارد و او را کشت، آیا این قطع عبد به اینکه «انّه کان عدو للمولی» باعث می‌شود جهت حسنی در عمل عبد ایجاد شود و آن قتل توسّط عبد عنوان قتل عدو مولا را پیدا کند و دیگر مبغوض نباشد، نه او به‌هرحال فرزند مولا را کشته است.

و یا اگر عبدی نسبت به عدو مولا یقین نمود که او همان پسر مولا است و او را کشت آیا این قطع عبد به اینکه آن فرد پسر مولا است سبب می‌شود در آن عمل قبحی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷

هذا مع أن الفعل المتجری به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمهٔ أو الوجوب لا یکون اختیاریا، فإن القاطع لا یقصده إلا بما قطع أنه علیه من عنوانه الواقعی الاستقلالی لا- بعنوانه الطاری الآلی، بل لا یکون غالبا بهذا العنوان مما یلتفت إلیه، فکیف یکون من جهات الحسن أو القبح عقلا؟ و من مناطات الوجوب أو الحرمهٔ شرعا؟

و لا یکاد یکون صفهٔ موجبهٔ لذلک إلا إذا کانت اختیاریهٔ [۱].

ایجاد شود، نه او به‌هرحال عدو مولا را کشته است.

مثال دیگر: اگر کسی یقین کرد نماز پنج رکعتی مشروعیّت دارد و واجب هست آیا این قطع سبب می‌شود یک مصلحت کامل در آن پیدا شود بلحاظ اینکه مانند نماز چهار رکعتی واجب است، خیر این عقائد، روی عمل خارجی کوچک‌ترین اثری را نمی‌تواند بگذارد و در محیط عقل حسن و قبحی بسازد و همچنین در محیط شرع نمی‌تواند ملاک محبوبیّت و مبغوضیّت درست کند.

خلاصه: انقیاد و تجرّی که باعث استحقاق عقوبت و مثوبت است مربوط به همان عمل قلب و نفس است و همچنین مربوط به عزم بر عصیان و اطاعت است.

[۱]- ب: دلیل دوّم بر اینکه استحقاق عقوبت و مثوبت فرد متجرّی و منقاد در عمل خارجی، (متجرّی به و منقاد به) تغییری نمی‌دهد و این استحقاق عقوبت به خاطر عزم و جزم بر عصیان مولا است:

عناوینی می‌تواند دخالت در حسن و قبح یا محبوبیّت و مبغوضیّت داشته باشد که آن عناوین اختیاری باشد و اراده بتواند به آن تعلّق بگیرد مثلا- ظلم قبیح است چون واقعا ظالم می‌تواند قصد ظلم نماید، و همچنین احسان، نیکو است چون عنوان احسان می‌تواند متعلّق قصد محسن قرار گیرد.

اکنون ما حساب کنیم و ببینیم کسی که قطع پیدا نموده است «بانّ ذاک المائع خمر» زمانی که اراده می‌کند شرب آن مایع را قصد او به چه چیز تعلّق پیدا می‌کند؟

آیا او شرب مایع مقطوع الخمریّه را قصد می‌نماید به نحوی که عنوان مقطوع

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۸

الخمریّه متعلّق اراده اوست یا نه، او چون خود را قاطع می‌بیند و واقع را منکشف می‌داند شرب خمر را اراده می‌کند؟- مسلّما به نحو دوّم شرب خمر می‌نماید.

همان‌طور که در قطع‌های موافق واقع، فردی که مثلا شرب الماء می‌نماید و قطع دارد فلان مایع، آب است و قطع او هم مطابق واقع می‌باشد، آیا او قصدش به شرب الماء تعلّق پیدا می‌کند به نحوی که عنوان مقطوع المائیّه متعلّق اراده اوست؟ خیر- او قاطع می‌باشد و اراده‌اش به شرب الماء تعلّق پیدا کرده است و چنانچه کسی از او سؤال کند اراده شرب چه چیز را نموده‌ای؟ آیا می‌گوید من مقطوع المائیه را شرب می‌کنم؟ خیر این مقطوعیّت و قطع یک صفت آلی است یعنی چیزی که جنبه مرآتی دارد خودش مغفول عنه

است و مورد توجّه قاطع نمی‌باشد.

انسان عملی را که می‌خواهد مرتکب شود همان واقع آن را اراده می‌کند که گاهی واقع همان مراد و مقطوع است و گاهی نه.

بین کسـی که شـرب الماء مع القطع بالمائیه می‌نماید و کسی که شرب الماء مع القطع بالخمریّهٔ می‌نماید از این نظر هیچ فرقی نیست کـه قطع، دخـالت در مراد و متعلّق اراده نـدارد- یکی می‌گویـد مـن شـرب مـاء می‌نمـایم و واقعش هـم همیـن است و فرد دیگری می‌گویـد من خمر می‌نـوشم ولی در حقیقت خمر نمی‌باشـد. پس عنوان قطع- نه در قطع موافق و نه در قطع مخـالف- در دایره مراد به‌طـوری که قصـد و اراده به این عنـوان تعلّق بگیرد، اصـلا داخـل نیست و عنوانی که خـارج از دایره قصـد و اراده باشـد و در حـال ارتکاب و انجام اصـلا انسان قصـدش به آن عنوان متعلّق نشود، چطور می‌توانـد در حسن و قبـح در محیط عقل مدخلیّت پیدا کند و همچنین چطور می‌تواند در مبغوضیّت و محبوبیّت شرعیّه دخیل باشد.

خلاصه دلیل دوّم ایشان: این عمل خارجی اگر بخواهـد وضـعش تغییر پیدا کند باید این قطع من مغیّر وضع این فعل باشد و این قطع در صورتی می‌تواند وضع این فعل را

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۹

إن قلت: إذا لم یکن الفعـل کـذلک، فلاـ وجه لاسـتحقاق العقوبـهٔ علی مخالفـهٔ القطع، و هل کان العقاب علیها إلا عقابا علی ما لیس بالاختیار؟ [۱]

قلت: العقاب إنما یکون علی قصد العصیان و العزم علی الطغیان، لا علی الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختیار [۲].

تغییر دهـد که یک امر اختیاری متعلّق قصـد و اراده باشـد و حال آنکه وجـدانا می‌بینیم افعال خارجیّه و عناوین واقعیّه، متعلّق قصد و اراده واقع می‌شود ولی خود عنوان قصـد که جنبه طریقیّت و مرآتیّت (و به تعبیر ایشـان جنبه آلیّت) دارد اصـلا به‌عنوان مراد و متعلّق اراده هیچ مدخلیّتی ندارد بنابراین استحقاق عقوبت نمی‌تواند مربوط به عمل خارجی باشد.

نتیجه: در بـاب تجرّی و انقیـاد این عمـل خارجی را بایـد از سـببیّت برای اسـتحقاق عقوبت و مثوبت خارج کنیم و همان عزم و جزم نسبت به اطاعت و عصیان مولا را سبب استحقاق عقوبت و مثوبت بدانیم.

[۱]- اشکال: سرانجام شما در باب تجرّی چه چیز را سبب استحقاق عقوبت می‌دانید و خداوند بر چه چیز مؤاخذه می‌کند؟

عمل خارجی را کنار زدید، آنچه را که او عقیده داشت شرب الخمر است گفتید نه همان شرب الماء است و با قطع او ماهیّتش تغییر نمی‌یابد و این فعل از دایره استحقاق عقوبت، خارج است پس چرا شما استحقاق عقوبت را مطرح می‌کنید؟

همچنین گفتید عنوان مقطوعیّت غیر اختیاری است. آیا در برابر همین مقطوعیّت که یک امر غیر اختیاری است می‌خواهید اسـتحقاق عقوبت را درست کنید؟

[۲]- جواب: مؤاخـذه بر همان امر قلبی است. یعنی قصد معصیت و عزم بر طغیان نسـبت به مولا می‌باشد که یک امر نفسانی است و این عقوبت در برابر عمل خارجی نمی‌باشد که عنوان مقطوعیّت بدون اختیار ضمیمه آن شده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۰

إن قلت: إن القصد و العزم إنما یکون من مبادی الاختیار، و هی لیست باختیاریهٔ، و إلا لتسلسل [۱].

---

(۱) [۱]- اشـکال: شـما اگر ملاک و سبب استحقاق عقوبت را یک امر نفسانی بنام قصد و عزم بر عصیان بدانید این قصد و اراده در صورتی می‌توانـد بـاعث اسـتحقاق عقوبت باشـد که خودش یـک امر اختیـاری باشـد. در عمـل خـارجی یـا عمـل قلبی بایـد عنوان اختیاریّت محفوظ باشد تا استحقاق عقوبت و مثوبت محقّق شود و امر غیر اختیاری نمی‌تواند سبب استحقاق عقوبت و مثوبت شود.

این کبرای کلّی درست، امّا قصد عصیان و عزم بر طغیان آیا امر غیر اختیاری است؟

مستشکل می‌گوید آری، چون در محلّ خودش ثابت شده که اراده و مقدّمات آن نمی‌شود از امور اختیاری باشند زیرا اگر مقدّمات اراده بخواهد اختیاری باشد تسلسل لازم می‌آید.

قبلا بنحو خلاصه مقدّمات اراده را توضیح می‌دهیم: مرحوم آقای آخوند در جلد اوّل کتاب کفایه بیان کردند که مقدّمات اراده عبارت است از اینکه: انسان چیزی را تصوّر می‌کند سپس تصدیق به فایده آن پیدا می‌کند و بدنبال آن، تصمیم و عزم پیدا می‌کند که آن عمل را انجام بدهد و بعد از آن جلوی موانع را می‌گیرد و بدنبال آنکه آخرین مرحله است، اراده تحقّق [۲۲] پیدا می‌کند.

اکنون بگوئید چرا اگر اراده و مقدّمات آن از امور اختیاری باشد تسلسل لازم می‌آید؟

چون مثلاـ فلان مقدّمه اراده هم اراده‌ای لازم دارد و آن اراده هم مبادی لازم دارد و آن‌وقت ما کلام را در آن اراده و مبادی آن اراده نقل می‌کنیم، می‌گوئیم آیا با اختیار

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۱

قلت:– مضافا إلی أن الاختیار و إن لم یکن بالاختیار، إلا أن بعض مبادیه غالبا یکون وجوده بالاختیار، للتمکن من عدمه بالتأمل فیما یترتب علی ما عزم علیه من تبعهٔ العقوبهٔ و اللؤم و المذمّهٔ [۱].

یمکن أن یقال: إن حسن المؤاخذهٔ و العقوبهٔ إنّما یکون من تبعهٔ بعده عن سیّده بتجرّیه علیه، کما کان من تبعته بالعصیان فی صورهٔ المصادفهٔ، فکما أنه یوجب البعد عنه، کذلک لا غرو[۲۳] فی أن یوجب حسن العقوبهٔ، فانه و إن لم یکن باختیاره [۲۴] إلا أنه

و اراده تحقّق پیدا کرد؟ آری پس باید اراده سوّمی قبل از آن محقّق باشد ما کلام را در آن اراده سوّم نقل می‌کنیم که آیا اختیاری است یا غیر اختیاری. اگر بگوئید اختیاری است باید قبل از آن اراده چهارمی تحقّق پیدا کرده باشد الی ان یتسلسل، لذا برای اینکه جلوی تسلسل را بگیریم از اوّل می‌گوئیم اراده و مبادی آن از امور غیر اختیاری هستند.

[۱]– جواب: اشکال مستشکل را به دو نحو پاسخ می‌دهیم:

۱– وجدانا می‌بینیم که بعضی از مبادی اراده در اختیار خود انسان است کسی که مثلا یک عمل زشت شهوانی را تصوّر می‌کند او تصدیق نسبت به لذّات و فائده آن می‌کند و کأنّ بر سر یک دو راهی قرار می‌گیرد که می‌تواند ذهن خود را متوجّه آثار سوئی که بر این عمل، مترتب است بکند و به آن عقوباتی که خداوند تبارک و تعالی برآن قرار داده بیندیشد و از آن کار منصرف شود و یا اینکه ذهن خود را متوجّه خوشی‌های آنی آن عمل بکند و مرتکب آن کار زشت بشود. پس انسان در مبادی اراده، مختار است و می‌تواند احد المسیرین را برگزیند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۲

بسوء سریرته و خبث باطنه، بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتا و إمکانه، و إذا انتهی الأمر إلیه یرتفع الإشکال و ینقطع السؤال ب (لم) فإن الذاتیات ضروری الثبوت للذات و بذلک أیضا ینقطع السؤال عن أنه لم اختار الکافر و العاصی الکفر و العصیان؟ و المطیع و المؤمن الإطاعهٔ و الإیمان؟ فإنه یساوق السؤال عن أن الحمار لم یکون ناهقا؟ و الإنسان لم یکون ناطقا؟ [۱]

---

(۱) [۱] – ۲– مرحوم آقای آخوند (اعلی اللّه مقامه الشّریف) جواب دیگری بیان می‌کنند که ای کاش این جواب را بیان نمی‌فرمودند!

ایشان می‌فرمایند: اصلا ریشه مسئله استحقاق عقوبت و مثوبت یک امر ذاتی است و: الذّاتی لا یعلّل. یعنی در امر ذاتی درست نیست کسی از علّت آن امر سؤال کند. آیا صحیح است کسی سؤال کند لم جعل الانسان انسانا؟ خیر، انسانیّت که عبارتست از جنس و

فصل انسان، این برای انسان، ذاتی است و چیزی نیاز به علّت دارد که ضروریّه نباشد یعنی اگر ممکنه شد نیاز به علّت دارد لذا در فرق واجب الوجود و ممکن الوجود هم همین حرف را می‌زنیم. کسی نمی‌تواند بگوید علّت واجب الوجود چیست چون وجوب وجود معنایش بی‌نیازی از علّت است و آنکه نیاز به علّت دارد ممکن الوجود است چون ممکن الوجود، دو طرف وجود و عدم، نسبت به او علی السّواء است. هر طرفش بخواهد امتیاز پیدا کند نیاز به علّت دارد.

یا قضیّه «الانسان حیوان ناطق» و اشباه آن از نظر منطقی یک قضیّه ضروریّه است و در قضیّه ضروریّه نمی‌توان از علّتش پرسش نمود چون ناطقیّت جزء ماهیّت انسان است.

تا اینجا آنچه ایشان در مورد ذاتیّات بیان کرده‌اند، کاملا صحیح است. لکن ایشان می‌خواهند این ذاتیات را در ما نحن فیه پیاده کنند و مسئله تجرّی و عصیان و بالاتر از آن مسئله کفر و ایمان را به یک ریشه ذاتی برگردانند.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۵۳

و بالجملة: تفاوت أفراد الإنسان فی القرب منه تعالی و البعد عنه، سبب لاختلافها فی استحقاق الجنة و درجاتها، و النار و درکاتها، [و موجب لتفاوتها فی نیل الشفاعة و عدم نیلها]، و تفاوتها فی ذلک بالأخرة یکون ذاتیا، و الذاتی لا یعلل [۱].

إن قلت: علی هذا، فلا فائدة فی بعث الرسل و إنزال الکتب و الوعظ و الإنذار [۲].

یعنی: کسی که معصیت می‌کند این عصیان او مسبوق به یک امر قلبی است و آن امر قلبی عبارتست از تجرّی نسبت به مولا، و ریشه این تجرّی سوء سریره است که در این فرد وجود دارد. سؤال: سوء سریره از کجا ناشی شده است؟ می‌فرمایند: سوء سریره میل انسانیّت انسان و یک عنوان ذاتی و یک نقص ذاتی است که همیشه همراه اوست.

در دنبال سوء سریره عنوان تجرّی و عنوان بعد از ساحت مقدّس خداوند تبارک و تعالی تحقّق پیدا می‌کند و بعد از ساحت باری‌تعالی استحقاق عقاب قهری دارد. و بر همین مقیاس مسئله ایمان و کفر و ... است.

[۱]- خلاصه: تفاوت افراد از نظر قرب و بعد به باری‌تعالی سبب می‌شود افراد در استحقاق نسبت به جنّت و درجات بهشت و همچنین دوزخ و درکات آن اختلاف پیدا کنند و این تفاوت باعث می‌شود بعضی شرائط نیل به شفاعت را داشته باشند و بعضی فاقد آن باشند.

این تفاوت افراد در مسئله قرب و بعد ریشه‌اش چیست؟ ریشه و منشأ آن همان امر ذاتی بود که توضیح دادیم و الذّاتی لا یعلّل.

[۲]- اشکال: بنا بر اینکه تجرّی و انقیاد، اطاعت و عصیان، کفر و ایمان یک ریشه ذاتی داشته باشند دیگر مسئله ارسال رسل و انزال کتب و ارشاد و وعظ و هدایت و راهنمائی بشر بی‌فائده است و مفهومی ندارد.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۵۴

قلت: ذلک لینتفع به من حسنت سریرته و طابت طینته، لتکمل به نفسه، و یخلص مع ربه أنسه، ما کنا لنهتدی لو لا أن هدانا اللّه، قال اللّه تبارک و تعالی: «و ذکّر فإنّ الذّکری تنفع المؤمنین» و لیکون حجة علی من ساءت سریرته و خبثت طینته، لیهلک من هلک عن بیّنة و یحیی من حیّ عن بیّنة، کی لا یکون للناس علی اللّه حجة، بل کان له حجة بالغة [۱].

---

(۱) [۱]- جواب: کأنّ ایشان جواب می‌دهند آری خیلی فایده ندارد.

این مسائل فقط عنوان اتمام حجّت و تذکّر دارد یعنی نسبت به عاصی، اتمام حجّت است و نسبت به مؤمن و غیر عاصی عنوان تذکّر را دارد. وَ ذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ۲۵].

ایراد بر مصنّف قدّس سرّه

مرحوم آقای آخونـد (اعلی اللّه مقامه الشّـریف) چنین مسـیری را طی می‌کنند و به چنین جای غیر صـحیحی هم منتهی می‌شوند البتّه ایشان این بحث را در جلـد اوّل هم بیان کردنـد و ما آنجا مفصـلا حـدود پانزده جلسه این بحث را دنبال نمودیم ۲۶] و ثابت کردیم مسئله این‌طور که ایشان بیان کرده‌انـد نیست و یکی از رفقای ۲۷] بحث آن را در دو رسـاله و جزوه نوشـته‌اند که یـک جزوه‌اش را چـاپ کردنـد و من قسـمتی از آن را مطـالعه کردم خوب بود مخصوصـا که اضافاتی هم از خودشان داشـتند. آن جزوه بنام «الحقّ و الحقیقهٔ بین الجبر و التفویض» بود که به دنبالش جزوه‌ای هم راجع به سعادت و شقاوت داشتند

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۵

و ما اکنون به آن تفصـیل نمی‌توانیم بحث کنیم لکن دو نکته را توضیح می‌دهیم برای اینکه معلوم شود راهی را که ایشان پیموده‌اند صحیح نیست تا باعث انحراف اعتقادی نگردد.

۱- آنچه راجع به ذاتی و «الـذّاتی لاـ یعلّـل» فرمودنـد درست است. یعنی قضـیّه‌ای که ضـروری شـد، ثبـوت محمـول برای موضـوع، ضروری است و هر ماهیّتی، ثبوت جنس و فصل، برایش ضروری است مثلا: الانسان حیوان، یا الانسان ناطق، یا الانسان حیوان ناطق، هر سه قضیّه ضروریّه هستند و هیچ‌کس نمی‌تواند از علّت آنها سؤال نماید.

امّـا اگر گفتیم الانسان موجود در این صورت وجود و هستی برای انسان ضـرورت نـدارد چون انسان ماهیّتی دارد که ممکن الوجود است یعنی ممکن است به وجـود متصـف بشـود و یـا نشود و در این قضـیّه سؤال از علّت صـحیح است که بگوئیم: لم صـار الانسـان موجودا؟ یعنی انسانی که نسـبتش به وجود و عدم علی‌السّویه است چه سـبب شد که جانب وجود برایش امتیاز پیدا کرد مسلّما علّتی داشت که وجود امتیاز پیدا نمود.

اگر وجود نیـاز به علّت داشت آثـار و لوازم و آن خصوصـیّاتی که بـدنبال وجود می‌آیـد چگونه است. آیـا آنهـا ضـروری یا ممکن هستند؟

وقتی اصـل وجود غیر ضـروری بود و نیـاز به علّت داشت آثار وجود بطریق اولی محتاج به علّت هست چرا انسان فکر می‌کنـد؟ چرا انسان راه می‌رود؟ این‌ها نیاز به علّت دارند.

سؤال: آیـا عنوان اطـاعت و عصـیان و مهم‌تر مسـئله شـقاوت و سـعادت، از آثـار وجود انسـان است یـا از لوازم و ماهیّت انسان ۲۸]؟ حقیقت سعادت و شقاوت که به دنبالش

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۶

مسائلی می‌آید چیست؟ همان سعادت و شقاوتی که در ذهن بعضی می‌آید که این دو از امور ذاتی هستند.

حقیقت سعادت: در محیط شرع چنانچه کسی طبق دستورات الهی رفتار کند می‌گویند: عاش سعیدا و مات سعیدا.

حقیقت شقاوت: اگر کسی برخلاف فرامین الهی عمل نماید می‌گویند عاش شقیّا و مات شقیّا خلاصه، شقاوت و سعادت مطلب غیر قابل تصوّری نیست.

معنای السّعید، سعید فی بطن أمه و الشّقی شقی فی بطن امّه ۲۹] چیست؟ معنایش آن چیزی نیست که در ذهن بعضی است.

برای این جمله معانی متعـدّدی شـده است از جمله: عاقبت فردی که به شـقاوت یا عصـیان منتهی می‌شود از همان وقتی که در رحم مادر است مشخـص است یعنی اگر کسی عاقبت‌نگر باشد می‌گوید: «هذا شقی» شمر که در رحم مادر بود از نظر یک امام که آینده او را می‌دیده شقی به حساب می‌آمده است.

این یـک مسـئله عقلاـئی است. مثلاـ انسـان به فرزنـدی که درس نمی‌خوانـد، به کار و تلاش و فعّالیّت هم علاقه‌ای نـدارد هم‌اکنون

می گوید او بدبخت است و حال آنکه الآن بدبختی و وضع بدی ندارد، او هنوز وارد جامعه نشده است ولی چون پدرش به احتمال هفتاد درصد یا هشتاد درصد وضع او را می‌بینند، فعلا به او می گوید بدبخت هستی و این مربوط به آینده اوست و الا اگر مربوط به ماهیّت فرزند باشد چرا می گویند الشّقی شقی فی بطن امّه.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۷

قبل از اینکه او در بطن ام باشد شقی بوده است یعنی کان شقیّا فی الازل، نه در بطن ام که یک مرتبه‌ای از وجود است. اگر مربوط به ماهیّت و ذات انسان باشد آیا می‌توانیم بگوئیم انسان در بطن ام، حیوان ناطق است؟ خیر- انسان فی الازل حیوان ناطق بوده است و جنس و فصل برای انسان ضرورت داشته. اصلا اینکه در مورد سعادت و شقاوت پای وجود را به میان می‌آورند دلیل بر این است که این دو ربطی به ماهیّت و ذات انسان ندارد و از آثار وجود انسان است.

آیا سعادت و شقاوتی که از آثار وجود است می‌تواند از خود وجود بالاتر باشد؟

خیر.

مسئله سعادت و شقاوت مانند مسئله علم و جهل است. یعنی ما می‌توانیم سؤال کنیم لم صار زید عالما. و جواب می‌شنویم چون پنجاه سال درس خوانده است.

مسئله سعادت و شقاوت مانند زوجیّت برای اربعه نیست چون اربعه اگر فرضا در عالمی غیر وجود هم تحقّق پیدا کند باز زوجیّت همراهش هست.

خلاصه: الذّاتی لا یعلّل صحیح می‌باشد امّا ربطی به مسئله سعادت و شقاوت ندارد.

۲- آیا اراده‌ای که ما نسبت به اطاعت و عصیان و سایر افعال پیدا می کنیم اختیاری است یا جبری؟

ایشان اراده و مبادی اراده را امر غیر اختیاری می‌دانند چون در ذهنشان است که اگر یک امر اختیاری باشد باید مسبوق به اراده دیگری باشد آن‌وقت نقل کلام در آن اراده می‌کنند که باید مسبوق به اراده دیگری باشد الی ان یتسلسل لذا می گویند اراده، امر غیر اختیاری است در صورتی که معنای اختیاریّت اراده این است که: همان‌طور که خداوند تبارك و تعالی دارای خلاقیّت است او یک شعبه از خلاقیّت اراده را به انسان، افاضه نموده است و خود انسان، خلق اراده می‌نماید یعنی وقتی مواجه با اعمال و افعال می‌شود بر سر دوراهی واقع می‌شود و ایجاد اراده می‌نماید مانند مهندسی که در اثر زحمت زیاد، قدرت خلّاقیّت نقشه، پیدا می کند که ما نسبت به این امر قادر نمی‌باشیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۸

و لا یخفی أن فی الآیات و الروایات، شهادهٔ علی صحهٔ ما حکم به الوجدان الحاکم علی الإطلاق فی باب الاستحقاق للعقوبهٔ و المثوبهٔ [۱].

خلاصه: معنای اختیاری بودن اراده این نیست که مسبوق به اراده دیگری باشد تا سرانجام تسلسل پیش آید لذا روی این بیان، حسن سریره و سوء سریره برای کسی عنوان ذاتی پیدا نمی کند البته جای شک نیست که بین افراد به لحاظ خصوصیّات تکوینی تفاوت هست یعنی کسانی که در اصلاب شامخه و ارحام مطهّره بوجود آمده‌اند خیلی نزدیک به اطاعت خداوند تبارك و تعالی هستند و با اینکه مقام عصمت هم برایشان ثابت است امّا سلب اختیار از آنها نمی‌شود و اگر سلب اختیار شود دیگر فضیلتی برای آنها نیست. ولی بعضی‌ها هم تکوینا بعکس این گروه هستند و باز در عین حال مجبور نیستند.

مثلا در مورد ولد الزّنا که شرائط انعقاد نطفه‌اش غیر صحیح بوده سلب اختیار از او نشده کسی که طیب ولادت دارد کأنّ در دو متری ساحل است و می تواند خود را به کنار ساحل بیاورد امّا ولد الزّنا کسی است که در وسط امواج دریا گرفتار است و به زحمت

می‌توانـد به کنار ساحل برسـد که در عین حال، قدرت و توان و اراده دارد و امتناعی در کار نیست- نه آن مجبور به اطاعت است و نه ولد الزّنا مجبور به عصیان است.

کما اینکه فرزنـدی که در یک خانواده علم و تقوی پرورش می‌یابد از آن فرزندی که در یک خانواده غیر صـحیح رشد و نما کرده به اطـاعت خداونـد تبـارک و تعـالی نزدیک‌تر است و در عین حال میان این دو از نظر اراده و توجّه و تکلیف و سـعادت و شـقاوت فرقی نیست.

این خلاصه‌ای بود از آنچه که در جلد اوّل کفایه هم بیان کردیم.

[۱]- ایشـان فرمودنـد: مـا وقـتی به عقـل و وجـدان رجـوع می‌کنیم، عقـل، حکم می‌نمایـد که متجرّی و منقـاد بخـاطر عزم و نیّت بر معصیت و اطاعت، مستحق عقوبت و

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۵۹

و معه لا حاجهٔ إلی ما اسـتدل علی استحقاق المتجری للعقاب بما حاصله: انه لولاه مع استحقاق العاصی له یلزم إناطهٔ استحقاق العقوبهٔ بمـا هـو خـارج عن الاختیـار، من مصادفهٔ قطعه الخارجـهٔ عن تحت قـدرته و اختیـاره؛ مـع بطلانه و فسـاده، إذ للخصم أن یقـول بـأن اسـتحقاق العاصی دونه، إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فیه، و هو مخالفته عن عمد و اختیار، و عدم تحققه فیه لعدم مخالفته أصلا، و لو بلا اختیار [۱].

مثوبت هسـتند. اکنون می‌فرماینـد از آیات و روایات ۳۰] متعدّدی هم اسـتفاده می‌شود که مثلا نیّت معصیت هم مورد محاسـبه الهی واقع می‌شود. که یک نمونه از آیات چنین است:

لِلَّهِ ما فِی السَّماواتِ وَ ما فِی الْأَرْضِ وَ إِنْ تُبْدُوا ما فِی أَنْفُسِـکُمْ أَوْ تُخْفُوهُ یُحاسِبْکُمْ بِهِ اللَّهُ فَیَغْفِرُ لِمَنْ یَشاءُ وَ یُعَذِّبُ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیرٌ[۳۱].

یعنی آنچه در نفس‌های شـماست، چه ظاهر کنیـد یا مخفی نمائیـد، مورد محاسـبه الهی واقع می‌شویـد لکن خداوند تبارک و تعالی یغفر لمن یشاء ...

مرحوم شـیخ انصاری (اعلی اللّه مقامه الشّریف) در کتاب رسائل ۳۲] به روایاتی اشاره کرده‌اند که نیّت معصیت، معصیت می‌باشد و معصیت قلبی کأنّ، معصیت واقعی است و لکن از روایات استفاده می‌شود که آنها معفو عنه است و خداوند عفو می‌نماید.

خلاصه: آیات و روایات حکم عقل را تأیید می‌نماید.

[۱]- با وجود آیات و روایات و وجـدانی بودن مسـئله اسـتحقاق عقوبت، دیگر نیازی به اسـتدلال نیست لکن بعضـی ۳۳] خواسته‌اند برهان عقلی بر این مطلب اقامه کنند:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۰

بیان مطلب: ما شخص عاصی و متجرّی را از نظر استحقاق عقوبت مقایسه می‌کنیم که صوری دارد.

۱- عاصی و متجرّی هر دو عقاب دارند.

اگر این را قبول دارید که بحثی نداریم.

۲- هیچ‌کدام استحقاق عقوبت ندارند.

این درست نیست زیرا در عاصی واقعی استحقاق عقوبت را نمی‌توان نفی کرد.

۳- عاصی استحقاق عقوبت ندارد ولی فرد متجرّی مستحق عقاب است.

این هم واضح البطلان است چون مسئله تجرّی از مسئله عصیان بالاتر نیست.

۴- عاصی مستحق عقوبت است ولی متجرّی استحقاق عقوبت ندارد- که بحث ما روی این فرض است.

مستدل می گوید: لازمه این حرف این است که یک امر غیر اختیاری در استحقاق عقوبت مدخلیّت پیدا کرده است و مسلّم است که امر غیر اختیاری نمی‌تواند در استحقاق عقوبت مؤثّر باشد.

امر غیر اختیاری اینجا این است که قطع و یقین عاصی مطابق واقع بوده ولی قطع متجرّی مخالف واقع بوده است.

آیا مطابقت با واقع امر اختیاری می‌باشد یا اینکه یک امر تصادفی و قهری است؟

مسلّما غیر اختیاری است زیرا هیچ‌یک از این دو در مخالفت قطعشان با واقع، اراده‌ای نداشته‌اند.

چگونه یک امر غیر اختیاری می‌تواند بین عاصی و متجرّی فارق باشد که یکی مستحق عقوبت باشد و دیگری استحقاق عقوبت نداشته باشد.

پس اگر عاصی مستحق عقوبت باشد (که مسلّما مستحق عقوبت هست) متجرّی هم استحقاق عقوبت دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۱

بل عدم صدور فعل منه فی بعض افراده بالاختیار، کما فی التجری بارتکاب ما قطع أنه من مصادیق الحرام، کما إذا قطع مثلا بأن مائعا خمر، مع أنه لم یکن بالخمر [۱].

ایشان می‌فرمایند بعد از آیات، روایات و وجدان، نیازی به این برهان نیست بعلاوه این برهان قابل مناقشه و فاسد است.

زیرا اینکه عاصی استحقاق عقوبت دارد بخاطر این نیست که قطع او موافق واقع بوده بلکه برای این است که اختیارا مثلا شرب خمر نموده و مبغوض مولا را اتیان کرده است و اکراه و اضطراری هم نداشته است.

امّا متجرّی، آیا مبغوض مولا را ایجاد نموده است؟ او یقین پیدا کرده است که فلان مایع خمر است و شرب نموده است ولی در واقع آب بوده است مگر یقین و اعتقاد، یک عمل غیر مبغوض مولا را می‌تواند مبغوض مولا قرار دهد؟ خیر.

خلاصه: ممکن است گفته شود فرق عاصی و متجرّی در این است که عاصی، مبغوض مولا- را اتیان نموده است امّا متجرّی چنین عملی را مرتکب نشده است.

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند کلمه «بل» ترقی بکار می‌برند که: متجرّی نه تنها عمل مبغوض مولا را اتیان ننموده است بلکه در بعض از صور هیچ‌گونه عمل اختیاری از او تحقّق پیدا نکرده است زیرا او قطع پیدا کرده است فلان مایع خارجی خمر است و آن را نوشیده است درحالی‌که «فی الواقع» عمل او شرب الماء بوده است یعنی این از باب «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد» است. آنچه را که او اراده کرده، شرب خمر بوده است امّا آنچه واقعیّت داشته است شرب الماء بوده است.

خلاصه: از فرد عاصی عمل اختیاری مبغوض مولا صادر شده است امّا از متجرّی فعل اختیاری مبغوض مولا سر نزده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۲

چرا ایشان فرمودند در بعضی افراد؟

چون تجرّی مانند شبهه حکمیّه و موضوعیه دو صورت دارد:

۱- گاهی فرضا کسی یقین پیدا می‌نماید که خداوند تبارک و تعالی، شرب تتن را حرام نموده است و در عین حال شرب تتن می‌نماید، در این صورت شرب تتن یک عمل اختیاری است که او مرتکب شده است.

این تجرّی سنخ شبهات حکمیّه است- این فرض را ایشان می گویند بحثی نداریم چون شرب تتن اختیاری بوده است- منتها بحسب یک کبرای کلّی او یقین کرده است شرب تتن، حرام است و حال آنکه در واقع، حرام نبوده است.

۲- امّا آن تجرّی که می گوئیم هیچ فعلی از او سر نزده است، تجرّی در شبهه موضوعیّه است که متجرّی می‌داند خداوند تبارک و

تعالی خمر را حرام کرده است و قطع، پیدا می‌کند فلان مایع خارجی خمر است و مرتکب شرب آن می‌شود.

اینجاست که می‌گویند: ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع، یعنی آنچه را که اراده کرد شرب خمر بود ولی واقعیّت نداشت و آنچه که واقعیّت داشت شرب ماء بود که او اراده نکرده بود.

این بیان مصنّف اشکالی دارد که: لازمه این حرف این است که اگر این عمل در ماه مبارک رمضان از متجرّی صادر شود، روزه‌اش صحیح است چون ایشان می‌گویند هیچ عمل اختیاری از او سر نزده است ولی آیا اگر کسی در روزه ماه رمضان ظرف آب را به اعتقاد خمریّت بخورد می‌توان گفت چون هیچ عمل اختیاری از او سر نزده است روزه‌اش صحیح است؟

قطعا این را کسی ملتزم نمی‌شود. اینجا مسئله جنس و فصل مطرح است کسی که اراده می‌نماید شرب مایعی را کأنّ اراده او به دو چیز تعلّق پیدا کرده است:

إیضاح الكفاية، ج۴، ص: ۶۳

فيحتاج إلى إثبات أن المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية، كما عرفت بما لا مزيد عليه [۱].

ثم لا يذهب عليك: إنه ليس فى المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، و هو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى. و لا منشأ لتوهمه، إلا بداهة أنه ليس فى معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإنّ عن وحدة السبب [۲].

۱- شرب هذا المائع. ۲- كونه متّصفا بالخمريّة كه این اتّصاف مطابق با واقع نیست.

امّا «شرب هذا المائع»، عمل واقعی بوده و اراده به آن تعلّق پیدا کرده است.

[۱]- این عبارت، ادامه بیان قبل است که گفت (للخصم ان یقول) در عاصی سبب استحقاق عقوبت هست امّا در متجرّی نمی‌باشد.

اکنون اگر بخواهید سبب استحقاق عقوبت درست کنید باید بگوئید مخالفت اعتقادی هم مانند مخالفت واقعی سبب استحقاق عقوبت است.

کجای آن برهان دلالت دارد که مخالفت اعتقادی هم سبب استحقاق عقوبت است؟ ولی ما از راه وجدان، آیات و روایات آن را ثابت نمودیم.

آیا عاصی مستحقّ دو عقوبت است؟

[۲]- اگر ما در باب تجرّی گفتیم استحقاق عقوبت بر نیّت و عزم نسبت به معصیت است این قصد العصیان در معصیت واقعی هم هست لذا در معصیت واقعی باید به دو استحقاق عقوبت ملتزم شد. یکی برای قصد عصیان (که در باب تجری هم هست) یکی هم برای اینکه عاصی، مبغوض مولا را اتیان نموده است.

إیضاح الكفاية، ج۴، ص: ۶۴

صاحب فصول: مانعی ندارد که ملتزم به دو استحقاق عقوبت شویم امّا این دو تداخل می‌نمایند و بصورت عقاب واحد در می‌آیند.[۳۴]

مثالی برای تداخل- چنانچه فردی مرتکب قتل عمدی شد، قتل او واجب است و چنانچه همان فرد، مرتد شد، قتل او واجب است و اگر هر دو عمل را مرتکب شد، ابتداء دو وجوب قتل می‌آید ولی چون قتل در خارج نمی‌تواند تکرّر پیدا کند تداخل می‌نماید.[۳۵]

إيضاح الكفاية ؛ ج ۴ ؛ ص ۶۴

حوم آقای آخوند می‌فرمایند استحقاق دو عقوبت در عاصی دارای دو اشکال است:

۱- وجود دو استحقاق عقوبت در معصیت واقعی از نظر عقل و از نظر واقع مردود است.

اما از جهت واقع: بدیهی است که معصیت واحد دو عقوبت ندارد.

امّا از نظر عقل: فرد عاصی در برابر مولا دو هتک حرمت انجام داده است یا یک هتک، دو گناه از او سرزده یا یک گناه؟- مسلّما یک هتک انجام داده است متجرّی هم مانند عاصی یک مرتبه هتک حرمت مولا را نموده است منتها مراتب هتک شدّت و ضعف دارد و این غیر از مسئله تعدّد عقاب است.

۲- چنانچه دو عقوبت ثابت است به چه دلیل تداخل می‌نمایند در مثال مذکور علّت تداخل این است که یک فرد را نمی‌توان دو مرتبه به قتل رساند لذا مسئله تداخل مطرح می‌شود امّا در ما نحن فيه چه مانعی دارد که دو استحقاق عقوبت غیر متداخل در کار باشد؟

إيضاح الكفاية، ج ۴، ص: ۶۵

الأمر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ او أصاب، يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب، أو الذم و العقاب، من دون أن يؤخذ شرعا فی خطاب [۱].

ایشان می‌فرمایند شاید چیزی که مرحوم صاحب فصول را وادار کرده، که قائل به تداخل شوند این است: از نظر ایشان بدیهی بوده است که یک معصیت یک عقوبت دارد آن‌وقت حساب کرده‌اند باید علی القاعده دو عقوبت در کار باشد- فکر کرده‌اند این دو عقوبت به صورت یک عقوبت است و تداخل نموده‌اند.

و حال آنکه این حساب، غلط است شما از یک عقوبت کشف کنید یک سبب بیشتر تحقّق ندارد، وحدت مسبّب، کاشف از وحدت سبب است نه کاشف از تداخل سببین. این تمام کلام در مسئله تجرّی و انقیاد بود.

امر سوم اقسام قطع

اشاره

[۱]- در امر دوّم مشخّص شد که مثلا اگر کسی قاطع به حکم لزومی شد خواه قطع او مخالف یا مطابق واقع باشد در هر دو صورت به خاطر موافقت با قطع، عقلا مستحق مدح و ثواب است و در صورت مخالفت با قطع استحقاق ذم و عقوبت دارد منتها اگر قطع او موافق با واقع باشد عنوان اطاعت و عصیان پیدا می‌کند و چنانچه قطعش مخالف با واقع باشد عنوان تجرّی و انقیاد پیدا می‌کند.

آنچه را درباره قطع، بحث کردیم مربوط به قطع طریقی بود و قطع طریقی آن قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اصلا اخذ نشده است و دلیل متعرّض حکم، هیچ صحبتی درباره قطع ننموده است مثال: دلیلی می‌گوید: لا تشرب الخمر، یا الخمر حرام.

که دلیل دلالت بر حکمی می‌کند که روی عنوان اوّلی استقلالی «الخمر» بار شده است بدون اینکه ذکری از قطع به میان آمده باشد که در این صورت اگر کسی قطع

إيضاح الكفاية، ج ۴، ص: ۶۶

و قـد یؤخـذ فی موضوع حکم آخر یخـالف متعلقه، لا یماثله و لا یضاده، کما إذا ورد مثلا فی الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شـیء یجب علیک التصدق بکذا) [۱].

پیدا کند، این یقین و قطع تنها از ناحیه عقل طریقیّت دارد یعنی عقل قطع را کاشف و طریق تام قرار داده است.

قطع موضوعی و شرائط آن

[۱]- در برابر قطع طریقی، قطع دیگری هست به نام قطع موضوعی.

قطع موضوعی، آن است که در لسان دلیل شرعی در موضوع حکمی اخذ شده باشد که این هم شرائطی دارد که اینجا به آنها اشاره می‌کنیم و در آینده نزدیک دلیل آن را عنوان می‌نماییم.

۱- اگر قطع در موضوع حکمی اخـذ شـده باشد مشـروط بر اینست که آن حکم مقطوع، خود این حکمی نباشد که قطع در موضوع آن اخذ شده یعنی نباید گفت: اذا قطعت بوجوب صـلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک صـلاهٔ الجمعهٔ- که اگر حکم مقطوع با این حکمی که قطع در موضوعش اخذ شده یک حکم باشد، مستلزم دور است.

۲- حکم مقطوع نباید مماثل حکمی باشد که قطع در آن اخذ شده- مثل اینکه بگوید، اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک صلاهٔ الجمعهٔ بوجوب ثانوی.

- اینجا دو وجوب هست: الف- وجوب مقطوع، ب- وجوبی که در دنبال قطع بوجوب تحقّق پیدا می‌کند که در این صورت مستلزم اجتماع مثلین است.

۳- قطع به حکمی نمی‌تواند در ضدّ آن حکم اخذ شود و بگویند: اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یحرم علیک صلاهٔ الجمعهٔ- اینجا قطع بوجوب در موضوع حرمت

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۷

تـارهٔ بنحو یکون تمـام الموضوع، بـأن یکون القطع بـالوجوب مطلقا و لو أخطأ موجبا لـذلک، و أخری بنحو یکون جزءه و قیـده، بأن یکون القطع به فی خصوص ما أصاب موجبا له [۱].

اخذ شده است این هم مستلزم اجتماع ضدّین است.

بلکه در قطع موضوعی مثلاـ بایـد چنین باشـد: اذا قطعت بوجوب صـلاهٔ الجمعـهٔ یجب علیـک التصـدّق بـدرهم در این صورت قطع بوجوب صـلاهٔ جمعه در موضوع حکم بوجوب تصـدّق اخذ شده و هیچ مانعی پیش نمی‌آید. شارع مقدس برحسب مصالحی گاهی قطع بوجوب حکمی را در موضوع حکم دیگر اخذ می‌نماید که از این به قطع موضوعی تعبیر می‌نمایند.

اقسام قطع موضوعی

[۱]- ابتدا قطع موضوعی را به دو قسم تقسیم می‌کنیم:

۱- گاهی قطع تمام الموضوع است. ۲- گاهی قطع، جزء الموضوع است.

الف- قطع تمام الموضوع: گاهی شارع قطع را تمام الملاک در موضوع حکمی قرار می‌دهـد مثال: اذا قطعت بوجوب صـلاهٔ الجمعهٔ

یجب علیک التصدّق. در این صورت، عبارت (اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ) تمام الموضوع برای وجوب تصدّق است، خواه بحسب واقع هم نماز جمعه واجب باشد یا واجب نباشد ملاک و تمام الموضوع همان قطع بوجوب نماز جمعه است.

ب- قطع جزء الموضوع: مثال: اذا کانت صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ و قطعت بها یجب علیك التصدق- در این صورت موضوع دارای دو جزء است یکی وجوب واقعی نماز جمعه و دیگر قطع مکلّف به وجوب نماز جمعه. که اگر مکلّف قاطع بوجوب شد ولی واقعا نماز جمعه واجب نبود در این صورت موضوع به‌طور کامل محقّق نمی‌باشد. پس قطع جزء الموضوع آنجاست که غیر از قطع، واقع هم مدخلیّت دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۸

و فی کل منهما یؤخذ طورا بما هو کاشف و حاك عن متعلقه، و آخر بما هو صفهٔ خاصهٔ للقاطع أو المقطوع به، و ذلک لأن القطع لما کان من الصفات الحقیقیهٔ ذات الإضافهٔ- و لذا کان العلم نورا لنفسه و نورا لغیره- صح أن یؤخذ فیه بما هو صفهٔ خاصهٔ و حالهٔ مخصوصهٔ، بإلغاء جهۀ کشفه ۳۶]، أو اعتبار خصوصیهٔ أخری فیه معها،

ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع

ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع آنجاست که: اگر قطع، مخالف واقع بود در این صورت قطع تمام الموضوعی محقّق است یعنی تمام الموضوع برای وجوب تصدّق تحقّق دارد ولی چنانچه قطع، مخالف با واقع شد در این صورت قطع جزء الموضوعی تحقّق ندارد و موضوع حکم، ناقص است لذا وجوب تصدّق بار نمی‌گردد.

البتّه تعبیرات تفاوت می‌کند گاهی شارع می‌گوید: اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدق (قطع تمام الموضوع) و گاهی هم می‌گوید: اذا کانت صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ یجب علیک التّصدق (قطع جزء الموضوع).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۶۹

کما صح أن یؤخذ بما هو کاشف عن متعلقه و حاك عنه [۱].

---

(۱) [۱]- هریک از دو صورتی را که گفتیم (قطع موضوعی تمام الموضوع و قطع موضوعی جزء الموضوع) خود به دو قسم تقسیم می‌شوند.

قبلا توضیح دهیم که در خود قطع دو حیثیت وجود دارد.

الف- قطع یکی از اوصاف نفسانیّه می‌باشد و امر اعتباری و فرضی نمی‌باشد و لازم نیست هر صفتی بوسیله حواس مشاهده شود (قیام قطع به نفس شخص قاطع می‌باشد).

بلکه قطع یک صفت حقیقیّه ذات واقعیّت است منتها از اوصاف ذات اضافه است یعنی: قطع، اضافه و نسبتی به قاطع دارد و یک اضافه هم به شیء مقطوع پیدا می‌کند کما اینکه اراده هم، چنین است- اراده هم مرید و هم مراد لازم دارد یعنی اراده نیاز به فردی دارد که او اراده نماید (مرید) و همچنین به عمل متعلّق اراده نیازمند است یعنی نمی‌شود فردی بگوید من اراده کرده‌ام ولی هنگام سؤال از او که شما چه چیز را اراده نموده‌ای بگوید مرادی هنوز در کار نیست- لذا اراده هم از اوصاف ذات اضافه است.

ب- قطع، کاشف و راهنما و آئینه تمام‌نمای واقع می‌باشد بدون اینکه در جهت کشف و اراده واقع نقصی در آن تصوّر شود.

البته شک و ظن هم از اوصاف حقیقیّه است و قائم به نفس متکلّم است لذا گاهی انسان سالها در مسئله‌ای به حالت شک باقی

می‌ماند و راهی برای انتخاب یکی از طرفین شک پیدا نمی کند.

شک، اضافه‌ای به انسان و نسبتی با شیء مشکوک دارد لذا شک هم صفت ذات اضافه است ولی کاشفیّت و طریقیّتی که در قطع وجود دارد در شک موجود نمی‌باشد پس در قطع دو حیثیّت وجود داشت- حیثیت کاشفیّت و حیثیّت صفتیّت.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۷۰

شارعی که قطع را در موضوع حکمش مدخلیّت داده است (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) اینجا کدامیک از دو حیثیّت قطع را لحاظ نموده است:

۱- گاهی قطع را «بما انّه صفة خاصّة من الاوصاف النفسانیّة» ملاحظه می کند.

۲- و گاهی ممکن است قطع را «بما انّه طریق الی الواقع و کاشف عن الواقع» لحاظ نماید.

ایراد بر مصنّف

مرحوم آقای آخوند این عبارت را ذکر کرده‌اند: «و لذا کان العلم نورا لنفسه و نورا لغیره ...» یعنی علم جنبه نورانیّت برای خود و غیر خودش دارد لذا این نورانیّت دالّ بر این است که علم و قطع صفت حقیقیّه ذات اضافه است.

شک هم هیچ نورانیّتی ندارد ولی در عین حال صفت حقیقیّه ذات اضافه است لذا عبارت فوق بی‌مورد است.

تذکّر: در مواردی که قطع بما انّه صفة نفسانیّه مورد نظر است جهت کشف و کاشفیّت آن الغاء می گردد و آنجائی است که قطع تمام الموضوع باشد که ملاک همان صفت حقیقی قطع است، خواه قطع ما مطابق واقع باشد یا مخالف واقع.

امّا جائی که قطع صفتی (وصفی) بعنوان جزء الموضوع ملاحظه شده است دو خصوصیّت در آن موضوع ملحوظ است الف- کاشفیّت قطع ب- صفتیّت قطع و اینکه صفت نفسانی است.

و در قطع موضوعی طریقی، حیثیّت کاشفیّت قطع ملاحظه شده است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۷۱

فتکون أقسامه أربعة، مضافا إلی ما هو طریق محض عقلا غیر مأخوذ فی الموضوع شرعا [۱].

---

(۱) [۱]- بنا بر آنچه گفته شد اقسام قطع موضوعی چهار تا است.

۱- قطع موضوعی صفتی بنحو تمام الموضوع.

۲- قطع موضوعی صفتی بنحو جزء الموضوع.

۳- قطع موضوعی طریقی (کشفی) بنحو تمام الموضوع.

۴- قطع موضوعی طریقی (کشفی) بنحو جزء الموضوع. البتّه یک قسم هم بنام قطع طریقی محض داریم که اصلا در موضوع اخذ نشده است.

اقسام قطع ۱- قطع طریقی محض ۲- قطع موضوعی ۱- قطع موضوعی صفتی الف: بنحو تمام الموضوع ب: بنحو جزء الموضوع ۲- قطع موضوعی طریقی (کشفی) الف: بنحو تمام الموضوع ب: بنحو جزء الموضوع

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۷۲

ثم لا ریب فی قیام الطرق و الأمارات المعتبرة- بدلیل حجیتها و اعتبارها- مقام هذا القسم ۳۷] [۱].

کما لا ریب فی عدم قیامها بمجرد ذلک الدلیل مقام ما أخذ فی الموضوع علی نحو الصفتیة من تلک الأقسام، بل لا بد من دلیل آخر

على التنزيل، فإن قضية الحجية و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار، لا له بما هو صفة و موضوع؛ ضرورة

آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؟

[۱]- اکنون بحث مهم و باارزشی را مطرح می‌نمایند که آیا امارات شرعیّه یعنی طرقی را که شارع بعنوان «انّه شارع» معتبر کرده است جانشین قطع می‌شوند یا نه.

از این امارات و طرق، به ظنّ خاص تعبیر می‌نماییم مانند ظنّ حاصل از خبر واحد در باب احکام، یا ظن حاصله از بیّنه در باب موضوعات احکام.

این مسئله واضح است که ظن مانند قطع واجد کاشفیّت تامّه نیست بلکه یک کشف ناقص دارد.

آیا امارات معتبره شرعیّه، قائم مقام تمام اقسام قطع می‌شوند و آن آثاری که بر قطع مترتّب است بر امارات هم مترتّب می‌شود؟.

در این مسئله تفصیل هست که: امارات معتبره جانشین قطع طریقی می‌شوند زیرا پشتوانه حجیّت امارات و خبر واحد خود شارع است منتها حجیّت قطع، ذاتی است امّا حجیّت امارات نیاز به پشتوانه‌ای دارد که شارع آن را حجّت قرار داده است.

اگر شما قاطع شدید که شارع، شرب خمر را حرام نموده است عقل هم به دنبالش

أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات. و منه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا، كسائر ما لها دخل في ما لم يقم موضوعات أيضا، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيّته، و قيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيله، و دخله في الموضوع كدخله [۱].

می‌گوید این قطع، منجز و معذّر است و اگر بجای قطع خبر واحد معتبر، قائم شد که شرب خمر حرام است در این صورت هم آثار آن جاری می‌شود. همچنین در باب موضوعات احکام اگر شما قطع پیدا کردید که فلان مایع موجود خارجی خمر است یا اینکه بیّنه بر خمریّت آن قائم شد در این صورت آثار قطع که عبارت از معذّریّت و منجّزیّت است مترتّب می‌شود.

خلاصه: مسلّما امارات و طرق معتبره در باب احکام و موضوعات احکام می‌توانند جانشین قطع طریقی باشند.

آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می‌شوند؟

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند خیر.

بیان مطلب: اگر قطعی را در موضوع حکمی بعنوان انّه صفهٔ خاصّه اخذ کرده باشند (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) ظاهر امر این است که این صفت قطع دخالت در موضوع دارد مثال: اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیك التصدّق. اینجا قطع پیدا کردن نسبت به وجوب نماز جمعه (موضوع) در وجوب تصدّق (حکم) مدخلیّت دارد، کما اینکه اگر شارع بگوید الخمر حرام، شما می‌گوئید اینجا خمر موضوعیّت دارد و شارع خمر را موضوع حرمت قرار داده است اگر چیز دیگری تمام خواصّ خمر را داشته باشد لکن فاقد عنوان خمر باشد، دلیل حرمت شامل آن نمی‌شود زیرا حکم روی موضوع

(خمر) بار شده است مگر اینکه یک دلیل شرعی بعضی از اشیاء را قائم مقام خمر کند و بگوید الفقّاع خمر.

پس ظنّ حاصل از خبر واحـد جانشـین قطع صـفتی نمی‌شود. خبر واحد زراره و لو حجیّت دارد و آثار قطع (منجزیّت و معذّریّت) را دارد امّا آیـا خبر ظنّی زراره برای انسان یک صـفت نفسانیّه به نام قطع و یقین ایجاد می‌کنـد؟ خیر مگر اینکه دلیل خاصّـی تصریح کند، و امارات و طرق را تنزیل و تشبیه به قطع نماید و بگوید امارات جانشین قطع صفتی می‌شود.

خلاصه: امارات، قائم مقام قطع صفتی (تمام الموضوع و جزء الموضوع) نمی‌شوند.

آیا امارات و طرق، جانشین قطع موضوعی طریقی (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) می‌شوند؟

ایشان می‌فرمایند خیر.

بیان مطلب: اگر شارع فرمود: اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق در این فرض موضوع چه چیز است؟

شکّی نیست که موضوع، قطع به وجوب نمـاز جمعه است ولی به جهت صـفتیّت آن کـاری نـداریم بلکه عنوان کاشـفیّت و طریقیّت قطع دخالت دارد، کأنّ موضوع برای وجوب تصدّق «القطع الکاشف» است.

آیا امارات و خبر واحـد، (القطع الکاشف) هسـتند؟ خیر، خبر واحد، کاشف ناقص است و موضوع در وجوب تصدّق «قطع به صـلاهٔ جمعه»، کاشف بنحو اعم نمی‌باشد که شامل ظنّ حاصل از خبر واحد هم بشود لذا اگر قطع بعنوان کاشفیّت در موضوع حکمی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۷۵

و توهم کفایـهٔ دلیل الاعتبار الـدال علی إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزلهٔ القطع، من جههٔ کونه موضوعا و من جههٔ کونه طریقا فیقوم مقامه طریقا کان أو موضوعا، فاسد جدّا [۱].

اخذ بشود امارات و طرق نمی‌توانند قائم مقام و نازل منزله قطع گردند.

بیان شیخ اعظم قدس سرّه

[۱]- آنچه ذکر شـد نظر مرحوم آقـای آخونـد بود لکن از مرحوم شـیخ انصـاری (اعلی اللّه مقامه الشّـریف)[۳۸] ظـاهر می‌گردد که امارات معتبره جانشین قطع موضوعی ۳۹] می‌شوند (در جانشـینی طرق و امارات نسبت به قطع طریقی محض اختلافی نیست) اکنون مرحوم آقـای آخونـد مهم‌ترین دلیـل شـیخ انصـاری را ذکر می‌کننـد (و حقّ مطلب این بود که ایشـان دلیـل و کلام مرحوم شـیخ را بصورت یک توهم که جنبه اهانت دارد ذکر نمی‌کردند).

بیان مرحوم شـیخ: زمانی که شارع مقـدّس فرمود: خبر واحد حجّت است معنی این حجّیّت چیست؟ ما وقتی تجزیه و تحلیل می‌کنیم می‌بینیم شارع می‌خواهد بگوید ظنّ حاصل از خبر واحد مانند قطع است یعنی اگر شـما از خبر واحد به احتمال هشتاد درصد به واقع راه پیـدا می‌کنیـد و بیست درصد احتمال خلاف می‌دهید، این احتمال خلاف را نادیده بگیرید و احتمال خلاف را الغاء نمائید، کأنّ دیگر احتمال خلافی در کار نیست.

اگر معنی حجّیّت خبر واحد این‌طور باشد گویا شارع اینجا یک تشبیه و تنزیلی درست کرده است و می‌گوید: الظنّ الحاصل من خبر الواحد کالقطع. اگر ظنّی را تشبیه و نازل منزله قطع کردند وجه شباهت چیست؟ وجه شباهت این است: ظن در تمام آثار

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۷۶

فـإن الـدلیل الـدالّ علی إلغـاء الاحتمال، لا یکاد یکفی إلا بأحـد التنزیلین، حیث لا بـد فی کل تنزیل منهما من لحاظ المنزّل و المنزّل علیه، و لحاظهما فی أحـدهما آلیّ، و فی الآخر اسـتقلالی، بداهـهٔ أن النظر فی حجیته و تنزیله منزلـهٔ القطع فی طریقیته فی الحقیقهٔ إلی

الواقع و مؤدى الطريق، و فى كونه بمنزلته فى دخله فى الموضوع إلى أنفسهما، و لا يكاد يمكن الجمع بينهما. نعم لو كان فى البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلاـ على التنزيلين، و المفروض أنه ليس، فلاـ يكون دليلاـ على التنزيل إلاـ بذاك اللحاظ الآلىّ، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه، و صحة العقوبة على مخالفته فى صورتى إصابته و خطئه بناء على استحقاق المتجرى، أو بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالى، فيكون مثله فى دخله فى الموضوع، و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعى [۱].

(خواه قطع طریقی یا موضوعی) با یقین و قطع مشترک است، بنابراین باید بگوئیم ظنّ حاصل از امارات و طرق می‌توانند جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی بشوند که مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف، فاسد است.

بیان فساد مطلب:

ایراد مصنّف بر کلام شیخ قدس سرّه

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند این بیان درست نیست چون اگر شارع بخواهد ظنّ حاصل از امارات را نازل منزله قطع نماید، نحوه تنزیل و تشبیه در قطع طریقی با قطع موضوعی تفاوت دارد و با یک تنزیل نمی‌توان گفت امارات هم جانشین قطع طریقی می‌شود و هم جانشین قطع موضوعی می‌شود زیرا:

در قطع طریقی، یقین و قطع اصلا موضوعیّت و استقلالی ندارد.

اگر خبر واحد را بخواهند جانشین قطع طریقی نمایند، معنایش این است که مفاد و مؤدّای خبر واحد را جانشین قطع قرار داده‌اند که در این تنزیل نظر به مؤدّا و واقع است

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۷۷

و خود قطع و خبر واحد جنبه آلیّت دارند و فقط آئینه و طریقی نسبت به واقع است و هیچ‌کس به آئینه نگاه استقلالی نمی‌کند، بلکه آئینه نوعا آلت برای ملاحظه ما فی المرآة است و خودش ملاحظه نمی‌شود و آئینه تبعا مورد نظر است و مقصود بالاستقلال صورت منقوش در آئینه است.

پس اگر قطع عنوان طریقیّت پیدا کرد لحاظ متعلّق به آن یک لحاظ آلی و تبعی است و اگر ظن را بخواهند نازل منزله قطع طریقی کنند در این تنزیل و تشبیه یک لحاظ آلی و تبعی تحقّق دارد امّا در قطع موضوعی این نوع قطع دخالت در موضوع دارد و اگر خبر واحد که یکی از امارات هست بخواهد جانشین قطع موضوعی بشود معنایش این است که، همان‌طور که قطع، موضوعیّت داشت خبر واحد هم مانند قطع، خودش، اصالت، استقلال و موضوعیّت دارد و دیگر کاری به مؤدّا نداریم و یک لحاظ استقلالی به قطع تعلّق پیدا کرده است.

همان‌طور که سایر موضوعات عنوان استقلالیّت دارند، قطعی که در موضوع حکمی قرار گیرد (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع)، اینجا قطع استقلالا ملاحظه شده است.

همان‌طور که اگر بخواهند بگویند الخمر حرام، خمر را بعنوان موضوع و مستقلا لحاظ می‌کنند اگر شارع گفت: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیك التصدّق، این قطع مأخوذ در موضوع مانند (خمر در الخمر حرام) مستقلا ملاحظه شده است پس لحاظ قطع موضوعی، استقلالی، و لحاظ قطع طریقی، تبعی و آلی می‌باشد.

ایشان می‌فرمایند فرضا شارع بگوید: «الظنّ الحاصل من خبر الواحد کالقطع و نزلت الخبر الواحد منزلة القطع» در یک تنزیل و در یک تشبیه نمی‌شود هم لحاظ، آلی و هم لحاظ، استقلالی باشد. این تنزیل یکی از دو جهت را می‌تواند داشته باشد یا تنزیل بلحاظ

آلی که در نتیجه قطع موضوعی از دایره تنزیل خارج می‌شود و یا تنزیل بلحاظ

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۷۸

استقلالی که در نتیجه، قطع طریقی از دایره تشبیه و تنزیل خارج می‌شود.

بله اگر شارع در این تنزیل یک تعبیر جامع و عامّی بنماید که شامل هر دو لحاظ (آلی و استقلالی) بشود می‌توان گفت امارات جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی می‌شوند.

مثلا چنین بگویند. الظنّ الحاصل من خبر الواحد ینزل منزلة القطع بایّ لحاظ آلی او استقلالی، البته لازم هم نیست این دو لحاظ را تفصیلا اراده کند بلکه به یک نظر اجمالی هم می‌توان چنین کرد، کما اینکه در مثال اکرم کلّ عالم، مولا با یک لحاظ اجمالی نه تفصیلی، همه افراد عالم را ملاحظه می‌نماید.

امّا وجود چنین تعبیر عام و جامعی صرف یک فرض است و دلیل بر تنزیل به این شکل نداریم.

لذا یا باید دلیل بر تنزیل به لحاظ آلی باشد که در این صورت ظنّ حاصل از خبر واحد دارای حجیّت، منجزیّت، معذریّت و ... می‌باشد یعنی همان احکامی را که برای قطع طریقی گفتیم دارد.[۴۰]

و یا باید دلیل بر تنزیل به لحاظ استقلالی باشد که در این صورت حجیّت، منجزیّت، معذریّت و ... را ندارد و فقط جانشین قطع موضوعی می‌شود و دخالت در موضوع دارد. یعنی زمانی که شارع گفت: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک التصدّق، چنانچه ما از راه اماره، ظن پیدا کنیم، این ظنّ معتبر، جانشین قطع موضوعی مأخوذ در این دلیل شرعی می‌شود و با حصول ظن به وجوب نماز جمعه، حکم وجوب تصدّق ثابت می‌گردد.

بنا بر نظر مرحوم آقای آخوند، فرمایش مرحوم شیخ قابل قبول نیست.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۷۹

لا یقال: علی هذا لا یکون دلیلا علی أحد التنزیلین، ما لم یکن هناک قرینة فی البین [۱].

فإنه یقال: لا- إشکال فی کونه دلیلا- علی حجیته، فإن ظهوره فی أنه بحسب اللحاظ الآلیّ مما لا ریب فیه و لا شبهة تعتریه، و إنما یحتاج تنزیله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالی من نصب دلالة علیه، فتأمل فی المقام فإنه دقیق و مزالّ الأقدام للأعلام [۲].

و لا- یخفی أنه لو لا- ذلک، لأمکن أن یقوم الطریق بدلیل واحد- دالّ علی إلغاء احتمال خلافه- مقام القطع بتمام أقسامه، و لو فیما أخذ فی الموضوع علی نحو الصفتیة، کان تمامه أو قیده [۴۱] و به قوامه [۳].

---

(۱) [۱]- اکنون که با یک تنزیل نشد امارات هم جانشین قطع طریقی و هم جانشین قطع موضوعی شوند، دلیلی هم نداریم که خصوص یکی از این دو تنزیل را بر تنزیل دیگر ترجیح دهیم و بگوئیم تنزیل بنحو آلیّت است و امارات جانشین قطع طریقی می‌شوند.

[۲]- تنزیل بنحو آلیّت، مسلّم است و محلّ اشکال نمی‌باشد زیرا ما یقین داریم خبر واحد و امارات جانشین قطع طریقی می‌شود و آن آثاری که برای قطع طریقی هست (منجزیّت، معذریّت، استحقاق عقوبت و مثوبت) تمامش برای خبر واحد هم هست.

البته بحث، این است که آیا تنزیل دوّم (استقلالی) می‌تواند ضمیمه تنزیل اوّل (بنحو آلیّت) بشود یا نه؟ به عبارت دیگر بحث، این است که آیا قرینه‌ای بر تنزیل بنحو دوّم هست یا نه؟

جواب: قرینه‌ای بر تنزیل دوّم نداریم.

[۳]- این عبارت ظاهرا تعریض به مرحوم شیخ انصاری است [۴۲].

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۸۰

فتلخص ممّا ذكرنا: ان الأمارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس بمأخوذ فى الموضوع أصلا [۱].

و اما الأصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها- أيضا- غير الاستصحاب؛ لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار و الأحكام، من تنجز التكليف و غيره- كما مرت إليه الإشارة- و هى ليست إلا وظائف مقررة للجاهل فى مقام العمل شرعا أو عقلا [۲].

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اگر کلام مرحوم شیخ را بپذیریم و بگوئیم امارات جانشین قطع موضوعی می‌شود و دلیل بر حجّیّت خبر واحد شامل هر دو تنزیل آلی و استقلالی می‌شود پس چرا مرحوم شیخ می‌گویند امارات جانشین قطع صفتی نمی‌شوند و قطع صفتی را استثنا می‌کنند و حال آنکه خبر واحد باید جانشین قطع موضوعی صفتی هم بشود در صورتی که نه مرحوم شیخ و نه افراد دیگر، این را ملتزم نشده‌اند که امارات جانشین قطع موضوعی صفتی بشود پس معلوم می‌شود دلیل حجّیّت خبر واحد نمی‌تواند با یک تشبیه و تنزیل (نسبت به قطع) دو لحاظ آلی و استقلالی را داشته باشد.

خلاصه یا تنزیل را بنحو توسعه قائل شوید و بگوئید امارات جانشین قطع موضوعی صفتی هم می‌شود و یا اگر دایره تنزیل را مضیّق دانستید، باید بگویید امارات جانشین قطع موضوعی نمی‌شود خواه قطع موضوعی صفتی باشد یا قطع موضوعی طریقی.

[۱]- خلاصه: مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند امارات جانشین هیچ‌کدام از اقسام قطع موضوعی نمی‌شود ولی مرحوم شیخ قائل شدند که امارات جانشین قطع موضوعی طریقی می‌شوند. (امارات فقط جانشین قطع طریقی محض می‌شوند).

آیا اصول جانشین قطع می‌شوند؟

[۲]- آیا اصول شرعیّه یا عقلیّه می‌توانند جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۸۱

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه فى تنجز التكليف لو كان [۱].

بشوند یا اینکه حتّی جانشین قطع طریقی هم نمی‌توانند بشوند؟

ایشان می‌فرمایند از میان اصول عملیّه استصحاب را جدا نمائید در استصحاب جداگانه بحث داریم. غیر از استصحاب یعنی اصالهٔ البراءهٔ، اصالهٔ الحلیهٔ، و اصالهٔ الاحتیاط هیچ‌کدام نمی‌توانند جانشین قطع بشوند یعنی حتّی جانشین قطع طریقی هم نمی‌توانند بشوند زیرا اثر قطع طریقی این است که در صورت مطابقت با واقع، واقع منجز می‌شود و همچنین در صورتی که مخالف واقع باشد باز مسئله تجرّی و انقیاد را بدنبال دارد و آثار دیگر از استحقاق عقوبت و مثوبت و ....

ولی در اصول عملیّه اصلا صحبت از واقع مطرح نیست بلکه شارع وظیفه فرد سرگردان و جاهل، بعنوان کونه جاهلا بالواقع را رجوع به اصول عملیّه قرار داده است.

وظائفی که مربوط به جاهل نسبت به حکم واقعی است، چگونه می‌تواند واقع را منجز نماید و چگونه می‌تواند جانشین قطع بشود اصلا جنبه هدایت و طریقیّت ندارد لذا عنوان حجّیّت در باب اصول عملیّه یک تعبیر غیر صحیح است اگر انسان بخواهد تعبیر بکند باید بگوید اصول عملیّه دارای اعتبار هستند.

[۱]- اشکال: بله قبول داریم که اصول عملیّه نمی‌توانند جانشین قطع بشوند. امّا از میان اصول عملیّه چرا اصالهٔ الاحتیاط نتواند جانشین قطع طریقی شود؟

اصالهٔ الاحتیاط با امارات معتبره و خبر واحد فرقی ندارد، همان‌طور که خبر واحد اگر مطابق واقع باشد، واقع را بعهده انسان بار

می کنـد، اصالـهٔ الاحتیاط هم همین‌طور است مثلا اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه، قائم شد و بحسب واقع هم نماز جمعه واجب بود در این صورت واقع گریبـانگیر انسـان می‌شود حـال اگر مـا علم اجمالی پیـدا کردیم که روز جمعه یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر اینجا علم اجمالی مانند خبر واحد سبب می‌شود که اگر در واقع، نماز جمعه واجب باشد شـما نسبت به وجوب نماز جمعه و اتیان آن در برابر مولا عذری نداشته باشید یعنی اگر مخالفت نمائید استحقاق عقوبت

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۲

فإنه یقال: اما الاحتیاط العقلی، فلیس إلا لأجل حکم العقل بتنجز التکلیف، و صـحهٔ العقوبهٔ علی مخالفته، لا شـیء یقوم مقامه فی هذا الحکم [۱].

بر مخالفت دارید خلاصه، علم اجمالی و اصالهٔ الاحتیاط واقع را برای انسان منجز می کند.

چرا شما می گوئید اصالهٔ الاحتیاط جانشین قطع طریقی نمی‌شود.

[۱]- جواب: مرحوم آقای آخونـد جوابی می‌دهنـد که خیلی جالب نیست اگر آن‌طور که ما عرض می کنیم ایشان می‌فرمودند خیلی روشن‌تر بود. ابتدا به بیان مرحوم آقای آخوند می‌پردازیم:

حاکم به اصالهٔ الاحتیاط عقل است یا شرع؟ چون اصالهٔ الاحتیاط هم مدرک عقلی دارد و هم دلیل شرعی.

اگر بگوئیـد مقصود، اصالـهٔ الاحتیاط عقلی است، می گوئیم معنای اصالـهٔ الاحتیاط چیست؟ یعنی عقل، حکم به احتیاط می‌نماید که همان حکم عقل به تنجز واقع است، خوب کأنّ مستشکل در (لا یقال) می گوید ما هم همین را می گفتیم.

ایشان می‌فرمایند شـما گفتید اصالهٔ الاحتیاط در منجزیّت مانند قطع است و یک مشـبّه، یک مشـبّه به و یک وجه شبه درست کردید (اصالـهٔ الاحتیاط کالقطع فی المنجزیّهٔ) لکن ما می گوئیم اصالهٔ الاحتیاط همان وجه شـبه و همان منجزیّت است و دیگر مشبّه و وجه شبه نداریم یعنی زیدی و شجاعتی که آن را در دلیری به اسد تشبیه کنیم نداریم.

خلاصه: شـما می‌خواستیـد بگوئید اصالهٔ الاحتیاط، در حجیّت مانند قطع است ولی ما می گوئیم اصالهٔ الاحتیاط همان حجیّت و تنجز واقع است، عقل اصالهٔ الاحتیاط ندارد که ما آن را در حجیّت به قطع تشبیه کنیم، این اصالهٔ الاحتیاط را من و شما درست کرده‌ایم.

این جواب مرحوم آقای آخوند بود لکن ایشان عبارت را عوض کردند و این همان اشکال مستشکل بود.

لکن جواب صـحیح این است که اصالـهٔ الاحتیـاط خودش شـعبه‌ای از شـعب قطع می‌باشـد مـا که می‌خواهیم چیزی را تشـبیه به قطع بنمائیم، باید چیزی غیر از قطع را تشبیه به

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۳

و اما النقلی، فإلزام الشارع به، و إن کان مما یوجب التنجز و صحهٔ العقوبهٔ علی المخالفهٔ کالقطع، إلا أنه لا نقول به فی الشبههٔ البدویهٔ، و لا یکون بنقلی فی المقرونهٔ بالعلم الاجمالی [۱].

فافهم [۲].

قطع کنیم درحـالی که اصالـهٔ الاحتیـاط خـودش از مصـادیق قطع و از شـعب علم اجمـالی می‌باشـد منتهـا بعـدا بحث می کنیم که آیا همان‌طور که علم تفصیلی منجّز است علم اجمالی هم منجّز می‌باشد یا نه.

[۱]- اگر بگوئید مقصودمان از اصالهٔ الاحتیاط، احتیاط شرعی است که شارع مثلا در موردی احتیاط را واجب کرده باشد:

ایشان می‌فرماینـد بله کبرای قضیّه را قبول داریم که اگر شارع در موردی احتیاط را واجب کرد، ایجاب احتیاط مانند قطع، منجزیّت دارد لکن اشکال صغروی داریم که:

کجا و در چه موردی شارع حکم به وجوب احتیاط کرده است؟

موردی نمی‌توانید برایش پیدا کنید تا بگوئید آیا این وجوب احتیاط جانشین قطع طریقی می‌شود یا نه اگر با یک شبهه بدوی روبرو شوید که قول حق این است که باید برائت جاری کرد.

و اگر اطراف علم اجمالی را مدّ نظر دارید در آنجا عقل حکم به وجوب احتیاط می‌کند نه یک دلیل شرعی نتیجهٔ اصالهٔ الاحتیاط هم از دایره تنزیل و خلافت باید کنار برود.

[۲]- لازم نیست که چون شما (اصولیین) در نزاع با اخباری‌ها می‌گوئید در شبهه بدوی ما قائل به برائت هستیم پس ایجاب احتیاط درست نیست بلکه شما باید به‌طور کلّی حکم ایجاب احتیاط را روشن نمائید خواه جائی قائل به آن باشید یا نباشید. این مثل آنست که اگر کسی قائل به حجّیّت استصحاب نبود بگوید که استصحاب را حجّت نمی‌دانیم لذا معنی ندارد بحث کنیم، که استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شود یا نه؟ شما

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۴

ثم لا یخفی ان دلیل الاستصحاب أیضا لا یفی بقیامه مقام القطع المأخوذ فی الموضوع مطلقا، و ان مثل (لا تنقض الیقین) لا بد من أن یکون مسوقا إما بلحاظ المتیقن، او بلحاظ نفس الیقین [۱].

روی فرض حجّیّت بحث نمائید. بنابراین اگر در آن نزاع بین اخباریها و اصولیین احتیاط واجب شد، این احتیاط شرعی می‌باشد و جانشین قطع می‌شود.

آیا استصحاب جانشین قطع می‌شود؟

[۱]- تذکر: کأنّ استصحاب یک مقام برزخی بین امارات و اصول عملیّه دارد و متمحّض در اصل عملی نیست لذا در مورد استصحاب تعبیر شده که: «استصحاب عرش الاصول و فرش الامارات» است یعنی اگر استصحاب را با سایر اصول عملیّه مقایسه کنیم جنبه علو و برتری دارد و اگر با امارات سنجش نمائیم جنبه فرشی و تحتی دارد.

ایشان وقتی به جانشینی استصحاب می‌رسند به‌طور صراحت نمی‌فرمایند که استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شود و فقط می‌گویند استصحاب جانشین قطع موضوعی نمی‌شود لکن از بیانی که برای ادّعای نفی دارند معلوم می‌شود که استصحاب تمام احکام امارات را دارد (از نظر جانشینی قطع طریقی و از جهت جانشین نشدن نسبت به قطع موضوعی) و بیانی را که در باب امارات داشتند همان بیان را در مورد استصحاب پیاده می‌کنند.

اکنون ببینیم دلیل اعتبار استصحاب (یعنی لا تنقض الیقین بالشّک) مقتضی چه چیز است؟

ببینیم در این دلیل برای یقین و شک موضوعیّت قائل شده‌اند یا اینکه موضوعیّتی ندارد.

۱- اگر یقین و شک موضوعیّت داشته باشند یعنی تنزیل به لحاظ نفس عنوان یقین و شک می‌باشد کأنّ دلیل چنین می‌گوید: شک مسبوق به یقین همان یقین است یعنی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۵

و ما ذکرنا فی الحاشیهٔ- فی وجه تصحیح لحاظ واحد فی التنزیل منزلهٔ الواقع و القطع، و أن دلیل الاعتبار إنّما یوجب تنزیل المستصحب و المؤدی منزلهٔ الواقع، و إنما کان تنزیل القطع فیما له دخل فی الموضوع بالملازمهٔ بین تنزیلهما، و تنزیل القطع بالواقع تنزیلا و تعبدا منزلهٔ القطع بالواقع حقیقهٔ- لا یخلو من تکلف بل تعسف [۱].

ینزّل منزلة الیقین- در این صورت استصحاب را می‌توان جانشین قطع موضوعی نمود زیرا در قطع موضوعی، یقین در موضوع حکم شرعی مدخلیّت داشت.

۲- اگر یقین و شک موضوعیّت نداشته باشد کأنّ دلیل اعتبار استصحاب می‌گوید مشکوک مسبوق به متیقن را به منزله متیقّن بدان- این مثل آنست که در خبر واحد مؤدّا را نازل منزله واقع قرار دهیم در نتیجه باید گفت امارات و خبر واحد فقط جانشین قطع طریقی می‌شوند.

کدام لحاظ درست است؟

چون در یک عبارت نمی‌توان جمع بین دو لحاظ نمود لذا این دلیل بر یک لحاظ و بر یک تنزیل می‌تواند دلالت نماید بنابراین چون لحاظ دوّم تقریبا مسلّم است لهذا جانشینی استصحاب نسبت به قطع موضوعی بکلّی منتفی می‌شود.

[۱]- بیان مصنّف در حاشیه بر کتاب رسائل (در تصحیح فرمایش شیخ- قدس سرّه):

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما در حاشیه بر کتاب رسائل ۴۳] مرحوم شیخ، توجیهی نسبت به نظر ایشان در این مسئله کردیم که دلیل واحد بتواند هر دو مطلب را دلالت کند (طرق و امارات و استصحاب بتوانند جانشین قطع طریقی و موضوعی بشوند) بدون این که نیاز به دو لحاظ باشد ولی اکنون می‌گوئیم آن راه و آن توجیه راهی نیست که بتواند کلام مرحوم شیخ را تصحیح و تأیید نماید آنچه را قبلا گفته‌ایم اینست که: برای دلیل دو نوع مدلول درست می‌کنیم:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۸۶

۱- دلالت مطابقه که لازم است در دلیل لحاظ شود. ۲- دلالت التزامی که نیاز به لحاظ ندارد و خواه و ناخواه ترتّب پیدا می‌کند.

بیان ذلک: مدلول مطابقی را چنین درست می‌کنیم که می‌گوئیم. خبر الواحد کالقطع، یعنی مؤدّای خبر واحد را نازل منزله واقع می‌کنیم و این همان است که گفتیم اماره و خبر واحد جانشین قطع طریقی می‌شود و خود قطع و خبر واحد مدخلیّتی ندارد.

در باب استصحاب هم بجای مؤدّا کلمه مستصحب را می‌گذاریم و می‌گوئیم المستصحب ینزّل منزلة الواقع، مؤدّا، مفاد خبر واحد است و مستصحب متعلّق شک و یقین است.

آنچه را که استصحاب می‌کنیم شکّی نسبت به او متعلّق شده است این نازل منزله واقع است مثل این است که ما یقین به آن پیدا کرده‌ایم پس دلیل بر اعتبار و حجّیّت چه در باب استصحاب و چه در باب امارات و خبر واحد، مدلول مطابقیش مربوط به مؤدّا و مستصحب است و تنزیل هرکدام بواقع است، بنابراین مدلول مطابقی، باید بگوئیم امارات و خبر واحد و استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شوند (این یک تنزیل).

لکن این مدلول مطابقی یک مدلول التزامی هم همراهش هست که لزومش عقلی نیست که عقل نتواند بین آن دو تفکیک نماید بلکه لزومش عرفی و عقلائی است.

این ملازمه عرفیه چگونه است؟

عرف و عقلا می‌گویند وقتی شارع در باب اماره و خبر واحد و استصحاب مؤدّا و مستصحب را نازل منزله واقع قرار داد ما بدنبال آن می‌فهمیم که قطع به این مؤدّا هم نازل منزله قطع به واقع است اگر خود مؤدّا جانشین واقع بشود و چهره واقعی به خود بگیرد (منتها واقع تعبّدی و تنزیلی- واقع در محیط شرع نه واقع حقیقی) هر حکمی که واقع حقیقی دارد، واقع تنزیلی هم همان حکم را پیدا می‌کند و یکی از احکامی که واقع حقیقی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۸۷

فإنه لا یکاد یصح تنزیل جزء الموضوع أو قیده، بما هو کذلک بلحاظ أثره، إلا فیما کان جزئه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان، أو

تنزیله فی عرضه، فلا۔ یکاد یکون دلیل الأمارهٔ أو الاستصحاب دلیلا۔ علی تنزیل جزء الموضوع، ما لم یکن هناک دلیل علی تنزیل جزئه الآخر، فیما لم یکن محرزا حقیقهٔ، و فیما لم یکن دلیل علی تنزیلهما بالمطابقهٔ، کما فی ما نحن فیه- علی ما عرفت- لم یکن دلیل الأمارهٔ دلیلا علیه أصلا؛

دارد این است که اگر قطع به واقع حقیقی در موضوع یک حکم شرعی مدخلیّت پیدا کرد بر قطع به واقع تنزیلی و تعبّدی هم همان اثر مترتّب می‌شود (این هم یک تنزیل دیگر).

مثال: دلیل می گوید اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق ۴۴] اکنون من قاطع به وجوب نماز جمعه نیستم فقط اماره، خبر واحد یا استصحاب نسبت به وجوب نماز جمعه قائم شده است و چون شارع مؤدّای اماره و مستصحب را واقع تنزیلی قرار داده است لذا من قاطع به واقع تنزیلی و تعبّدی هستم همان‌طور که قطع بواقع حقیقی وجوب نماز جمعه سبب وجوب تصدّق بود اکنون بعلّت دلیل اعتبار خبر واحد یا استصحاب من قاطع به واقع تنزیلی و تعبّدی وجوب نماز جمعه هستم و لذا وجوب تصدّق مسلّم است.

نتیجه: یک دلیل با داشتن دلالت مطابقی و التزامی- با یک لحاظ- هر دو مطلب را ثابت کرد و لزومی ندارد و لحاظ در بین باشد چون اگر هر دو مدلول مطابقی بود نیاز به دو لحاظ بود امّا اکنون که یک مدلول مطابقی و مدلول دیگر التزامی است لزومی ندارد مدلول التزامی مورد لحاظ متکلّم واقع شود.

دلیل بر حجّیّت خبر واحد، هم خبر واحد را منجّز و معذّر قرار می‌دهد که اثر قطع طریقی است و هم خبر واحد مقطوع را با قطع به واقعی تنزیلی جانشین اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق قرار می‌دهد لکن اکنون که مشغول نوشتن کتاب کفایه الاصول هستیم می‌خواهیم در بیان قبلی مناقشه کنیم زیرا خالی از تکلّف نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۸

فإن دلالته علی تنزیل المؤدی تتوقف علی دلالته علی تنزیل القطع بالملازمهٔ، و لا دلالهٔ له کذلک إلا بعد دلالته علی تنزیل المؤدی، فإن الملازمهٔ إنما تکون بین تنزیل القطع به منزلهٔ القطع بالموضوع الحقیقی، و تنزیل المؤدی منزلهٔ الواقع کما لا یخفی، فتأمل جیّدا، فانه لا یخلو عن دقهٔ[۴۵] [۱].

عدول مصنّف از توجیه کلام شیخ قدس سرّه (المناقشهٔ فی کلام الحاشیهٔ)

[۱]- برای توضیح فساد مطلب قبلی قبلا مقدّمه‌ای بیان می کنیم.

گاهی موضوع حکمی مرکّب از دو جزء می‌باشد و یا بصورت قید و مقیّد می‌باشد:

که گاهی انسان یقین دارد آن دو جزء، محقق است در این صورت بلا اشکال حکم برآن موضوع مترتّب می‌شود و گاهی موضوع مرکّب وجدانا تحقّق ندارد لکن دلیل شرعی می‌خواهد چیزی را جانشین بعضی از اجزاء غیر محقّق مرکب قرار دهد یعنی می‌خواهد منزّلی را نازل منزله بعضی از اجزاء دیگر قرار دهد.

این دلیل شرعی اگر بخواهد یک دلیل صحیح و غیر لغوی باشد شرطش این است

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۸۹

که جزء دیگر مرکّب محقّق باشد تا با این دلیل شرعی دو جزء به یکدیگر ضمیمه بشود تا حکم برآن موضوع مرکّب مترتّب شود

امّا اگر جزء دیگر محرز نیست چه اثری بر این تنزیل و تشبیه و جانشینی جزئی برای جزء دیگر است بلکه این تنزیل یک امر لغوی است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. و لو این دلیل بتواند یک جزء را برای ما درست کند چون این جزء تمام الموضوع نمی‌باشد لذا اثری بر این تنزیل مترتّب نمی‌شود مگر اینکه در عرض آن تنزیل یک تنزیل و تشبیه دیگر نسبت به جزء دوّم باشد و بگوید: این جزء نازل منزله جزء اوّل و آن جزء نازل منزله جزء دوّم تا حکم و اثر مقصود برآن موضوع مرکّب مترتّب شود.

مثال: الماء الکر لا ینفعل بالملاقاهٔ یعنی موضوع عدم انفعال دو چیز است.

الف- آب. ب- کریت.

مثال دیگر: الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء یعنی موضوع عدم انفعال ساده نیست بلکه بصورت شرط و قید و مقیّد است.

در این موارد در صورتی می‌توان حکم را مترتّب نمود که هر دو جزء موضوع بالوجدان یا بالاصل یا یکی بالاصل و دیگری بالوجدان محرز گردد و الا نمی‌توان حکم عدم انفعال را مترتّب نمود.

باتوجّه به این مقدّمه طولانی، در ما نحن فیه موضوع برای وجوب تصدّق قطع به حیات ولد یا قطع به وجوب نماز جمعه می‌باشد. اگر کسی نسبت به حیات ولد قاطع شد یا در مورد نماز جمعه یقین حاصل کرد در این صورت حکم وجوب تصدّق ثابت می‌شود زیرا موضوع بالوجدان ثابت شد امّا اگر کسی در حیات فرزندش شک داشته باشد استصحاب می‌کند و می‌گوید فرزندم زنده است و این حیات مستصحب شرعا معتبر و به منزله حیات واقعی است و او نسبت به این واقع تعبّدی و تنزیلی قطع پیدا می‌کند پس با شک در حیات واقعی بوسیله استصحاب، قطع به حیات تعبّدی پیدا کردم (قطع به وظیفه).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۰

و ما در حاشیه بر رسائل گفتیم قطع به حیات تنزیلی ملازم با قطع به حیات واقعی و حقیقی است.

یعنی اگر شما واقعا قطع به حیات فرزند پیدا کنید باید صدقه بدهید و اکنون هم که قطع به حیات تعبّدی و تنزیلی پیدا کرده‌اید باید صدقه بدهید بنابراین امارات و استصحاب می‌توانند جانشین قطع موضوعی هم بشوند و لحاظ و دلیل واحد برای این کار کافی است.

اولا آن ملازمه عرفیه چندان روشن نیست، اگر مؤدّا و مستصحب نازل منزله واقع شد دلیلی نداریم که قطع به مؤدّا و مستصحب هم جایگزین واقع شود.

ثانیا اصل این مطلب، باطل بلکه محال است.

در حاشیه بر رسائل گفتیم مؤدّا و مستصحب به منزله واقع تنزیلی می‌شوند امّا این تنزیل جزء موضوع صحیح نیست زیرا اثری ندارد مگر اینکه جزء دیگر موضوع محرز باشد یا در عرض همین تشبیه، تنزیل گردد.

شارع، نماز جمعه‌ای که مفاد خبر واحد بود به منزله واقع تنزیل نمود.

تنزیل وجوب نماز جمعه به منزله واقع نسبت به وجوب صدقه چه اثری دارد؟

وجوب نماز جمعه واقعی که سبب وجوب تصدّق نمی‌شود بلکه قطع به وجوب نماز جمعه موجب صدقه می‌شود.

و همچنین قطع به وجود حیات ولد باعث صدقه بود.

استصحاب حیات ولد، به تنهائی اثر شرعی ندارد مگر اینکه قطع به حیات استصحابی هم به منزله قطع به حیات واقعی تنزیل شود.

آن تنزیل چون در طول تنزیل اوّل است لذا تنزیل اوّل لغو و مستلزم دور می‌شود.

چون استصحاب حیات، نسبت به وجوب صدقه، موقوف بر این است که قطع به حیات مستصحب به منزله قطع به واقع تنزیلی شود و تنزیل قطع به واقع تنزیلی موقوف بر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۱

ثم لا یذهب علیک أنّ هذا لو تمّ لعمّ، و لا اختصاص له بما إذا کان القطع مأخوذا علی نحو الکشف [۱].
الأمر الرابع: لا یکاد یمکن أن یؤخذ القطع بحکم فی موضوع نفس هذا الحکم للزوم الدور [۲].

این است که آن جزء اوّل تنزیل، و من قطع به موضوع تنزیلی پیدا کنم.
آیا دو تنزیل ادّعائی در حاشیه بر رسائل در عرض یکدیگر نیستند؟
خیر، دلالت مطابقه تقدّم بر دلالت التزامی دارد یعنی دلالت التزامی بعد از تمامیّت دلالت مطابقه است.
بله اگر دو تنزیل در عرض هم بود و دو دلالت مطابقه در کار بود مطلب درست می‌شد.
خلاصه: با تنزیل و لحاظ واحد نشد استصحاب و امارات جانشین قطع طریقی محض و قطع موضوعی شود و مصنّف می‌فرمایند توجیه ما در حاشیه بر رسائل درست نبوده است بنابراین امارات و استصحاب فقط جانشین قطع طریقی محض می‌شوند.
[۱]- اگر آنچه را که در حاشیه گفتیم تمام بود یعنی دلیل واحد می‌توانست اماره و استصحاب را هم جایگزین قطع طریقی و هم جایگزین قطع موضوعی بکند، دیگر در قطع موضوعی فرقی نمی‌کرد که قطع ما موضوعی وصفی یا موضوعی کشفی باشد.
بلکه جانشین اقسام چهارگانه قطع می‌شد.
پس تفصیل مرحوم شیخ (رضوان اللّه تعالی علیه) علی ایّ حال درست نیست.

امر چهارم نحوه استعمال قطع موضوعی

اشاره

[۲]- در امر سوّم گفتیم دو نوع قطع داریم: ۱- قطع طریقی که در موضوع خطاب شرعی ذکری از آن نمی‌شود مانند: الخمر حرام.
۲- قطع موضوعی که در لسان دلیل شرعی در مورد موضوع حکم دیگری به نحو
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۹۲
تمام الموضوع یا جزء الموضوع اخذ می‌گشت مانند: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک التصدّق.
در این مثال قطع بوجوب نماز جمعه، موضوع برای وجوب تصدّق است که اگر قطع بوجوب حکمی موضوع برای یک حکم دیگر باشد هیچ مانعی ندارد امّا آیا شارع می‌تواند قطع به حکمی را در موضوع خود آن حکم اخذ نماید یا نه؟
مثلا بگوید اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعة ایشان می‌فرمایند این ممتنع و مستلزم دور است.
بیان دور: اگر دلیل شرعی بگوید اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعة، چنانچه مکلّف بخواهد نسبت به وجوب نماز جمعه قاطع بشود باید نماز جمعه وجوبی داشته باشد، بعد مکلّف قطع به آن پیدا کند، پس قطع به وجوب، توقّف بر وجوب نماز جمعه دارد و شما می‌گویید که همین وجوب هم متوقّف بر قطع است چون در موضوع همین وجوب، قطع به وجوب اخذ شده است نه وجوب دیگری.
در نتیجه اگر نماز جمعه بخواهد وجوبی پیدا کند متوقّف بر قطع است (زیرا قطع در موضوعش اخذ شده) و اگر قطع بخواهد تحقّق پیدا کند متوقّف بر وجوب است (چون اگر وجوبی تحقّق نداشته باشد و حکم شرع در کار نباشد چگونه می‌شود قطع بوجوب تحقّق پیدا کند) این بیان دور بود.
نکته‌ای را هم ما بیفزائیم که اگر قطع، به نحو جزء الموضوع در دلیل شرعی آمده باشد مسئله «دور» خیلی روشن‌تر است- مثال، اذا

کانت صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ و قطعت بها یجب علیک صلاهٔ الجمعهٔ- یعنی وقتی فی الواقع وجوب نماز جمعه‌ای بود و من هم به آن قطع پیدا کردم با وجود این دو جزء، همین وجوب نماز جمعه تحقّق پیدا می‌کند پس اوّل باید وجوبی به نماز جمعه واقعا تعلّق گرفته باشد بعد من قطع به آن وجوب پیدا کنم آنگاه با تحقّق این دو جزء همان نماز جمعه واجب می‌باشد که در اینجا مسئله دور، روشن‌تر است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۳

و لا مثله للزوم اجتماع المثلین [۱].

و لا ضده للزوم اجتماع الضدین [۲].

در صورت قبل که قطع به نحو تمام الموضوع در لسان دلیل شرعی اخذ شده بود، مرحوم آقای آخوند فرمودند مسئله «دور» پیش می‌آید درحالی‌که خوب بود بگویند «خلف» پیش می‌آید نه دور. امّا بیان خلف:

مثال ما این بود: اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک صلاهٔ الجمعهٔ- کأنّ شارع چنین می‌گوید که من حکمی دارم امّا اگر قطع به این حکم پیدا کنی، این حکم ثابت می‌شود یعنی او فرض کرده که قبل از قطع، حکمی ثابت است درحالی‌که اگر قطع در موضوع مدخلیّت داشته باشد معنایش این است که قبل از تحقّق قطع، حکمی ثابت نیست پس در این صورت بهتر است بگوییم «خلف» پیش می‌آید نه «دور»، ولی مرحوم آقای آخوند در هر دو صورت فرمودند مستلزم دور است.

[۱]- آیا شارع می‌تواند قطع به حکمی را در موضوع مثل آن حکم اخذ نماید؟

مثلا بگوید اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک صلاهٔ الجمعهٔ بوجوب آخر در این مورد دو نوع وجوب در کار است:

۱- وجوبی که متعلّق قطع است ۲- وجوبی که بعد از قطع تحقّق پیدا می‌کند- در این فرض اجتماع مثلین تحقّق پیدا می‌کند چون از نظر فردی که قطع بوجوب صلاهٔ جمعه پیدا شده الآن دو وجوب هست پس از نظر قاطع، اجتماع مثلین محقّق شده و حال آنکه اجتماع مثلین ممتنع است.

[۲]- آیا شارع می‌تواند قطع به حکمی را در موضوع ضدّ آن حکم اخذ نماید؟

مثلا بگوید اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یحرم علیک صلاهٔ الجمعهٔ. در این صورت از نظر قاطع، نماز جمعه دو حکم متضاد دارد ۱- وجوب، که متعلّق قطع است ۲- حرمت، که متوقّف بر قطع نسبت به نماز جمعه است و اجتماع ضدّین حتّی عند القاطع امر ممتنعی است. خلاصه، قطع موضوعی باید در موضوع حکم دیگری اخذ شود تا اینکه تالی فاسدی نداشته باشد مانند: اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۴

نعم یصح أخذ القطع بمرتبهٔ من الحکم فی مرتبهٔ أخری منه أو مثله أو ضده [۱].

و اما الظن بالحکم، فهو و إن کان کالقطع فی عدم جواز أخذه فی موضوع نفس ذاک الحکم المظنون، إلا أنه لما کان معه مرتبهٔ الحکم الظاهری محفوظهٔ، کان جعل حکم آخر فی مورده- مثل الحکم المظنون أو ضده- بمکان من الامکان [۲].

---

(۱) [۱]- ایشان یک مورد را استثنا می‌کنند.

مرحوم آقای آخوند قبلا (در امر اوّل) مراحل چهارگانه حکم را ذکر کرده‌اند:

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیّت ۴- مرحله تنجّز که این مراحل یکی پس از دیگری تحقّق پیدا می‌کند لکن مشروط به یک شرطی هست که مثلا اگر حکم فعلی بخواهد به مرحله تنجّز برسد مشروط بر این است که این حکم فعلی متعلّق قطع شود

آن‌وقت همین حکم فعلی منجّز می‌شود یعنی قطع و یقین به مرحله فعلیّت، موضوع برای مرحله تنجّز حکم است.

خلاصه: قطع به مرتبه‌ای از مراتب حکم را می‌توان در مرتبه دیگر همان حکم اخذ کرد اکنون که قطع به مرتبه‌ای از مراتب حکم را توانستیم در مرتبه دیگر همان حکم اخذ کنیم، در مثل یا ضدّ آن حکم را هم ایشان می‌فرمایند مانعی ندارد که اخذ نماییم مثلا بگوییم قطع به حکم انشائی وجوبی نماز جمعه، موضوع واقع شود برای قطع به حرمت فعلیّه نماز جمعه.

ظنّ موضوعی

[۲]- امّا در باب مظنّه مسئله چنین نیست زیرا ظن با قطع یک وجه اشتراک و یک جهت افتراق دارد.

جهت اشتراک: اگر ظنّ به حکمی را در موضوع خود آن حکم اخذ کنند و مثلاـ بگویند اذا ظننت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک صلاهٔ الجمعهٔ، این ممتنع و مستلزم

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۵

همان دوری است که در باب قطع گفتیم چون ظنّ بوجوب نماز جمعه متوقّف بر وجوب نماز جمعه است و فرض این است که وجوب نماز جمعه هم در موضوعش مظنّه اخذ شده است.

امّا جهت افتراق: در باب قطع گفتیم قطع به یک حکم را نمی‌توانیم در موضوع مثل یا ضدّ آن حکم جعل نماییم.

امّا در باب ظن مانعی ندارد که ظنّ به یک حکم را در موضوع ضد یا مثل آن حکم اخذ کنیم و مثلا بگوییم اذا ظننت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یحرم علیک صلاهٔ الجمعهٔ علّت این مسئله چیست.

علّت، این است که اگر کسی قاطع به حکمی شود شارع دیگر نمی‌تواند یک حکم ظاهری برای او جعل نماید چون حکم ظاهری مربوط به فرد جاهل است ولی شخص قاطع و لو قطعش مخالف واقع باشد جاهل نیست تا اینکه شارع برایش حکم ظاهری جعل نماید بلکه قاطع می‌گوید من واقع را می‌بینم امّا کسی که مظنّه دارد، او واقع برایش منکشف نیست و پرده‌ای از جهل هم در برابر او قرار دارد لذا شارع می‌تواند برای فرد ظانّ به واقع، یک حکم ظاهری جعل کند کما اینکه در بسیاری از موارد این حکم ظاهری جعل شده است.

مثلا اگر شما ظن غیر معتبر بر نجاست یک لباس پیدا کردید با اینکه شما مظنّه دارید و این ظن تا حدّی راهنمای به واقع است لکن چون واقع برای شما درست روشن نیست، شارع یک حکم ظاهری به نام طهارت نسبت به آن لباس جعل کرده است و هیچ مانعی در کار نیست که شارع بگوید اذا ظننت بالنجاسهٔ یکون الشّیء طاهرا- اینجا ظنّ به نجاست در موضوع ضدّ نجاست (طهارت) اخذ شده است و مستلزم هیچ تالی فاسد نیست در مسئله وجوب نماز جمعه هم همین‌طور است شارع می‌تواند بگوید اذا ظننت بالوجوب یحرم علیک صلاهٔ الجمعهٔ- یعنی اگر شما ظنّ به وجوب نماز جمعه پیدا کردید،

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۶

إن قلت: إن کان الحکم المتعلق به الظن فعلیا أیضا، بأن یکون الظن متعلقا بالحکم الفعلی، لا یمکن أخذه فی موضوع حکم فعلی آخر مثله أو ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدین أو المثلین، و إنما یصح أخذه فی موضوع حکم آخر، کما فی القطع، طابق النعل بالنعل [۱].

به جای اینکه آن وجوب ثابت باشد حرمت نماز جمعه برای شما ثابت می‌شود.

خلاصه: در باب ظن چون مرتبه حکم ظاهری محفوظ است می‌توان ظنّ به یک حکم را در موضوع ضد یا مثل آن اخذ نمود.

[۱]- اشکال: بـا تمام این مباحث نمی‌توان ظنّ به حکمی را در موضوع ضـد یا مثل آن حکم اخـذ نمود. چرا شـما می‌گوییـد شارع می‌تواند بگوید اذا ظننت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یحرم علیک صلاهٔ الجمعهٔ.

آیا آن حکم مظنونی که ظن به آن تعلّق پیدا کرده است، یک حکم انشائی است یا یک حکم فعلی؟

مسلّما بایـد بگوئید یک حکم فعلی است، خوب اینجا هم دو حکم فعلی جمع شده است: ۱- حکم فعلی مظنون وجوب نماز جمعه ۲- حکم فعلی دیگر به نـام حرمت نماز جمعه و این اجتماع ضـدّین است و چگونه دو حکم فعلی مظنون متخالف می‌تواننـد اجتماع نمایند.

می‌گوییـد مـا قطع به اجتمـاع دو حکم که نـداریم- جواب می‌دهیم ظنّ به اجتمـاع دو حکم فعلی هم باطل است. آیا شـما می‌توانید حتّی احتمال اجتماع نقیضـین را بدهید؟ نه، قطع، ظن و احتمال به اجتماع نقیضین هم امکان ندارد لذا باید بگویید ظن هم مانند قطع است و فقط می‌توان ظنّ به حکمی را در موضوع حکم دیگری اخذ نمود نه در مثل یا ضد یا خود آن حکم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۷

قلت: یمکن أن یکون الحکم فعلیا، بمعنی أنه لو تعلق به القطع- علی ما هو علیه من الحال- لتنجز و استحق علی مخالفته العقوبهٔ، و مع ذلـک لا یجب علی الحاکم رفع عـذر المکلّف، برفع جهله لو أمکن، أو بجعل لزوم الاحتیاط علیه فیما أمکن، بل یجوز جعل أصل أو أمارهٔ مؤدیهٔ إلیه تارهٔ، و إلی ضده أخری، و لا یکاد یمکن من القطع به جعل حکم آخر مثله أو ضده، کما لا یخفی، فافهم [۱].

---

(۱) [۱]- جواب: ایشان می‌فرمایند، اشکال شما، ایراد به اجتماع حکم ظاهری و واقعی است که چگونه با وجود ظنّ به نجاست شارع حکم به طهارت لباس می‌کند- ما در آینده مفصلا جواب این اشکال را بیان می‌کنیم لکن اکنون یک فرق بین قطع و ظن را توضیح می‌دهیم.

اقسام فعلیّت

ما در باب فعلیّت احکام، دو نوع فعلیّت داریم: ۱- فعلیّت تعلیقیّه، ۲- فعلیّت حتمیّه.

۱- در فعلیّت تعلیقیّه، یـک حکم، فعلی می‌باشـد امّـا به این صورت که هـدف شـارع این است که اگر شـما از بـاب اتّفـاق و ضـمن تحقیق و مطالعه، علم به آن حکم فعلی پیـدا کردیـد، آن فعلیّت تنجّز پیدا می‌کند و لازم نیست شـما بروید نسبت به این حکم فعلی تحقیق و تحصـیل علم نمائیـد یعنی این حکم با فرض مشـروعیّتش آن‌قدر اهمیّت ندارد که انسان برود نسبت به آن تحقیق کند و با آن مـوافقت نمایـد و بر شـارع هم لازم نیست که راه علم را برای مکلّف بـاز نمایـد و همچنین لازم نیست در مواردی که می‌تواند احتیاط را جعل نمایـد، امر به احتیاط بکنـد (در دوران بین المحذورین، جعل احتیاط ممکن نیست امّا در سایر موارد می‌توان احتیاط را جعل نمود) و بلکه در این موارد می‌تواند اماره یا اصلی را به‌عنوان حکم ظاهری درست کند خواه مخالف با واقع باشد یا موافق با واقع- و می‌تواند بگوید اگر ظنّ به این حکم فعلی تعلیقی پیدا کردی مثل یا ضدّ آن ثابت می‌شود.

۲- فعلیّت حتمیّه: فعلیّت حتمیّه یعنی این حکم باید در خارج موافقت شود و هیچ راهی برای فرار از موافقت با آن در کار نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۹۸

إن قلت: کیف یمکن ذلک؟ و هل هو إلا أنه یکون مستلزما لاجتماع المثلین أو الضدین؟ [۱].

قلت: لا ـ بـأس باجتمـاع الحکم الـواقعی الفعلی بـذاک المعنی- أی لـو قطع به من بـاب الاتفـاق لتنجز- مع حکم آخر فعلی فی مورده بمقتضـی الأصـل أو الأمـارهٔ، أو دلیـل أخـذ فی موضوعه الظن بالحکم بالخصوص، علی ما سـیأتی من التحقیق فی التوفیق بین الحکم

الظاهری و الواقعی [۲].

در فعلیّت تعلیقیّه، معلّق علیه چیست؟ معلّق علیه آن قطع است یعنی اگر قطع پیدا کنی آن فعلیّت تعلیقیّه، حتمیّت پیدا می‌کند امّا اگر به جای قطع مظنّه پیدا شد آن فعلیّت به حتمیّت نمی‌رسد. اینجاست که بین قطع و ظن فرقی روشن می‌شود- شارع با قطع به این حکم فعلی نمی‌تواند یک حکم دیگری بیاورد زیرا تا قطع به این حکم فعلی تعلیقی پیدا شد معلّق علیه آن حاصل و فعلیّت تعلیقیّه به صورت حتمیّت در می‌آید، ولی اگر شما به جای قطع، ظنّ به این حکم فعلی تعلیقی پیدا کردید، دیگر ظنّ به حکم فعلی تعلیقی معلّق علیه خود را حاصل نمی‌کند لذا این حکم در تعلیق خود باقی می‌ماند و اصلا مانعی ندارد که شارع، حکم دیگری (چه مخالف با واقع و چه موافق با واقع) به صورت حکم ظاهری، یا به این صورت که ما ظنّ به آن حکم فعلی تعلیقی را در موضوع حکم واقعی دیگر اخذ کنیم، برای ما بیان نماید.

پس بین قطع و ظن در این جهت فرقی روشن شد.

[۱]- اشکال: بالأخره می‌گوئیم ما قبول نداریم، جائی که شارع حکمی برخلاف واقع یا مماثل واقع جعل کرد باز مسئله اجتماع مثلین یا ضدّین پیش می‌آید.

[۲]- جواب: مانعی از اجتماع حکم فعلی تعلیقی (که معلّق علیه آن حاصل نشده به‌نحوی که اگر از باب اتّفاق به آن قطع پیدا شد تنجّز پیدا می‌کند) با حکم دیگر فعلی در مورد همان حکم فعلی تعلیقی نیست ۴۶] (خواه آن حکم دیگر به مقتضای اصل عملی یا

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۹۹

الأمر الخامس: هل تنجز التکلیف بالقطع- کما یقتضی موافقته عملا- یقتضی موافقته التزاما، و التسلیم له اعتقادا و انقیادا؟ کما هو اللازم فی الأصول الدینیة و الأمور الاعتقادیة، بحیث کان له امتثالان و طاعتان، إحداهما بحسب القلب و الجنان، و الأخری بحسب العمل بالأرکان، فیستحق العقوبة علی عدم الموافقة التزاما و لو مع الموافقة عملا، أو لا یقتضی؟ فلا یستحق العقوبة علیه، بل إنّما یستحقها علی المخالفة العملیة [۱].

اماره باشد یا بصورتی که اکنون روی آن بحث کردیم) لکن ملاک اجتماع، همان ملاکی است که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی می‌گوییم.

پس مانعی ندارد شارع بگوید: اگر ظنّ بوجوب فعلی تعلیقی نماز جمعه پیدا کردید، نماز جمعه وجوب فعلی حتمی پیدا می‌کند (لکن بوجوب دیگری).

امر پنجم موافقت التزامیّه

اشاره

[۱]- قبلا گفتیم تکالیف، مراحلی دارند وقتی سه مرحله اقتضا، انشا و فعلیّت را طی کرد به مرحله تنجّز می‌رسد که در مرحله تنجّز استحقاق مثوبت و عقوبت بر موافقت تکلیف مترتّب می‌گردد- اکنون آیا هر تکلیف دو نوع مخالفت، و در نتیجه دو استحقاق عقوبت دارد و در مقابل هر تکلیف دو نوع موافقت دارد و دو استحقاق مثوبت برآن مترتب می‌شود؟ نوع اوّل و نوع دوّم کدام است؟

نوع اوّل همان مخالفت و موافقت از جهت عمل است که اگر عملا تکلیف مخالفت شود، مثلا شرب خمر تحقّق پیدا کند می گویند مخالفت عملیّه تحقق پیدا کرد و اگر فرضا نماز ظهر اتیان شود می گویند موافقت عملیّه تحقّق پیدا کرد.

نوع دوّم که محل بحث ما است آیا موافقت و مخالفت التزامیّه‌ای هم داریم مقصود از موافقت التزامیّه این است که انسان نه تنها از ترس عقاب عملا دستورات مولا را موافقت می کند بلکه از نظر اعتقاد و قلب در برابر تکلیف شارع منقاد باشد کما اینکه در

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۰۰

الحق هو الثانی، لشهادة الوجدان الحاکم فی باب الإطاعة و العصیان بذلک، و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممتثل لأمر سیده إلا المثوبة دون العقوبة، و لو لم یکن متسلما و ملتزما به و معتقدا و منقادا له [۱].

اصول عقاید اعتقاد قلبی لازم است.

این مسئله (موافقت التزامیّه) یک مسئله عقلی است البتّه مختصّ به محدوده شرع نیست بلکه نسبت به اوامر موالی عرفیّه هم جاری است.

اگر مولی دستوری به عبد داد آیا عبد دو وظیفه دارد: ۱- موافقت عملیّه ۲- موافقت قلبیّه؟ یعنی هم در خارج باید اطاعت کند هم در قلب باید نسبت به دستور مولا ملتزم و خاضع باشد در نتیجه مستحق دو مثوبت می‌شود یا اینکه نه، فقط وظیفه‌اش موافقت عملیّه است و در نتیجه عبد استحقاق یک مثوبت دارد.

تذکّر- در امور شرعیّه گاهی عدم اعتقاد موجب خلل‌هائی می‌شود مثلا گاهی عدم اعتقاد رجوع به عدم علم و عدم اطّلاع خداوند تبارک و تعالی نسبت به مصالح و مفاسد می کند- بحث ما در این فرض نیست بلکه ما یک مسئله کلّی عقلائی را بحث می کنیم که در تمام احکام و اوامر (چه در محیط شرع و چه در موالی عرفیّه) جاری است.

عدم وجوب موافقت التزامیّه

[۱]- حق اینست که دلیلی بر لزوم موافقت التزامیّه نیست چون حاکم در باب اطاعت و عصیان، عقل است و عقل ملاک و میزان ثواب و عقاب در احکام را فقط موافقت عملیّه و مخالفت عملیه می‌داند یعنی اگر کسی دستور مولا را انجام داد مستحق یک مثوبت است بدون اینکه بگویند آیا او موافقت التزامیّه هم داشت یا نه همین‌طور در باب مخالفت عملیّه.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۰۱

و إن کان ذلک یوجب تنقیصه و انحطاط درجته لدی سیده، لعدم اتصافه بما یلیق أن یتصف العبد به من الاعتقاد بأحکام مولاه و الانقیاد لها، و هذا غیر استحقاق العقوبة علی مخالفته لأمره أو نهیه التزاما مع موافقته عملا، کما لا یخفی [۱].

ثم لا یذهب علیک، انه علی تقدیر لزوم الموافقة الالتزامیة، لو کان المکلّف متمکنا منها لوجب، و لو فیما لا یجب علیه الموافقة القطعیة عملا و لا یحرم المخالفة القطعیة علیه کذلک أیضا لامتناعهما، کما إذا علم إجمالا بوجوب شیء أو حرمته، للتمکن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، و الانقیاد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت، و إن لم یعلم أنه الوجوب أو الحرمة [۲].

---

(۱) [۱]- بله لازمه مقام عبودیّت عبد در برابر مولا اینست که او در برابر مولا خاضع و معتقد به دستورات او باشد (البته موافقت عملیّه هم باید بکند.) به‌طوری که اگر در باطن خاضع نشد مرتبه عبودیّت او نقصان و انحطاط پیدا می کند ولی این ربطی به استحقاق عقوبت ندارد.

خلاصه: موافقتی به نام موافقت التزامیّه یا اعتقادیّه در برابر موافقت عملیّه نداریم.

بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست

[۲]- اگر موافقت التزامیّه واجب باشد، آیا بین موافقت التزامیّه و موافقت عملیّه ارتباط و ملازمه‌ای در کار هست یعنی هرکجا موافقت عملیّه لازم بود موافقت التزامیّه هم لازم است یا اینکه نه، این دو ربطی به یکدیگر ندارند؟ ثمره این بحث کجا ظاهر می‌شود؟

ثمره در مسئله دوران بین المحذورین ظاهر می‌شود.

دوران بین المحذورین جایی است که انسان علم اجمالی دارد، مثلا می‌داند حکم واقعی نماز جمعه، وجوب یا حرمت است، در این مورد با اینکه مسئله علم اجمالی مطرح است ولی راهی برای موافقت عملیّه قطعیّه و مخالفت عملیّه قطعیّه وجود ندارد، زیرا اگر

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۰۲

و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعيهٔ الالتزاميهٔ حينئذ ممكنهٔ، و لما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا، فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداههٔ، مع ضرورهٔ أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكد يقتضى إلا الالتزام بنفسه عينا، لا الالتزام به أو بضده تخييرا [۱].

انسان نماز جمعه را به‌جا آورد احتمال حرمتش را هم می‌دهد و اگر ترک نماید باز هم احتمال وجوبش را می‌دهد و از طرفی امکان ندارد که انسان نماز جمعه را هم ترک کند و هم اتیان نماید لذا تنها موردی که موافقت قطعی عملی و مخالفت قطعی عملی ممکن نمی‌باشد در همین مسئله دوران بین المحذورین است که عقل در این مورد حکم به تخییر می‌کند یعنی شما مخیّر بین ترک و فعل هستید و هیچ‌کدام از این دو رجحان بر دیگری ندارد.

اگر ما در تمام تکالیف قائل به لزوم موافقت التزامیّه شدیم، در این صورت مسئله چگونه است؟

مسئله موافقت التزامیّه به این صورت است که: شما کاری به موافقت عملیّه نداشته باشید و بگویید من نسبت به آنچه که در واقع برای نماز جمعه ثابت است معتقد و ملتزم هستم- پس با اینکه موافقت عملیه ممکن نبود، موافقت التزامیه به این نحو درست شد، پس معلوم شد بین موافقت التزامیّه و موافقت عملیّه ملازمه‌ای نیست و اگر ما دو نوع موافقت (عملی و قلبی) داشته باشیم برنامه هرکدام مستقل است.

گاهی موافقت التزامیّه ممکن نیست

[۱]- قائلی اشکال می‌کند که ملتزم شدن به یک حکم اجمالی مردّد بین وجوب و حرمت به درد نمی‌خورد بلکه معنی موافقت التزامیّه این است که انسان ملتزم به حکم

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۰۳

خاصّی بشود نه اینکه ملتزم به ما هو فی الواقع بشود. اگر از او سؤال کنیم شما به چه چیز ملتزم شده‌ای، می‌گوید: نمی‌دانم، هم احتمال وجوب می‌دهم و هم احتمال حرمت، این نحو التزام فائده‌ای ندارد.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اگر کسی در مسئله موافقت التزامیّه این‌قدر پافشاری نماید می‌گوییم روی این مبنا موافقت التزامیّه را

اینجا بایـد کنار گذاشت چون نمی‌توانیم به حکم خاص ملتزم شویم. چه مانعی دارد که اصالهٔ التّخییری که در مقام عمل جریان پیدا کرد و انسـان را مخیّر بین فعـل و ترک نمود همان اصالـهٔ التخییر در موافقت التزامیّه هم جاری شود، یعنی عقل می‌گویـد شـما مخیّر هستید که حتما به یک حکم ملتزم شوید.

اگر مائل هستیـد آن حکم وجوبی را اختیار کنیـد و حتما به وجوب ملتزم شویـد و اگر مائل نیستید، حکم حرمت را انتخاب نمایید و حتما ملتزم به حرمت بشوید.

خلاصه اصالهٔ التّخییر هم در مسئله عمل و هم در مسئله التزام راه پیدا می‌کند.

از کلام ایشان استفاده می‌شود که بخاطر دو نکته نمی‌توان اصالهٔ التخییر را در مسئله عمل و التزام جاری نمود.

۱- شـما برای رعـایت اهمیّت تکلیف مولاـ مسـئله موافقت التزامیّه را مطرح کردیـد، اکنون از شـما سؤال می‌کنیم، اگر انسـان اصـلا نسـبت به تکلیف مولا ملتزم نشود محـذورش کمتر است یا اینکه به ضـدّ تکلیف مولا ملتزم شود؟ واضح است که اگر انسان به ضـدّ تکلیف مولا ملتزم شود محذور بیشتری دارد و اگر اصلا به تکلیف مولا ملتزم نگردد محذورش کمتر است.

در دوران بین المحذورین اگر اصلا ملتزم به تکلیف مولا نشویم، فقط

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۰۴

محذورش این است که به تکلیف مولا التزام قلبی پیدا نکرده‌ایم و مرتکب کار دیگری نشده‌ایم.

امّا اگر اصالـهٔ التخییر را بگیریم، لازمه اصالهٔ التخییر، این است که گاهی آن حکمی را که ما اختیار می‌کنیم ضدّ تکلیف مولا است در نتیجه به ضدّ تکلیف مولا ملتزم شده‌ایم آیا ملتزم شدن به ضدّ تکلیف مولا محذورش بیشتر است یا ملتزم نشدن به تکلیف مولی؟ مسـلما به ضـدّ تکلیف مولاـ ملتزم شـدن محـذور بیشتری دارد لـذا مـا در دوران بین المحـذورین عـدم التزام نسبت به حکم مولا را انتخاب می‌نماییم که محذور کمتری دارد.

۲- مسئله موافقت التزامیّه از شئون تکلیف است و انسان را وادار به موافقت التزامیّه می‌نماید.

به کدام موافقت التزامیّه وادار می‌کند؟ مسلّم است که انسان را وادار به موافقت التزامیّه نسبت به خود آن تکلیف می‌کند.

آیا تکلیفی را سراغ دارید که از حدّ خودش بیرون برود و بگوید:

شما مخیّر هستی بین اینکه به من ملتزم بشوید یا به ضدّ من التزام پیدا نمایید؟- در هیچ دلیلی چنین اقتضایی تصوّر نمی‌شود- تکلیف همیشه عملا و التزاما به خودش دعوت می‌کند لذا می‌گوییم اصالهٔ التخییر مربوط به مقام عمل و موافقت عملیّه است و برای موافقت التزامیّه نمی‌باشد.

خلاـصه: در ما نحن فیه ما بایـد بگوییم به «ما هو فی الواقع ثابت» ملتزم می‌شویم- به نحو اجمال- و چنانچه بگوییـد التزام اجمالی به درد نمی‌خورد، دیگر راهی وجود ندارد جز اینکه موافقت التزامیّه را اصلا کنار بگذاریم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۰۵

و من هنا قد انقدح أنه لا یکون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحکمیهٔ أو الموضوعیهٔ فی أطراف العلم لو کانت جاریهٔ، مع قطع النظر عنه، کما لا یدفع بها[۴۷] محـذور عدم الالتزام به. بل الالتزام بخلافه لو قیل بالمحذور فیه ح ۴۸] ایضا[۴۹] الا علی وجه دائر لأن جریانها موقوف علی عدم محذور فی عدم الالتزام اللازم من جریانها و هو موقوف علی جریانها بحسب الفرض.

اللهم إلا أن یقال: إن اسـتقلال العقل بالمحـذور فیه إنما یکون فیما إذا لم یکن هناک ترخیص فی الإقـدام و الاقتحام فی الأطراف، و معه لا محذور فیه؛ بل و لا فی الالتزام بحکم آخر.

إلا أن الشأن حینئـذ فی جواز جریان الأصول فی أطراف العلم الإجمالی، مع عـدم ترتب أثر عملی علیها، مع أنها أحکام عملیـهٔ کسائر الأحکام الفرعیهٔ، مضافا إلی عدم شـمول أدلتها لأطرافه، للزوم التناقض فی مدلولها علی تقدیر شـمولها، کما ادعاه شیخنا العلامهٔ أعلی

اللّه مقامه، و إن کان محل تأمل و نظر، فتدبر جیّدا [۱].

آیا مسئله موافقت التزامیّه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی بشود؟

[۱]- توضیح عبارت متن را به ترتیبی که مرحوم آقای آخوند بیان کرده‌اند ذکر نمی‌کنیم تا بتوانیم مطلب را بهتر بیان نماییم.

آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شوند؟

مثلا کسی که علم اجمالی دارد نماز جمعه یا واجب است و یا حرام آیا می‌تواند یک اصالهٔ البراءهٔ نسبت بوجوب جاری کند و یک اصالهٔ البراءهٔ نسبت به حرمت اجرا

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۰۶

نماید با وجود اینکه علم اجمالی دارد یکی از این دو حکم ثابت است و همچنین آیا می‌تواند دو استصحاب جاری نماید؟

الف: استصحاب عدم وجوب ب- استصحاب عدم حرمت (اجرای دو اصل حکمی در اطراف علم اجمالی).

مثال دیگر: دو ظرف سرکه در خارج وجود دارد که یکی از این دو ظرف تبدیل به خمر شده است ولی ما بعینه نمی‌دانیم کدام ظرف است، آیا در این صورت می‌توانیم یک استصحاب بقاء خلیّت در این ظرف مردّد جاری بکنیم و یک استصحاب بقاء خلیّت در ظرف دیگر یا نه (اجرای دو اصل موضوعی در اطراف علم اجمالی).

کلام شیخ اعظم قدّس سرّه

اشاره

مرحوم شیخ انصاری فرموده‌اند[۵۰] با وجود علم اجمالی نمی‌توان اصول عملیّه را اجرا نمود زیرا مستلزم تناقض در ادله اصول عملیّه می‌شود.

مثال: علم اجمالی دارید که یا عبای شما نجس شده است یا اینکه قبای شما نجس است حال آیا می‌توانید بگویید عبا به تنهایی مشکوک الطهارهٔ است لذا قاعده طهارت- کل شیء طاهر حتّی تعلم انّه قذر[۵۱]- در آن جاری می‌کنیم و همچنین قبا به تنهائی مشکوک الطّهاره است قاعده طهارت در آن جاری می‌کنیم؟ ما در این مسئله سه مبنا ذکر می‌کنیم:

مبنای اوّل

مرحوم شیخ می‌فرمایند اگر دو قاعده طهارت نسبت به قبا و عبا جاری نمایید

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۰۷

و حکم به طهارت آن دو را ثابت کنید، در این صورت اشکالی پیش می‌آید که:

در این دلیل (کلّ شیء طاهر حتّی تعلم انه قذر) غایتی ذکر شده است و آن عبارت است از: حتّی تعلم انّه قذر- و شما به نحو اجمال علم و یقین دارید که یکی از این دو نجس است و اگر بخواهید قاعده طهارت را هم در عبا و هم در قبا جاری کنید با این غایت چه

می‌کنید، شما که علم به نجاست یکی از این دو دارید نتیجه، این می‌شود که طبق صدر قاعده طهارت، عبا و قبا هر دو طاهر هستند امّا ذیل این دلیل (غایت) می‌گوید حتما یکی از این دو نجس است چون علم اجمالی به نجاست احدهما ثابت است: خلاصه: صدر دلیل، دالّ بر طهارت عبا و قبا می‌باشد و ذیل آن دلالت می‌کند یکی از آن دو نجس است.

پس بین صدر و ذیل این دلیل تناقض هست- راه حلّ تناقض چیست؟ مرحوم شیخ می‌فرمایند راه حل این است که از اوّل بگوییم در اطراف علم اجمالی قاعده طهارت جاری نمی‌شود و محلّ جریان آن شک بدوی است که مسأله علم اجمالی در میان نمی‌باشد.

خلاصه: به نظر مرحوم شیخ در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شود چون مستلزم تناقض در ادله اصول است.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بیان مرحوم شیخ، محلّ نظر است لکن وجه نظر را بیان نمی‌کنند ولی ممکن است وجه تأمّل چنین باشد:

اگر قاعده طهارت را نسبت به عبا و قبا جاری و حکم به طهارت آن دو نمودیم در این صورت غایت را به نحو دیگری معنا می‌کنیم و می‌گوییم حتّی تعلم انه قذر- یعنی حتّی تعلم تفصیلا انه قذر- که اگر چنین معنا کردیم علمی که در غایت اخذ شده است علم اجمالی نیست بلکه علم تفصیلی است لذا دیگر تناقضی در این دلیل پیش نمی‌آید چون قاعده طهارت را نسبت به عبا و قبا اجرا کردیم و گفتیم هر دو طاهر هستند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۰۸

امّا غایت، مختصّ به علم تفصیلی است و ما اینجا نسبت به عبا یا قبا علم تفصیلی در مورد نجاست آنها نداریم بلکه علم اجمالی داریم.

مبنای دوّم

در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شود لکن دلیل این مبنا با دلیل مرحوم شیخ فرق دارد زیرا اصول عملیّه، قواعدی هستند که شارع آنها را جعل کرده است که آثاری بر آنها مترتّب شود چنانچه در موردی اثری بر آنها مترتّب نشود اصلا این اصول جاری نمی‌شوند که این بیان در مسئله دوران بین المحذورین خیلی روشن است.

مثلا در دوران بین المحذورین که شما علم اجمالی دارید نماز جمعه یا واجب و یا حرام است چنانچه بخواهید اصالهٔ عدم وجوب نماز جمعه و اصالهٔ عدم حرمت نماز جمعه را اجرا کنید نتیجه‌اش اینست که شما مخیّر هستید.

قبل از جریان این دو اصل هم مخیّر بودید بنابراین، فایده‌ای بر این کار مترتّب نگشت لذا می‌گوئیم چون بر جریان اصول عملیّه اثری مترتّب نمی‌شود اصلا این اصول جاری نمی‌شوند امّا علّت عدم جریان اصول عملیّه در غیر از موارد دوران امر بین محذورین اینست که چنانچه این اصول جاری شوند با معارضه تساقط می‌کنند.

شما که مثلا علم اجمالی دارید یا قبا نجس است یا عبا، چگونه می‌توانید دو اصالهٔ الطهارهٔ را در عبا و قبا جاری نمایید (صرف نظر از مسئله تناقض در ادله اصول عملیّه).

اگر بخواهید اصالهٔ الطّهارهٔ را در عبا و در قبا جاری کنید و بگویید هر دو طاهر هستند با وجود علم اجمالی به نجاست احدهما چه می‌کنید؟ راهی ندارید که بگویید هر دو طاهر هستند چون علم، مقدّم بر اصل عملی می‌باشد.

اگر بخواهید اصل عملی را در احدهما جاری کنید این هم ترجیح بلا مرجح است

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۰۹

لذا باید بگویید در اطراف علم اجمالی اصلا اصول عملیّه جاری نمی‌شود.

مبنای سوّم

در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شوند مثلا در مورد علم اجمالی به نجاست عبا و قبا چنین عمل می کنیم که:
ابتدا به عبا اشاره می کنیم و می گوییم: «هذا مشکوک الطّهارة» و اصالة الطّهارة را جاری می کنیم و می گوییم پاک است بعد به قبا اشاره می کنیم و می گوییم این مشکوک الطهاره است لذا قاعده طهارت را در مورد آن جاری می کنیم. فعلا کاری به صحّت و سقم این مبانی نداریم ولی:

۱- در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شود و دو دلیل برای آن ذکر شد.

۲- در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شود یک راه برای آن ذکر شد.

این مباحث چه ربطی با بحث ما داشت؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اگر شما با قطع نظر از مسئله موافقت التزامیّه (چه موافقت التزامیّه مطرح باشد چه نباشد) در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه را جاری ندانید ما با شما بحثی نداریم کما اینکه مرحوم شیخ و آن قائل دیگر می گفتند اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود امّا اگر کسی بگوید در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری می‌شود مثلا بگوید در مورد نماز جمعه مردّد بین وجوب و حرمت یک استصحاب عدم وجوب و یک استصحاب عدم حرمت جاری می‌شود و از نظر حکم نماز جمعه قائل به تخییر می‌شویم:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۱۰

اینجا ما بحث می کنیم آیا موافقت التزامیّه می‌تواند مانع از جریان اصول عملیّه بشود؟ بگوییم اکنون که موافقت التزامیه بر شما واجب شد دیگر حق ندارید استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت جاری کنید. یا اینکه بگویید موافقت التزامیّه مانعی ایجاد نمی کند که ما اصول عملیّه را در اطراف علم اجمالی جاری کنیم.

در موافقت التزامیّه شما ملتزم شدید که من قلبا نسبت به حکم نماز جمعه معتقد و متسلم هستم به آنچه در واقع برای نماز جمعه از نظر حکم ثابت است.

یعنی با اینکه دو اصل عملی در ظاهر جریان پیدا کرد، این نفی وجوب و نفی حرمت به حسب ظاهر نمی‌تواند سدّ راه موافقت التزامیّه‌ای بشود که مربوط به واقع است.

خلاصه: موافقت التزامیّه نمی‌تواند مانع اجرای اصول در اطراف علم اجمالی شود.

آیا اجرای اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیّه شود؟

موافقت التزامیّه، مانع جریان اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی نشد امّا آیا اجرای اصول عملیّه می‌تواند مانع موافقت التزامیّه بشود و گفته شود حال که اصول عملیّه در اطراف علم اجمالی جاری شد، مثلا استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت نسبت به نماز جمعه جاری گشت دیگر چه لزومی دارد ما ملتزم به «ما هو فی الواقع ثابت» بشویم بلکه التزام به خلاف واقع هم مانعی ندارد.

محذور ما در صورتی بود که اصول عملیّه جاری نشود امّا اکنون که اصول عملیّه جاری شد شما دیگر از گرفتاری موافقت التزامیّه نجات پیدا می کنید.

مرحوم آقای آخوند: این مستلزم دور است- چون اصول عملیّه اگر بخواهند جریان پیدا کنند از شرایط و خصوصیاتش این است که ضربه‌ای به موافقت التزامیّه وارد

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۱۱

نکنند درحالی‌که شما می‌خواهید بگویید ما از راه اصل عملی می‌خواهیم بساط موافقت التزامیّه را برچینیم ولی این مستلزم دور است- پس اگر اصول عملیّه بخواهد موافقت التزامیّه را از میان بردارد اصلا اصول عملیّه جاری نمی‌شود.

(مسئله موافقت التزامیّه روی این مبنا یک مسئله عقلی لازم و مسلّم است آن‌هم نسبت به تکلیف واقعی).

اللّهم الّا ان یقال که مسئله موافقت التزامیّه آن‌قدر مسئله مهم و دقیقی نیست. تا زمانی موافقت التزامیّه نسبت به تکلیف واقعی لازم است که خود شارع در مرحله ظاهر اذن در مخالفت واقع نداده باشد امّا اگر به واسطه اصول عملیّه، شارع به حسب ظاهر اذن در مخالفت واقع بدهد دیگر موافقت التزامیّه نسبت به واقع از بین می‌رود و موافقت التزامیّه که از موافقت عملیّه مهم‌تر نیست.

اگر شارع گفت اجرای اصل عملی مانعی ندارد معنایش این است که مخالفت واقع مانعی ندارد (مگر همیشه با اجرای اصول عملیّه انسان به واقع دست پیدا می‌کند؟ نه) اگر مخالفت واقع به حسب عمل مانعی پیدا نکرد به حسب التزام هم مخالفتش مانعی ندارد.

پس در اطراف علم اجمالی اگر اصول عملیّه فی نفسه جاری باشد می‌توانیم بساط موافقت التزامیّه را برچینیم و بگوییم خود شارع گفته است نماز جمعه نه واجب است و نه حرام می‌باشد پس من به چه چیز ملتزم شوم و چه لزومی دارد ملتزم «بما هو فی الواقع ثابت» بشوم.

تذکّر: بعضی می‌گویند این عبارت (کما لا یدفع بها محذور عدم الالتزام ... فی الالتزام بحکم آخر) در نسخه اصلی کتاب کفایه بوده و بر روی آن قلم گرفته شده است ولی حقّ مطلب این است که این عبارت باید در کتاب باشد تا عبارت قبل از آن با بعد از آن (الا ان الشأن ح ...) ارتباط داشته باشد- که مرحوم مشکینی در حاشیه، نسبت به قلم خوردن این عبارت اشاره کرده‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۱۲

الأمر السّادس: لا تفاوت فی نظر العقل أصلا فیما یترتب علی القطع من الآثار عقلا، بین أن یکون حاصلا بنحو متعارف، و من سبب ینبغی حصوله منه، أو غیر متعارف لا- ینبغی حصوله منه، کما هو الحال غالبا فی القطّاع، ضرورة أن العقل یری تنجز التکلیف بالقطع الحاصل مما لا ینبغی حصوله، و صحة مؤاخذة قاطعه علی مخالفته، و عدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل کذلک، و عدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، و عدم حسن الاحتجاج علیه بذلک، و لو مع التفاته إلی کیفیة حصوله. نعم ربّما یتفاوت الحال فی القطع المأخوذ فی الموضوع شرعا، و المتبع فی عمومه و خصوصه دلالة دلیله فی کل مورد، فربما یدل علی اختصاصه بقسم فی مورد، و عدم اختصاصه به فی آخر، علی اختلاف الأدلة و اختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحکام و الموضوعات، و غیرها من الأمارات. و بالجملة القطع فیما کان موضوعا عقلا لا یکاد یتفاوت من حیث القاطع، و لا من حیث المورد، و لا من حیث السبب، لا عقلا- و هو واضح- و لا شرعا، لما عرفت من أنه لا تناله ید الجعل نفیا و لا إثباتا [۱].

امر ششم قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی)

اشاره

[۱]- در این امر فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی بیان می‌شود.

ضمنا ایشان اینجا از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی تعبیر می‌کنند در نتیجه به تمام قطعها می‌توان قطع موضوعی نام نهاد با این تفاوت که قطع طریقی، قطع موضوعی عقلی است و قطعهای موضوعی دیگر، قطع موضوعی شرعی هستند.

چرا به قطع طریقی، قطع موضوعی عقلی هم می‌گویند.

چون بر قطع طریقی آثار و احکامی (منجزیّت- معذّریّت و غیره) مترتّب می‌شود که به‌طور مسلّم عقل حاکم به آن آثار است مثلا صحیح است ما بگوییم القطع منجّز پس قطع، موضوع برای منجّزیّت است لذا می‌توانیم بگوییم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۳

قطع طریقی، قطعی است که موضوع برای احکام عقلیّه (منجّزیّت و معذّریّت و غیره) است لذا از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی هم می‌توان تعبیر نمود.

فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی

بین قطع طریقی و قطع موضوعی یک فرق اساسی است که: در قطع طریقی هیچ خصوصیّت و شرطی دخالت ندارد یعنی قطع از هر سببی حاصل شود آثار و احکام آن مترتّب می‌گردد.

زمان حصول قطع، مکان حصول قطع، سبب حصول قطع، شخص قاطع و امثال این‌ها هیچ دخالتی در ترتّب آثار قطع ندارد.

اگر برای شخص خوش‌باور و قطّاع ۵۲]، قطع حاصل شود حجّیّت دارد.

اگر از راه غیر متعارف قطع، حاصل شود حجّیّت دارد.

فرضا اگر کسی در عالم خواب نسبت به حکمی یا موضوعی قطع پیدا کند باز هم قطع او حجّت است.

زیرا بعد از حصول قطع، واقع نزد قطّاع هم کاملا مشخص است.

قاطع اگر با قطع خود مخالفت کند معذور نمی‌باشد و اگر قطعش مخالف واقع باشد مسلّما معذور است- حتّی به قطّاع نمی‌توان گفت تو سریع قطع پیدا می‌کنی لذا قطع تو حجّت نمی‌باشد.

پس در قطع طریقی هیچ خصوصیّت و شرطی مدخلیّت ندارد و قطع طریقی از تمام جهات آزاد است امّا در قطع موضوعی شرعی این آزادی نیست و تابع شارع است

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۴

او می‌تواند قطع خاصّی را در موضوع حکم خودش دخالت دهد. مثال- اذا قطعت بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ یجب علیک التصدّق (در این مثال قطع بوجوب نماز جمعه موضوع برای وجوب تصدّق است) شارع همان‌طور که آزاد بود و قطع را در موضوع تصدّق دخالت داد همان‌طور هم می‌تواند بگوید:

اگر قطع بوجوب نماز جمعه از طریق روایات حاصل شد وجوب تصدّق ثابت است امّا اگر قطع بوجوب نماز جمعه از غیر روایات به دست آمد وجوب صدقه ثابت نمی‌باشد (اصل وجوب نماز جمعه یک حالت دارد و آن اینست که: چه از راه روایت و چه از غیر روایت اگر قطع نسبت بوجوب نماز جمعه حاصل شد نماز جمعه وجوب پیدا می‌کند زیرا قطع نسبت به اصل وجوب نماز جمعه یک قطع طریقی است که گفتیم از هر راهی به دست آید دارای اثر است).

لذا در قطع موضوعی باید دلیل را ملاحظه کرد که آیا از دلیل، مطلق قطع استفاده می‌شود یا قطع خاصّی مورد نظر است.

چنانچه قطع خاصّی لحاظ شده باشد باید دید چه خصوصیّاتی در آن اعتبار شده است آیا از نظر قاطع خصوصیّتی در نظر گرفته شده یا از نظر زمان و مکان قطع خصوصیّتی مورد توجّه است.

خلاصه: قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی) ازهرجهت آزاد است یعنی اگر قاطع فرد معمولی باشد یا قطّاع باشد، این قطع حجّیّت دارد.

اگر مورد قطع، احکام شرعی یا موضوعات احکام شرعی باشد باز هم قطع طریقی حجّت است اگر سبب قطع طریقی مقدّمات عقلیّه

باشد یا مقدّمات نقلیّه باشد باز هم تفاوتی نمی‌کند و قطع حجّیّت دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۵

و إن نسب إلی بعض الاخباریین أنه لا اعتبار بما إذا کان بمقدمات عقلیهٔ، إلا أن مراجعهٔ کلماتهم لا تساعد علی هذه النسبهٔ، بل تشهد بکذبها، و أنها إنما تکون إما فی مقام منع الملازمهٔ بین حکم العقل بوجوب شیء و حکم الشرع بوجوبه، کما ینادی به بأعلی صوته ما حکی عن السیّد الصدر[۵۳] فی باب الملازمهٔ، فراجع [۱].

زیرا عقل این قطع را حجّت می‌داند و از نظر شرع هم بین انحاء حصول قطع فرقی نیست چون اصلا شارع قطع طریقی را حجّت قرار نداده است تا اینکه یک زمانی بتواند از قطع نفی حجّیّت بنماید.

پس یکی از فرقهای مهم، بین قطع طریقی و قطع موضوعی اینست که در قطع طریقی محدودیّتی نیست امّا در قطع موضوعی ممکن است محدودیّتی قائل شد.

دو شبهه

[۱]- در قطع طریقی در عین حال که محدودیّتی در کار نیست دو شبهه پیدا شده است:

۱- به جمعی از اخباریین مانند مرحومین سیّد نعمت اللّه جزائری و امین استرآبادی نسبت داده شده است که اگر قطع به حکم شرعی از راه روایات و کلمات معصومین علیهم السّلام حاصل شود حجّت است امّا اگر با استفاده از مقدّمات عقلیّه، قطع به حکم شرعی پیدا شود در عین حال که آن قطع، یک قطع طریقی است امّا هیچ اثری ندارد.

مرحوم آقای آخوند حدود یک صفحه عبارات امین استرآبادی را نقل می‌کنند (و مرحوم شیخ مفصلا[۵۴]) و می‌فرمایند که این نسبت دروغ است چون این‌ها نمی‌گویند

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۶

و إما فی مقام عدم جواز الاعتماد علی المقدّمات العقلیّهٔ، لأنها لا تفید إلا الظن، کما هو صریح الشیخ المحدث الأمین الاسترآبادی رحمه اللّه حیث قال فی جملهٔ ما استدل به فی فوائده ۵۵] علی انحصار مدرک ما لیس من ضروریّات الدین فی السماع عن الصادقین (علیهم السّلام):

الرابع: إن کل مسلک غیر ذلک المسلک- یعنی التمسک بکلامهم (علیهم الصلاهٔ و السلام)- إنما یعتبر من حیث إفادته الظن بحکم اللّه تعالی، و قد أثبتنا سابقا أنه لا اعتماد علی الظن ۵۶] المتعلّق بنفس أحکامه تعالی أو بنفیها و قال فی جملتها أیضا- بعد ذکر ما تفطن بزعمه من الدقیقهٔ- ما هذا لفظه:

(و إذا عرفت ما مهدناه من الدقیقهٔ الشریفهٔ، فنقول: إن تمسکنا بکلامهم علیهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، و إن تمسکنا بغیره لم نعصم عنه، و من المعلوم أن العصمهٔ عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فیه شرعا و عقلا أ لا ترى أن الإمامیهٔ استدلوا علی وجوب العصمهٔ بأنه لو لا العصمهٔ للزم أمره تعالی عباده باتباع الخطأ، و ذلک الأمر

قطع طریقی اگر از راه مقدّمات عقلیّه حاصل شد حجّت نمی‌باشد بلکه این‌ها در دو موضوع بحث کرده‌اند.

الف- بعضی از این‌ها مسئله ملازمه بین حکم عقل و شرع را بحث می‌کنند و می‌گویند ما ملازمه بین حکم عقل و شرع را قبول نداریم (البته مسئله ملازمه بین حکم عقل و شرع سابقا در کتب اصولیّه عنوان شده است ولی اکنون در کتب ما عنوان نگشته است)

درحالی‌که بی‌جهت به آنها نسبت داده‌اند که: بین اقسام قطع طریقی فرق گذاشته‌اند که اگر قطع از راه روایات حاصل شود حجّت است و چنانچه از مقدّمات عقلیّه به دست آید حجّت نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۷

محال، لأنه قبیح، و أنت إذا تأملت فی هذا الدلیل علمت أن مقتضاه أنه لا یجوز الاعتماد علی الدلیل الظنی فی أحکامه تعالی ۵۷])، انتهی موضع الحاجهٔ من کلامه.

و ما مهده من الدقیقهٔ هو الذی نقله شیخنا العلامهٔ- أعلی اللّه مقامه- فی الرسالهٔ[۵۸].

و قال فی فهرست فصولها[۵۹] أیضا:

(الأوّل:[۶۰] فی إبطال جواز التمسک بالاستنباطات الظنیّهٔ فی نفس أحکامه تعالی شأنه، و وجوب التوقف عند فقد القطع بحکم اللّه، أو بحکم ورد عنهم علیهم السلام)، انتهی.

و أنت تری أن محل کلامه و مورد نقضه و إبرامه، هو العقلیّ الغیر المفید للقطع، و إنّما همّه إثبات عدم جواز اتباع غیر النقل فیما لا قطع. و کیف کان، فلزوم اتباع القطع مطلقا، و صحهٔ المؤاخذهٔ علی مخالفته عند إصابته، و کذا ترتب سائر آثاره علیه عقلا، مما لا یکاد یخفی علی عاقل فضلا عن فاضل [۱].

---

(۱) [۱]- ب- کلمات عدّه‌ای از این‌ها از جمله محدّث استرآبادی صراحت دارد که:

مقدّمات عقلیّه ارزش و اعتباری ندارد زیرا ما را قاطع به حکم شرعی نمی‌کند بلکه افاده ظن می‌نماید و ظنّ حاصل از مقدّمات عقلیّه دلیلی بر حجّیّتش نیست. بلکه اگر از راه روایت و خبر زراره و حکایت قول معصوم ظنّ به حکمی پیدا شود حجّیّت دارد پس هدف این‌ها اینست که اگر از راه مقدّمات عقلیّه، ظن به حکمی حاصل شد ارزشی ندارد و نمی‌گویند اگر فرضا در موردی از مقدّمات عقلیّه، قطع به حکمی حاصل شد فاقد حجّیّت است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۱۸

فلا بدّ فیما یوهم خلاف ذلک فی الشریعهٔ من المنع عن حصول العلم التفصیلی بالحکم الفعلی لأجل منع بعض مقدماته الموجبهٔ له، و لو إجمالا، فتدبر جیّدا [۱].

خلاصه در کلمات این‌ها صحبتی از قطع نشده فقط بین ظنّ حاصل از مقدّمات عقلیّه و ظنّ حاصل از روایات معتبره فرقی قائل شده‌اند و امین استرآبادی می‌گوید: مصون بودن از خطا امر مطلوبی است لذا اگر به کلمات ائمّه تمسّک نجوئیم و دنبال مقدّمات عقلیّه برویم ممکن است گرفتار خطا و اشتباه شویم به‌هرحال متابعت قطع امر مسلّمی است خواه قطع از مقدّمات عقلیّه حاصل شود یا از مقدّمات نقلیّه به دست آید.

آیا گاهی می‌توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟

[۱]- ۲- شبهه دیگری که در این باب هست که مرحوم شیخ امثله فراوانی ۶۱] برای آن ذکر کرده‌اند: اینست که ما در احکام شرعی به مواردی برخورد می‌نمائیم که بحسب ظاهر با علم تفصیلی و قطع تفصیلی مخالفت شده است از جمله آن موارد که مرحوم مشکینی هم نقل کرده‌اند:

اگر فردی اقرار کرد که فرضا کتابی که در دستش هست مربوط به زید است اینجا حاکم دستور می‌دهد کتاب را به زید بدهند.

اگر همین مقر ثانیا اقرار کرد که همان کتاب برای عمرو است و من بی‌جهت به نفع زید اقرار کردم اینجا حاکم دستور می‌دهد پول کتاب را از مقر بگیرید و به عمرو بدهید.

تاکنون بر مبنای دو اقرار مختلف، کتاب در اختیار زید و پول آن در دست عمرو است.

اکنون اگر فرد چهارمی کتاب را از زید بخرد و پول کتاب را از طریق عمرو در

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۱۹

اختیار خودش قرار دهد او علم اجمالی پیدا می‌کند که یا کتاب مربوط به زید نیست یا پول کتاب ربطی به عمرو ندارد زیرا یکی از دو اقرار مخالف واقع بوده است پس اجمالا- می‌داند یا کتاب برای خودش نیست یا پول کتاب را مالك نمی‌باشد. حالا اگر آن شخص چهارم با مجموع آن پول و کتاب یک فرش بخرد در این صورت علم تفصیلی پیدا می‌کند که این فرش قطعا برای خودش نیست. زیرا یا کتاب و یا پول کتاب که در برابر خرید این فرش پرداخته شده قطعا یکی از آن دو برای خودش نبوده است.

با این همه فقها (رضوان اللّه علیهم اجمعین) می‌گویند آن شخص چهارم می‌تواند در فرش تصرّف کند و آثار ملکیّت را برآن مترتّب نماید.

چرا در این فرض با علم تفصیلی و قطع طریقی مخالفت شده است. مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند به هیچ وجه نمی‌شود با علم تفصیلی مخالفت کرد زیرا علم تفصیلی همه جا حجیت دارد و در این‌گونه موارد: اگر می‌توانید در بعضی از مقدمات حصول علم تفصیلی خلل و نقصی وارد کنید و بگوئید فلان مقدمه، ممنوع است پس علم تفصیلی حاصل نشده است. و اگر نمی‌توانید نسبت به مقدّمه خاصّی اشکال وارد نمائید، بگوئید اجمالا یکی از مقدّمات حصول علم تفصیلی باطل بوده است زیرا مسئله حجّیّت علم تفصیلی قابل خدشه نمی‌باشد.

امّا در مسئله اقرار: کسی که نسبت به شیء واحد برای دو نفر اقرار می‌کند چه مانعی دارد که همین اقرار سبب شود که واقعا زید مالك کتاب و عمرو هم حقیقة مالك پول بشود چون مقر می‌توانست چنین اقرارهائی نکند. اثر اقرار در شریعت مقدّس اینست که مقر له را مالك می‌کند و اقرار به نفع او واقع می‌شود و لو در مورد یک کتاب کسی به نفع ده نفر اقرار نماید.

اگر این حرف را بزنیم دیگر اصلا قطع تفصیلی پیدا نمی‌شود و این حرف بهتر از اینست که بگوییم مخالفت با قطع تفصیلی جائز است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۲۰

الأمر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيا [۱].

فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال ۶۲]، لا يبعد ان يقال: إن التكليف حيث

امر هفتم علم اجمالی

اشاره

[۱]- تاکنون ثابت کرده‌ایم که قطع تفصیلی علّیّت تامّه برای تنجز تکلیف دارد و قطع تفصیلی یعنی قطعی که متعلّق آن کاملا معلوم و هیچ‌گونه ابهامی در متعلّق قطع نیست. چنانچه قطع تفصیلی به تکلیف فعلی تعلّق پیدا کند، دنبال آن، آثار قطع یعنی منجّزیّت، معذّریّت، استحقاق عقوبت بر مخالفت، استحقاق مثوبت بر موافقت مترتّب می‌شود- البته آثاری که بر قطع مترتّب می‌شود نیازی

ندارنـد که کسـی آن آثار و احکام را برای قطع جعل و اثبات و یا نفی نمایـد بلکه این امور امکان نـدارد چون حجّیّت قطع یک امر ذاتی است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۲۱

لم ینکشف به تمام الانکشاف، و کانت مرتبهٔ الحکم الظاهری معه محفوظهٔ، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعا[۶۳] [۱].

آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علّت تامه برای تنجّز تکلیف است؟

[۱]- ایشان می‌فرمایند بعید نیست گفته شود که بین علم تفصـیلی و علم اجمالی فرق هست چون در علم تفصـیلی، واقع، کاملا برای شخص قاطع منکشف است و او تردیـدی نسبت به واقع ندارد مثلا کسـی که قاطع نسـبت به وجوب صـلاهٔ جمعه است می گوید من واقع را می‌بینم لـذا با وجود قطع تفصـیلی موضوع حکم ظاهری (جهل بواقع) باقی نمانـده است یا مثلا فرد عالم در شـبهات تحریمیّه نمی‌توانـد اصل برائت را جاری کنـد چون با وجود قطع تفصـیلی تردیدی برای مکلّف وجود ندارد لذا اصول عملیّه و احکام ظاهریّه در مورد قطع تفصـیلی اصـلا راه نـدارد بنـابراین قطع تفصـیلی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف است. امّا در مورد علم اجمالی: در متعلّق قطع و علم تردید وجود دارد مثلا کسـی که نسبت به نماز در روز جمعه قاطع می‌شود که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر- او بنحو اجمـال علم دارد و در مورد علم اجمـالی موضوع حکم ظـاهری محفوظ است یعنی وقتی شـما نماز جمعه را به تنهایی ملاحظه می کنیـد آیا حکم نماز جمعه برای شـما روشن است- خیر بلکه شـما دچار تردیـد هستیـد- اینجا چرا مثلا اصالهٔ البراءهٔ نتواند جاری شود.

خلاصه: با وجود علم اجمالی مرتبه و موضوع حکم ظاهری نسبت به حکم نماز جمعه و نماز ظهر محفوظ است- و همین سبب فرق بین علم تفصـیلی و علم اجمالی است و مانعی ندارد که شارع در اطراف علم اجمالی بگوید برائت جاری می‌شود و جواز ارتکاب و ترخیص در اقتحام نسبت به مخالفت واقع را بدهد.

کمـا اینکه در علم اجمـالی در یک مورد مسـلّما ترخیص در کار است و آن در مورد شـبهه غیر محصوره است مثل اینکه انسان علم اجمالی پیدا کند که فرضا پنیر نجس یا حرامی در یکی از مغازه‌های شهر بفروش می‌رسد در این صورت با اینکه علم اجمالی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۲۲

و محـذور مناقضـته مع المقطوع إجمالا [انّما هو] محـذور مناقضـهٔ الحکم الظاهری مع الواقعی فی الشـبههٔ الغیر المحصورهٔ، بل الشـبههٔ البدویهٔ [۱].

لاـ یقال ان التکلیف فیهما لا یکون بفعلی فإنه یقال کیف المقال فی موارد ثبوته فی اطراف غیر محصورهٔ أو فی الشـبهات البدویّهٔ مع القطع به أو احتماله أو بدون ذلک [۲].

بین نرفته، در عین حال شارع، ترخیص در مخالفت داده است. در بعضی موارد خود عقل هم اجازه و ترخیص در مخالفت می‌دهد و آن در صورتی است که احتیاط باعث اختلال نظام شود پس معلوم می‌شود در مورد علم اجمالی مخالفت با واقع مانعی ندارد.

[۱]- در مورد علم اجمالی قطعا تکلیفی در کار هست این جواز مخالفت، با مسئله واقع و حقیقت چگونه جمع می‌شود.

می گوئیم شـما در شـبهه غیر محصوره که اذن در مخـالفت داریـد چه می کنیـد؟ چون قطعـا تکلیفی در کـار هست و قطع به اجتماع متناقضین و متضادین هست.

یا در شبهه بدویّه که و لو مسئله علم اجمالی مطرح نیست و اصل عملی جاری می‌نمائید چه می‌کنید؟

چون احتمال وجود تکلیف هست شما چگونه بین ترخیص ظاهری و حکم واقعی (و لو احتمالا) جمع می‌کنید؟ مثلا وقتی شما شکّ در حلیّت و حرمت شرب تتن می‌کنید به اصل برائت مراجعه می‌کنید و با اجرای اصل عملی می‌گوئید شرب تتن حلال است- اگر بحسب واقع شرب تتن حرام بود اینجا چگونه بین حرمت واقعیّه و حلّیت ظاهریّه جمع می‌کنید؟

در این موارد مسئله جمع بین حکم واقعی و ظاهری پیش می‌آید که قبلا به آن اشاره کرده‌ایم و در مبحث امارات ظنّیه مفصلا بحث می‌کنیم.

[۲]- این اشکال و جواب نه تنها معنایش روشن نیست بلکه از نظر سیاق عبارت هم، عبارت مناسبی نیست لذا به احتمال قوی این اشکال و جواب جزء عبارت کتاب نیست و در بعضی از نسخ آن را قلم گرفته‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۲۳

ضرورة عدم تفاوت فی المناقضة بین التکلیف الواقعی و الإذن بالاقتحام فی مخالفته بین الشبهات أصلا، فما به التفصّی عن المحذور، فیهما کان به التفصی عنه فی القطع به فی الأطراف المحصورة أیضا، کما لا یخفی، [و قد أشرنا إلیه سابقا، و یأتی إن شاء اللّه مفصلا] [۱].

و ما اکنون برای سهولت فهم، عبارت بعد از آن را توضیح می‌دهیم سپس برمی‌گردیم آن اشکال و جواب را توضیح می‌دهیم.

[۱]- این عبارت (ضرورة ...) علّت برای جمله «انّما هو محذور مناقضة الحکم الظاهری ...» می‌باشد.

واضح است که محذور مناقضه بین حکم ظاهری و واقعی در ما نحن فیه (شبهه محصوره) با دو مورد دیگر (شبهه غیر محصوره و شک بدوی) تفاوتی نمی‌کند یعنی مناقضه در تمام موارد ثابت است فقط ما نحن فیه اسمش شبهه محصوره است ولی آن دو، یکی شبهه غیر محصوره و دیگری شبهه بدویّه نام دارد و این عناوین نمی‌تواند مسئله تناقض بین حکم ظاهری و واقعی را از بین ببرد و لو در مورد شبهه بدویّه‌اش احتمال وجود حکم واقعی هست.

همان راه حلّی را که در شبهه غیر محصوره و شکّ بدوی برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی پیدا کردیم همان راه حلّ را در شبهه محصوره بیان می‌کنیم که به این راه در امر رابع اشاره کردیم و بعدا هم به‌طور مشروح آن را بیان می‌کنیم (در مبحث ظن، در جمع بین حکم ظاهری و واقعی).

در مورد علم اجمالی هم مسئله همین‌طور است اگر شما علم اجمالی پیدا کردید که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر، چرا شارع نتواند اجازه ترک هر دو را بدهد، چون نماز جمعه، مشکوک الوجوب است اصل برائت در آن جاری می‌کنیم و نماز ظهر هم مثلا مشکوک الوجوب است اصل برائت در آن جاری می‌کنیم- (آیا واقعا علم اجمالی این قدر بی‌اثر است؟ خیر این موضوع را بزودی توضیح و تفصیل می‌دهیم).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۲۴

اکنون برمی‌گردیم و آن اشکال و جواب را توضیح می‌دهیم.

لا یقال- ما علم اجمالی (شبهه محصوره) را با دو مورد (شبهه غیر محصوره، شک بدوی) مقایسه کردیم، اکنون مستشکل ایراد می‌گیرد که این سنجش درست نیست. چرا؟.

چون در شبهه غیر محصوره علم به تکلیف فعلی متعلّق نشده لذا تکلیف فعلیّت ندارد.

و در شبهه بدوی شک به تکلیف فعلی تعلّق پیدا نکرده است لذا در این دو مورد تکلیف، فعلی نیست ولی در مورد شبهه محصوره (در اطراف علم اجمالی) علم به تکلیف فعلی تعلّق پیدا کرده است و تکلیف فعلیّت پیدا کرده است.

ابتدا این اشکال را توضیح می‌دهیم که چطور در آن دو مورد «تکلیف» فعلی نشده است؟ آیا ما قبلا نگفتیم که در مجاری اصول باید شک به تکلیف فعلی متعلّق شود؟ آیا شک نسبت به حکم انشائی اثر دارد؟.

مگر ما قبلا نگفتیم که علم به حکم انشائی اثر ندارد، تا چه رسد به شک نسبت به حکم غیر فعلی و انشائی.

پس چرا مستشکل می‌گوید تکلیف در آن دو مورد فعلیّت ندارد.

تمام این مباحث مربوط به جائی است که قطع، ظنّ و شک نسبت به تکلیف فعلی متعلّق شود. کأنّ مرحوم آقای آخوند این اشکال را هم می‌پذیرند.

خلاصه: چگونه این اشکال مستشکل را معنا کنیم؟ راهی نیست جز اینکه مطالبی را از خودمان برای تصحیح و بیان این اشکال باید بگوییم و لو در کتاب صحبتی از آن نشده است تا اینکه اشکال یک صورتی پیدا کند- لذا می‌گوییم: در آن دو مورد (شبهه غیر محصوره و شک بدوی) تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات ندارد جواب می‌دهیم در آن دو مورد جایی را فرض می‌کنیم که تکلیف از جمیع جهات فعلی است البته ظاهر عبارت فوق این است که در تمام آن دو مورد تکلیف فعلی است لکن برای اینکه

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۲۵

ما جواب اشکال (لا- یقال) را درست کنیم عبارت ایشان را چنین توجیه می‌کنیم که شبهه غیر محصوره دو نوع است ۱- جائی که تکلیف از جمیع جهات فعلیّت ندارد و آن موردی است که اگر بخواهیم احتیاط را رعایت کنیم باعث اختلال نظام می‌شود که خود عقل اجازه مخالفت می‌دهد.

۲- شبهات غیر محصوره‌ای داریم که اگر بخواهیم احتیاط کنیم مشکلی پیش نمی‌آید و آن تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد و نقصی در آن تکلیف فعلی نمی‌باشد.

اکنون به خود مستشکل می‌گوئیم که:

در صورتی که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد این فرض را چگونه حل می‌کنید. هر جوابی را در این صورت داشتید همان جواب را در صورت علم اجمالی (شبهه محصوره) بگوئید.

البته در شبهه بدویّه هم برای درست کردن عبارت باید دو نوع شبهه بدوی تصوّر کرد.

۱- شبهه بدوی که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات ندارد و آن در موردی است که هم برائت عقلیّه و هم برائت شرعیّه جاری می‌شود.

۲- شبهات بدویّه‌ای که و لو شک، بدوی است لکن بین عقل و نقل فرق است یعنی عقل حکم به برائت نمی‌کند و تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد مع ذلک شارع دستور به برائت می‌دهد- شما این مورد را چگونه حل می‌کنید؟

مثال: در اقل و اکثر ارتباطی (روی مبنای خود مرحوم آقای آخوند) برائت عقلی جاری نمی‌شود امّا برائت شرعیّه جریان پیدا می‌کند و شارع اجازه مخالفت داده است.

کیف المقال در اطراف شبهه غیر محصوره که قطع به تکلیف فعلی من جمیع الجهات دارید؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۲۶

نعم کان العلم الإجمالی کالتفصیلی فی مجرد الاقتضاء، لا فی العلّیة التامة، فیوجب تنجز التکلیف أیضا لو لم یمنع عنه مانع عقلا، کما کان فی أطراف کثیرة غیر محصورة، أو شرعا کما فی ما أذن الشارع فی الاقتحام فیها، کما هو ظاهر (کل شیء فیه حلال و حرام، فهو لک حلال، حتّی تعرف الحرام منه بعینه).

و بالجملة: قضیة صحة المؤاخذة علی مخالفته، مع القطع به بین أطراف محصورة و عدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن فی الاقتحام فیها، هو کون القطع الإجمالی

در اطراف شبهه بدوی که احتمال تکلیف فعلی من جمیع الجهات می‌دهید چه می کنید؟

در این موارد از نظر اجتماع متناقضین چه راه حلّی دارید؟

او بدون ذلک، این عبارت را خیلی مشکل است که بتوان بنحو صحیحی معنا کرد اگر بخواهیم این را توضیح دهیم باید چنین معنا کنیم:

باید موردی پیدا کنیم که تکلیف، فعلیّت من جمیع الجهات داشته باشد و در عین حال احتمال تکلیف واقعی هم در کار نباشد.

به عبارت دیگر اگر ما این عبارت را بپذیریم معنایش اینست که دیگر شبهات بدویّه را بر دو نوع تقسیم نکرده‌ایم و حال آنکه ایشان می‌خواهد شبهات بدویّه را به دو قسم تقسیم کند.

و این تقسیم شبهات بدوی به دو گونه با این عبارت (او بدون ذلک) نمی‌سازد. لذا این اشکال و جواب را با خیلی زحمت باید درست کرد که هرکدامش مبتنی بر مسائل دور دستی قرار دارد و در عبارت هم به هیچ‌کدام از آنها اشاره‌ای نشده و این عبارت «ضرورهٔ ...» نمی‌تواند دنبال عبارت لا یقال ... فانه یقال باشد ما بدون ذکر این اشکال و جواب عبارت را معنا کردیم و مطلب هم کاملا- روشن بود و گفتیم این عبارت: ضرورهٔ عدم تفاوت ... علّت برای: انّما هم محذور مناقضهٔ ... است و با آن کاملا- تطبیق می نماید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۲۷

مقتضیا للتنجز لا- علهٔ تامهٔ. و اما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبهٔ إلی لزوم الموافقهٔ القطعیهٔ، و بنحو العلیّهٔ بالنسبهٔ إلی الموافقهٔ الاحتمالیهٔ و ترک المخالفهٔ القطعیهٔ، فضعیف جدا.

ضرورهٔ أن احتمال ثبوت المتناقضین کالقطع بثبوتهما فی الاستحالهٔ، فلا یکون عدم القطع بذلک معها موجبا لجواز الإذن فی الاقتحام، بل لو صح معها الاذن فی المخالفهٔ الاحتمالیهٔ صح فی القطعیهٔ أیضا، فافهم. و لا یخفی أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلک، کما أن المناسب فی باب البراءهٔ و الاشتغال- بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثیره فی التنجز بنحو الاقتضاء لا العلیهٔ- هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا و عدم ثبوته، کما لا مجال بعد البناء علی أنه بنحو العلیهٔ للبحث عنه هناک أصلا، کما لا یخفی. هذا بالنسبهٔ إلی إثبات التکلیف و تنجزه به [۱].

علم اجمالی مقتضی حجّیت است

[۱]- تذکّر: برای سهولت بحث مقداری عبارت را با تقدیم و تأخیر توضیح می‌دهیم.

آیا علم اجمالی این‌قدر بی‌اثر است که انسان بتواند با آن مخالفت کند؟

خیر بین علم اجمالی و علم تفصیلی فرقی هست: علم تفصیلی علّیّت تامه برای تنجّز دارد امّا علم اجمالی مقتضی تنجّز است و مقتضی به تنهائی کافی برای منجّزیّت نیست باید عدم المانع به آن ضمیمه بشود تا اثر برآن مترتّب گردد.

مانع کدامست که می گوئید عدم المانع باید ضمیمه علم اجمالی بشود تا علم اجمالی هم سبب تنجز تکلیف گردد؟

مانع، ترخیص عقلی و یا ترخیص شرعی است.

اگر در موردی عقل ترخیص داد مثل موارد شبهه غیر محصوره یا اینکه شرع اجازه داد مثل اینکه اگر روایت کلّ شیء فیه حلال و حرام فهو لک حلال حتّی تعرف

إیضاح الکفایة، ج‌۴، ص: ۱۲۸

الحرام منه بعینه ۶۴] را در مورد علم اجمالی پیاده کنیم، در این صورت دیگر مقتضـی اثر نـدارد زیرا مانع نمی‌گذارد مقتضـی (علم اجمالی) اثر ببخشد.[۶۵]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۴ ؛ ص۱۲۸

در مورد علم اجمالی از یک طرف صـحّت عقوبت را مشاهـده می‌کنیم و علم اجمالی این‌طور هم نیست که بتمام معنی حکم شـک را داشته باشد و احکام قطع بر آن بار نشود.

از طرف دیگر گاهی می‌بینیم عقل یا شرع روی جهاتی اذن بر مخالفت نسبت به علم اجمالی را داده است لذا نتیجه می‌گیریم:

علم اجمالی مانند علم تفصیلی علیّت تامّه برای تنجز ندارد بلکه مقتضـی برای تنجز است که اگر به این مقتضـی عدم المانع ضـمیمه شود آن‌وقت این مقتضی اثربخش خواهد بود.

عدم المانع را از کجا احراز کنیم؟ برای جواب از این پرسش ما سؤال دیگری را طرح می‌نمائیم و آن اینکه چرا بحث از علم اجمالی را در دو جا مطرح می‌کنند؟ ۱- در کتاب القطع، ۲- در اصالة الاشتغال.

جواب: در کتاب القطع ثابت می‌کننـد که علم تفصـیلی علّت تامّه برای تنجز تکلیف است و علم اجمالی مقتضـی تنجز است که اگر عدم المانع به علم اجمالی افزوده شود آن‌وقت است که علم اجمالی علّت تامّه برای تنجّز تکلیف می‌شود.

امّا در اصالـة الاشـتغال بحث از وجود یا عـدم وجود مانع می‌کننـد که آیا عقل یا شـرع اجازه مخالفت با علم اجمالی را می‌دهد تا از تأثیر مقتضی ممانعت بکند یا نه.

اگر در اصالة الاشتغال ثابت شد که نه عقل و نه شرع هیچ‌کدام اجازه مخالفت با علم

إیضاح الکفایة، ج‌۴، ص: ۱۲۹

اجمالی را نمی‌دهند آن‌وقت چون مانعی از تأثیر علم اجمالی وجود ندارد می‌گوئیم:

این عـدم المانع بضـمیمه مقتضـی (علم اجمالی) باعث تنجّز تکلیف است، پس کتاب الاشـتغال در صورتی باید بحث شود که ما در کتاب القطع، علم اجمالی را مقتضـی بدانیم امّا اگر اینجا علم اجمالی را علّت تامّه برای تنجّز دانستیم دیگر شارع هم نمی‌تواند اجازه مخالفت با علم اجمالی را بدهد زیرا روی این مبنا فرقی بین علم اجمالی و علم تفصیلی در کار نیست.

ایراد مصنّف بر کلام شیخ اعظم قدّس سرّه

اینکه مـا گفتیم علم اجمالی مقتضـی تنجّز است دیگر بین مسئله موافقت قطعیّه و مخالفت قطعیّه فرقی نیست چون مرحوم شـیخ یک تفصیلی ۶۶] دارند که: علم اجمالی را اگر نسبت به حرمت مخالفت قطعیّه مقایسه کنیم علّیت تامّه دارد و اگر نسبت به لزوم موافقت قطعیّه سنجش نمائیم عنوان مقتضی را دارا می‌باشد.

مثـال: شـما که علم اجمـالی داریـد که در روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد اینجا اگر بخواهیـد با وجود علم اجمـالی هر دو را ترک نمائیـد، مرحوم شـیخ می‌فرماینـد، در این صورت، علم اجمـالی علت تامه است (برای مخالفت قطعیه) و نبایـد هر دو را ترک کرد و اما اگر نسـبت به موافقت قطعیه حساب کنیـد به این معنا که لازم باشـد، شـما هر دو را اتیان نمائیـد علم اجمالی نسبت به لزوم موافقت قطعیّه علّیت تامّه ندارد بلکه جنبه مقتضی دارد، یعنی چنانچه مانع شرع یا عقلی در کار نباشد مقتضی اثر می‌بخشد و می‌گوئیم موافقت قطعیّه لازم است.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف درست نیست چون نمی‌توانیم بین

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۳۰

موافقت قطعیّه و مخالفت قطعیّه در علم اجمالی فرقی قائل شویم.

شما- مرحوم شیخ- چرا می‌فرمائید علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیّه علّیت تامه دارد؟

لا بد می‌خواهید بگوئید اگر کسی با وجود داشتن علم اجمالی مخالفت قطعیّه کرد، این جواز مخالفت با حکم واقعی بینشان تضاد هست و کأنّ اجتماع متضادّین قطعی تحقّق پیدا می‌کند.

یعنی اگر ترک نماز ظهر و ترک نماز جمعه جائز شد، این جواز ترک هر دو با این که یکی از این دو بحسب واقع قطعا واجب است سازش ندارد.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما هم قبول داریم، لکن در موافقت قطعیّه هم ما اجتماع متضادّین احتمالی درست می‌کنیم چون شما می‌گوئید جائز است یکی از آن دو را ترک کرد اکنون که نماز جمعه را ترک کردید اگر بحسب واقع واجب بود، چه می‌کنید؟ بگوئید نه، اینجا اجتماع ضدّین احتمالی است نه اجتماع ضدّین قطعی.

جواب می‌دهیم در اجتماع متضادّین بین قطع و احتمالش فرقی نیست. آیا شما فرقی قائل هستید بین کسی که می‌گوید یقینا «دور» جائز است با کسی که می‌گوید احتمالا «دور» جائز است؟

«دور» مستحیل است نمی‌شود یقین به وجود دور پیدا کرد و نمی‌شود احتمال وجود دور را داد اجتماع متضادّین هم همین‌طور است همان‌طور که قطع به اجتماع ضدّین درست نیست احتمال اجتماع ضدّین هم درست نیست.

در مخالفت قطع، علم به اجتماع ضدّین است (در علم اجمالی) و در موافقت احتمالیّه، احتمال اجتماع ضدّین است (در علم اجمالی) و هر دو مستحیل است.

پس در باب علم اجمالی بین موافقت قطعیّه و مخالفت قطعیّه فرقی نیست و از نظر مرحوم آقای آخوند علم اجمالی تنها عنوان مقتضی را دارد بخلاف علم تفصیلی که علّت

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۳۱

و اما سقوطه به بأن یوافقه إجمالا، فلا إشکال فیه فی التوصلیات [۱].

تامّه برای تنجّز است ۶۷] تمام این مباحث راجع به این بود که آیا علم اجمالی مثبت تکلیف هست یا نه.

در صورت تمکّن از امتثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟

[۱]- مثال: مجتهدی می‌تواند خودش اجتهاد نماید و حکم نماز را نسبت به روز جمعه استنباط کند که آیا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد در عین حال

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۳۲

و اما [فی العبادیّات فکذلک فیما لا یحتاج إلی التکرار، کما إذا تردد أمر عبادة بین الأقل و الأکثر، لعدم الإخلال بشیء مما یعتبر أو یحتمل اعتباره فی حصول الغرض منها، مما لا یمکن أن یؤخذ فیها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها، کقصد الإطاعة و الوجه و التمییز فیما إذا أتی بالأکثر، و لا یکون إخلال حینئذ إلا بعدم إتیان ما احتمل جزئیته علی تقدیرها بقصدها، و احتمال دخل قصدها فی حصول الغرض ضعیف فی الغایة و سخیف إلی النهایة [۱].

می‌گوید من روز جمعه به احتیاط عمل می‌کنم و هر دو نماز را می‌خوانم، آیا این کار جائز است یا نه؟
یا مثلاـ مقلّد با اینکه می‌تواند فتوای مرجع تقلید خویش را به دست آورد می‌گوید من روز جمعه نسبت به نماز به احتیاط عمل می‌کنم هم نماز ظهر را می‌خوانم و هم نماز جمعه را اتیان می‌کنم؟
پس بحث ما اینست که آیا با تمکّن از امتثال علمی تفصیلی، احتیاط جائز است یا نه؟

مسئله دارای صوری است

۱- اگر تکلیف در باب توصلیّات باشد یعنی تکلیف غیر تعبّدی باشد (قصد قربت در آن دخالت نداشته باشد) ایشان می‌فرمایند احتیاط مانعی ندارد مثلا می‌دانید یکی از دو لباس خودتان نجس است در عین حالی که می‌توانید تحقیق نمائید که کدام لباس نجس است بجای این کار هر دو لباس را تطهیر می‌نمائید.
[۱]- ۲- امّا در واجبات تعبّدی که قصد قربت در آنها معتبر است این مسئله دارای دو فرض است:
الف: گاهی احتیاط مستلزم تکرار عمل نیست مانند دوران بین اقل و اکثر ارتباطی مثلا انسان نمی‌داند سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه یعنی مسئله سوره، مردّد بین
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۳۳
وجوب و استحباب است اینجا چنانچه کسی بخواهد احتیاط کند لازمه‌اش این است که نماز را با سوره قرائت کند و مستلزم تکرار عمل نمی‌باشد.
در این فرض احتیاط مانعی ندارد و لطمه‌ای به قصد قربت و قصد اطاعت نمی‌زند چون شما که نماز را با سوره قرائت و قصد قربت می‌کنید در این صورت اگر سوره واجب هم نباشد یک جزء مستحب است و لو مستحب هم نباشد وجود سوره لطمه‌ای به نماز نمی‌زند (فرض ما جائی است که وجود جزء باعث اشکال در مأمور به نمی‌شود).
کما اینکه از نظر قصد وجه هم مشکلی پیش نمی‌آید.
برای قصد وجه دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی اینکه انسان عمل عبادی را مغیّای به غایت آن بکند و بگوید اصلّی صلاة الظّهر لوجوبه یا اصلّی صلاة اللیل لاستحبابه.
و دیگر اینکه انسان عنوان صفتیّت را در عبادت اخذ نماید و بگوید اصلّی صلاة واجبة یا اصلّی صلاة مستحبّة.
ما قصد وجه را به هر معنی قبول کنیم کسی که نمازش را با سوره قرائت می‌کند می‌تواند قصد وجه داشته باشد او می‌گوید اصلّی صلاة واجبة و به قصد وجهش ضربه‌ای وارد نمی‌شود کما اینکه به مسئله رعایت تمیز هم لطمه‌ای وارد نمی‌شود.
تمیز: یعنی مشخّص کردن مأمور به از غیر مأمور به- کسی که نماز را با سوره می‌خواند ابهام و تردیدی در مأمور به ندارد.
خلاصه: قصد قربت، قصد وجه و تمیز از اموری هستند که تأخّر از امر مولی دارند یعنی بعد از امر مولی این عناوین پیدا می‌شوند و از ناحیه هیچ‌یک از این سه عنوان لطمه‌ای به مأمور به وارد نمی‌شود.
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۳۴
و اما فیما احتاج إلی التکرار، فربما یشکل من جهة الإخلال بالوجه تارة، و بالتمییز أخری، و کونه لعبا و عبثا ثالثة [۱].

امّا اگر کسی بگوید در عبادت قصد جزئیّت لازم است او می‌تواند اشکال کند که در جائی که انسان احتیاطا نماز را با سوره اتیان

می کنـد، دیگر نمی‌توانـد نسبت به سوره قصد جزئیت نماید زیرا یقین ندارد که سوره در نماز واجب است. مرحوم آقای آخوند در جواب می‌فرمایند بله ما هم قبول داریم که او نمی‌تواند نسبت به سوره قصد جزئیّت کند ولی ما اشکال کبروی داریم که:

اصلا دلیلی بر اعتبار قصد جزئیت نیست بلکه احتمالش هم در غایت ضعف است.

[۱]- ب: گـاهی احتیـاط مسـتلزم تکرار عمـل است مثلاـ کسـی که علم اجمـالی دارد که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد ولی بدنبال تحصیل علم تفصیلی نمی‌رود- با قدرت از تحصیل علم تفصیلی- بلکه احتیاط می کند و هر دو نماز را می‌خوانـد آیـا این احتیـاط و امتثال علمی اجمالی جائز است یا اینکه چون قـدرت بر امتثال علمی تفصـیلی دارد بایـد امتثال علمی تفصیلی بنماید؟

در این صورت سه اشکال نقل شده است که:

۱- به قصد وجه لطمه وارد می‌شود.

۲- به مسئله تمیز ضربه وارد می‌شود.

۳- مسئله لعب و استهزاء نسبت به امر مولا پیش می آید.

مـا قبـل از توضیـح اشـکالات و جواب از آنهـا یادآور می‌شویم که از نظر قصـد قربت اشـکالی در بین نیست زیرا کسـی که احتیاط می کنـد و هر دو نمـاز را می‌خوانـد اهتمـامش نسـبت به امر خداونـد بیش از فردی است که یـک نمـاز می‌خوانـد، آن‌وقت چگـونه می توان گفت او نمی‌تواند قصد قربت بکند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۳۵

و أنت خبیر بعدم الإخلال بالوجه بوجه فی الإتیان مثلا بالصلاتین المشتملتین علی الواجب لوجوبه [۱].

غایـهٔ الأـمر انّه لاـ تعیین له و لاـ تمییز فالإخلاـل إنمـا یکون به، و احتمـال اعتبـاره أیضا فی غایـهٔ الضـعف، لعـدم عین منه و لا أثر فی الأخبـار، مع أنه ممـا یغفـل عنه غالبـا، و فی مثله لاـ بـد من التنبیه علی اعتبـاره و دخله فی الغرض، و إلا لأخل بالغرض، کما نبهنا علیه سابقا [۲].

امّا بیان سه اشکال

[۱]- ۱: احتیاط مسـتلزم اخلال به قصـد وجه است چون انسانی که هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می‌خواند نمی‌داند که کدامیک واجب است.

جواب: ایشان جوابی را که می‌دهنـد مربوط به منع صـغرا است یعنی قبول نـداریم که احتیاط، مانع قصـد وجه بشود زیرا او می گوید من نماز جمعه و نماز ظهر را می‌خوانم بخاطر اینکه یکی از این دو مسلّما واجب است (اصـلّی صـلاتین لوجوب احداهما- یا اصـلّی صلاتین احداهما متصفهٔ بالوجوب).

خلاصه: قصد وجه اگر معتبر هم باشد رعایتش مانعی ندارد.

[۲]- ۲: احتیاط و امتثال علمی اجمالی با مسئله رعایت تمیز در عبادات منافات دارد. زیرا کسی که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را می‌خواند نمی‌داند مأمور به را از غیر مأمور به مشخّص کند درحالی که قدرت بر رعایت تمیز دارد.

جواب- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند کبرا ممنوع است بله ما هم قبول داریم که در این فرض انسان نمی‌تواند رعایت تمیز را بکند ولی کدام دلیل شرعی دلالت می کند که رعایت تمیز لازم است؟ در اخبار اصـلا دلیلی نیست که ثابت کند در عبادات باید رعایت

تمیز بشود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۳۶

این جواب زمینه اشکالی را فراهم می‌کند که ایشان مجبور می‌شوند به آن جواب بدهند.

اشکال: در جلد اوّل کتاب کفایه در واجب تعبّدی یک قاعده کلّی بیان کردید که اموری که در عبادت معتبر است و ناشی از ناحیه امر شارع و دنبال امر او نباشد شارع باید آن‌ها را بیان کند مثلا رکوع و سجود و سایر اجزاء و شرائطی که در متعلّق امر معتبر است شارع باید آنها را بیان نماید.

امّا اموری که بدنبال امر شارع بوجود می‌آید و متأخّر از امر اوست این‌ها را خود عقل باید بیان کند و ربطی به شارع ندارد اگر می‌گوئید قصد قربت معتبر است (یعنی قصد الامر و الاتیان بداع الامر) این مسئله‌ای است متأخّر از امر شارع اگر امر شارع نباشد چگونه می‌شود نماز را بداع الامر اتیان کرد؟

شارع ضمن یک امر و دو امر نمی‌تواند متعرض لزوم قصد قربت بشود و ایشان این مسئله را توسعه دادند که در قصد وجه و تمیز هم مطلب همین‌طور است یعنی عقل باید بگوید این‌ها لازم هست یا نه، و اگر در موردی عقل شک داشته باشد باید بنا را بر احتیاط گذاشت.

لکن ایشان یک استدراک هم کردند که این امور (قصد قربت، قصد وجه و قصد تمیز) با یکدیگر فرق مهمّی دارند که:

قصد قربت مسئله‌ای است که مورد توجّه خواص و عوام هست و عقل عوام قضاوت می‌کند که واجبات دو نوع هستند یک قسم آن اصلا با وجود ریا صحیح نیست و قسم دیگر، مثل اداء دین اگر در آن ریا هم باشد مانعی ندارد.

و اگر در موردی عقل شک کند حکم به احتیاط می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۳۷

و اما کون التکرار لعبا و عبثا، فمع أنه ربما یکون لداع عقلائی، إنما یضر إذا کان لعبا بأمر المولی، لا فی کیفیهٔ إطاعته بعد حصول الداعی إلیها، کما لا یخفی، هذا کله فی قبال ما إذا تمکن من القطع تفصیلا بالامتثال [۱].

امّا بخلاف مسئله تمیز که یک مطلب علمی است که خواص به آن توجّه دارند و مورد غفلت عوام است لذا روی این فرقی که بین قصد قربت و تمیز هست اگر رعایت تمیز لازم باشد شارع باید به نحوی به مردم ابلاغ کند و ما در ادله شرعیّه بحثی از لزوم رعایت تمیز ندیدیم لذا در جواب اشکال دوّم می‌گوییم کبری ممنوع است و رعایت تمیز در عبادات اعتباری ندارد.

[۱]- ۳: احتیاط و امتثال علمی اجمالی سبب استهزاء مولی است.

آیا فردی که می‌تواند جهت قبله را جستجو کند ولی می‌گوید من احتیاط می‌کنم و به چهار طرف نماز می‌خوانم او، امر مولی را به استهزا نگرفته است؟

اوّلا: این مطلب کلیّت ندارد گاهی اگر بخواهیم امتثال علمی تفصیلی بکنیم و برویم جهت قبله را مشخّص کنیم باید چند کیلومتر مسافت را بپیمائیم لذا می‌گوئیم نماز را به چهار طرف می‌خوانیم و این امتثال علمی اجمالی بر مبنای یک غرض عقلائی است.

ثانیا: این تمسخر و استهزا آیا به امر مولا متعلّق شده است یا اینکه این کار بی‌فائده و استهزا به اطاعت امر تعلّق پیدا کرده است یا اینکه این کار عبث و بقول شما استهزا به کیفیّت اطاعت متعلّق شده است؟

اینجا با سه مسئله فوق روبرو هستیم (امر مولا، اطاعت امر مولا و کیفیّت اطاعت مولا) فردی که احتیاط می‌کند در برابر امر مولا و اطاعت امر مولا بتمام معنا خاضع است بله در مسئله کیفیّت اطاعت مولا بقول شما کار عبث و بی‌فایده‌ای را انجام می‌دهد ولی این کار ضربه‌ای به امر و اطاعت مولا نمی‌زند لکن در نحوه اطاعت یک کار عبث و بی‌فایده‌ای را انجام می‌دهد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۳۸

و اما إذا لم یتمکن إلا من الظن به کـذلک، فلا إشـکال فی تقـدیمه علی الامتثـال الظنی لو لم یقم دلیل علی اعتباره، إلا فیما إذا لم یتمکن منه [۱].

و اما لو قام علی اعتباره مطلقا، فلا إشکال فی الاجتزاء بالظّنی [۲].

کمـا لا إشـکال فی الاجتزاء بالامتثال الاجمالی فی قبال الظنی، بالظن المطلق المعتبر بـدلیل الانسـداد، بناء علی أن یکون من مقـدماته عدم وجوب الاحتیاط، و اما

لذا احتیاط و امتثال علمی اجمالی مانعی ندارد.

تـا اینجا بحث ما در صورتی بود که مکلّف می‌توانست علم تفصیلی کسب کنـد ولی بـدنبال علم تفصـیلی نمی‌رفت و امتثال علمی اجمالی (احتیاط) می‌کرد.

در صورت تمکن از امتثال ظنّی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟

[۱]- این سؤال سه صورت دارد چون در اینجا سه نوع ظن تصوّر می‌شود.

۱- ظنّ غیر معتبر ۲- ظنّ معتبر بالخصوص مانند ظنّ حاصل از خبر واحد ۳- ظنّ انسدادی که هرکدام را جداگانه بحث می‌کنیم.

۱- اگر در برابر احتیـاط می‌توانـد یک ظنّ غیر معتبر تحصـیل کنـد در این فرض نه تنها احتیاط جائز است بلکه متعیّن است زیرا اگر احتیاط نکند باید به ظنّ غیر معتبر عمل نماید و این کار جائز نیست البته ایشان یک مورد را استثنا می‌کنند:

در جـائی که احتیـاط ممکن نیست ماننـد دوران بین المحـذورین یا موارد دیگر در این صورت ایشان می‌فرماینـد می‌توان به آن ظنّ غیر معتبر عمل کرد.

[۲]- ۲- اگر مکلّف هم می‌تواند احتیاط کند و هم می‌تواند یک ظنّ تفصیلی تحصیل کند در این صورت (و لو عبارت ایشان کمی نقص دارد) مکلّف مخیّر است یعنی هم احتیاط جائز است و هم امتثال اجمالی ظنّی جایز است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۳۹

لو کان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام، أو لأنه لیس من وجوه الطاعهٔ و العبادهٔ، بل هو نحو لعب و عبث بأمر المولی فیما إذا کان بالتکرار، کما توهّم، فالمتعین هو التنزل عن القطع تفصیلا إلی الظن کـذلک. و علیه: فلا مناص عن الـذهاب إلی بطلان عبادهٔ تارک طریقی التقلیـد و الاجتهاد، و إن احتاط فیها، کما لا یخفی. هـذا بعض الکلام فی القطع مما یناسب المقام، و یأتی بعضـه الآخر فی مبحث البراءهٔ و الاشتغال [۱].

---

(۱) [۱]- ۳- آخرین صورت این است که مکلّف هم می‌تواند امتثال ظنّی اجمالی کند (احتیاط) و هم می‌تواند ظنّ انسدادی تحصیل و به آن عمل نماید.

در این فرض باید به مقدّماتی که برای دلیل انسداد باب علم و علمی ترتیب داده‌اند دقّت کرد.

یکی از مقدّمات دلیل انسداد مسئله احتیاط است که:

بعضـی قائل هسـتند وقتی باب علم و علمی منسد است احتیاط، وجوب و لزومی ندارد و می‌توان به ظنّ انسدادی عمل کرد روی این مبنـا در مـا نحن فیه مکلّف مخیّر است که احتیاط کنـد یا به ظنّ انسـدادی عمل نمایـد زیرا معنی عـدم وجوب احتیاط این نیست که

احتیاط جائز هم نیست بلکه جواز احتیاط در جای خود محفوظ است.

و بعض دیگر می‌گویند چون باب علم و علمی منسد است، احتیاط باعث اختلال نظام است و یا اینکه عمل به احتیاط لعب و عبث نسبت به امر مولا است لذا روی این مبنا یکی از مقدّمات دلیل انسداد، عدم جواز احتیاط است بنابراین:

احتیاط جائز نیست و باید به ظنّ انسدادی عمل کرد.

و بنا بر اینکه احتیاط جائز نباشد کسی که طریق اجتهاد و تقلید را ترک می‌کند چاره‌ای نیست که بگوئیم عباداتش باطل است و لو کمال احتیاط را بنماید.

اکنون مقدار زیادی از مباحث کتاب القطع به پایان رسیده است و بقیه مباحث قطع را در مبحث برائت و اشتغال مطرح می‌کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۴۰

فیقع المقال فیما هو المهم من عقد هذا المقصد، و هو بیان ما قیل باعتباره من الأمارات، أو صح أن یقال، و قبل الخوض فی ذلک ینبغی تقدیم أمور: [۱].

أحدها: إنه لا ریب فی أن الأمارة الغیر العلمیة، لیس کالقطع فی کون الحجیة من لوازمها و مقتضیاتها بنحو العلیة، بل مطلقا، و أن ثبوتها لها محتاج إلی جعل أو ثبوت مقدمات و طروء حالات موجبة لاقتضائها الحجیّة عقلا، بناء علی تقریر مقدمات الانسداد بنحو الحکومة، و ذلک لوضوح عدم اقتضاء غیر القطع للحجیة بدون ذلک ثبوتا بلا خلاف، و لا سقوطا و إن کان ربما یظهر فیه من بعض المحققین الخلاف و الاکتفاء بالظن بالفراغ، و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل [۲].

امارات غیر علمیّه

اشاره

[۱]- منظور از این مقصد همان است که ایشان در ابتدای کتاب القطع فرمودند:

«المقصد السّادس».

بحث در این مقصد درباره اماراتی است که قائل به اعتبارشان شده‌اند و یا اینکه اگر کسی قائل به اعتبار آنها نشده است دلیل، مساعد با اعتبار آنهاست و صحیح است که انسان قائل به حجّیّت آنها بشود.

«اماره» یعنی طریقی که افاده ظنّ به حکم واقعی می‌کند. اکنون باید بررسی کنیم که آیا اماره‌ای که سبب ظنّ به حکم واقعی است حجّیّت دارد یا نه و این یک بحث مهمّی است لذا قبلا باید مقدّماتی را توضیح دهیم:

حجّیّت امارات ظنّیه ذاتی نمی‌باشد

[۲]- در کتاب القطع (در الامر الاوّل) مفصّلا توضیح داده شده، اینکه می‌گویند القطع حجّة، این جمله شبیه این است که می‌گویند الاربعة زوج یعنی زوجیّت لازمه ماهیّت اربعه است و هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شود یعنی اگر فرضا اربعه در عالمی غیر از وجود ثبوتی داشته باشد باز هم زوجیّت همراه آن هست و زوجیّت برای اربعه یک

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۴۱

امری نیست که کسی بتواند آن را اثبات و یا نفی نماید.

تمام آنچه را که از نظر مسئله «جعل» برای الاربعة زوج گفتیم در مورد قضیّه القطع حجّة هم بیان کردیم (برای توضیح بیشتر می‌توان

به امر اوّل در مبحث قطع مراجعه نمود).

مثلاـ معنا ندارد کسی حجّیّت را برای قطع اثبات و یا نفی نماید زیرا حجّیّت مثل زوجیّت یک امر ذاتی و لازمه لاـ ینفک قطع می‌باشد.

آیا حساب امارات ظنّیه هم مانند قطع می‌باشد؟

خیر، خبر واحد یکی از امارات است. اگر گفتیم خبر الواحد حجّهٔ این جمله مانند (الاربعهٔ زوج) نیست بلکه شبیه جمله الانسان موجود است.

توضیح مطلب: ماهیّت انسان نسبت به وجود و عدم مساوی است، یعنی ماهیّت انسان هیچ‌گونه تمایلی به وجود و هیچ نوع کششی نسبت به جانب عدم ندارد لذا اگر گفتیم الانسان موجود و جانب وجود را برای انسان ترجیح دادیم در این صورت ماهیّت انسان نیاز به یک علّتی دارد که آن علّت لباس وجود را بر او بپوشاند زیرا ممکن الوجود (انسان) بدون علّت نمی‌تواند جانب وجودش رجحان پیدا کند.

امارات ظنّیه هم این‌چنین هستند، خبر واحد در ذاتش حجّیّت وجود ندارد بلکه حجّیّت و عدم حجّیّت نسبت به آن مساوی است زیرا خبر واحد به‌طور صددرصد انسان را بواقع نمی‌رساند با وجود اماره ظنّیه و خبر واحد، انسان کاملا واقع را نمی‌بیند. لذا شارع می‌تواند خبر واحد را حجّت قرار بدهد و می‌تواند آن را حجّت قرار ندهد. کما اینکه بعضی از امارات مثل خبر واحد را حجّت قرار داده است و بعضی دیگر، (مانند قیاس و استحسان) را حجّت قرار نداده است درحالی‌که این دو در اصل اماریّت فرقی ندارند همان‌طور که خبر واحد ظنّ به حکم واقعی می‌آورد قیاس و استحسان هم همین نقش را دارند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴۲

خلاصه: امارات ظنّیه هیچ‌گونه علّیّت و ملازمه‌ای با حجّیّت ندارند بلکه بالاتر حتّی مقتضی حجّیّت هم در امارات وجود ندارد[۶۸] به خلاف قطع و یقین که ملازم با حجّیّت هستند البتّه اکثر امارات از ناحیه شارع حجّیّت پیدا کرده‌اند مانند بیّنه، خبر واحد و گاهی هم عقل حکم به حجّیّت اماره‌ای می‌کند مانند ظنّ انسدادی بنا بر حکومت ۶۹] اکنون در باب اماره و در این امر در دو مقام باید بحث کنیم یک مقام از نظر مثبتیّت تکلیف و مقام دیگر از جهت مسقطیّت تکلیف.

مثال: گاهی اماره‌ای برای انسان قائم می‌شود که روز جمعه وظیفه‌اش خواندن نماز جمعه است در این اماره از نظر اثبات تکلیف بحث می‌شود.

و گاهی تکلیف برای انسان، مسلّم است و می‌داند که باید نماز صبح بخواند امّا قبل از طلوع آفتاب مظنّه پیدا می‌کند که نماز صبح را خوانده است (یقین به سقوط تکلیف نسبت به نماز صبح ندارد) آیا این مظنّه حجیت دارد یا نه؟

از عبارات بعضی ۷۰] استفاده می‌شود که در مقام فراغ از تکلیف، همان ظنّ به فراغ کافی است و لزومی ندارد دلیلی قائم شود که بگوید این ظنّ به فراغ حجیت دارد.

لکن عقیده مرحوم آقای آخوند بلکه نظر مشهور این است که حجیت اماره غیر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴۳

فتأمل ۷۱] [۱].

علمیّه چه از نظر ثبوت تکلیف و چه از نظر سقوط تکلیف نیاز به جعل دارد.

دلیل کسانی که می‌گویند امارات ظنّیه در مسقطیّت تکلیف حجیت دارد و نیاز به جعل حجیت ندارد چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: احتمالا دلیلشان این است که:

تقریبا مسلّم است که دفع ضرر محتمل واجب است، (البتّه مقصود از ضرر، ضرر دنیوی نیست، مقصود عقاب است) امّا این‌ها برای این قاعده ارزشی قائل نیستند و می‌گویند دفع عقاب محتمل واجب نیست لذا وقتی من ظنّ به خواندن نماز صبح پیدا می‌کنم به چه دلیل بر من لازم است با وجود این مظنّه دوباره نماز صبح را بخوانم، لا بد می‌گوئید چون احتمال می‌دهیم نماز صبح را نخوانده‌ایم و لذا احتمال عقوبت در کار هست این آقایان می‌گویند دفع عقاب محتمل واجب نیست و همان ظنّ به فراغ از عهده تکلیف کافی است.

خلاصه امر اوّل: حجّیّت برای مظنّه امکان ذاتی دارد.

[۱]- اگر این‌ها این قاعده را نپذیرند لازمه‌اش این است که نه تنها در مورد ظنّ به فراغ (خواندن نماز صبح) دیگر لازم نیست محتمل را اتیان نمود بلکه اگر انسان پنجاه درصد احتمال دهد نماز صبح را خوانده است (که از آن تعبیر به شک می‌کنیم) لزومی ندارد نماز صبح را بخواند که لازمه‌اش این است که شک هم حجّیّت داشته باشد زیرا این‌ها دفع ضرر (عقاب) محتمل را واجب نمی‌دانند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۴۴

ثانیها: فی بیان إمکان التعبد بالأمارة الغیر العلمیة شرعا، و عدم لزوم محال منه عقلا، فی قبال دعوی استحالته للزومه [۱].

و لیس الإمکان بهذا المعنی، بل مطلقا أصلا متّبعا عند العقلاء، فی مقام احتمال ما یقابله من الامتناع، لمنع کون سیرتهم علی ترتیب آثار الإمکان عند الشک فیه، و منع حجیتها- لو سلم ثبوتها- لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها، و الظن به لو کان فالکلام الآن فی إمکان التعبد بها و امتناعه، فما ظنک به؟ [۲].

آیا جعل حجّیّت برای امارات غیر علمیّه امکان وقوعی دارد؟

[۱]- امکان وقوعی این است: چیزی را که ما در آن بحث می‌کنیم (امارات غیر علمیّه) وقوع و تحقّق آن در خارج مستلزم یک محال ذاتی (مانند: اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین، اجتماع ضدّین) نباشد چنانچه وقوعش مستلزم محال ذاتی باشد می‌گویند امتناع وقوعی دارد یعنی در خارج امکان تحقّق ندارد مثلا اگر شارع برای مظنّه‌ای حجّیّت و اعتبار قائل شود و به تعبیر مرحوم آقای آخوند ما را متعبّد و ملزم بکند که طبق آن اماره عمل کنیم، آیا از این امر، یک محال ذاتی پیش می‌آید یا نه؟ به عبارت دیگر: امتناع وقوعی دارد یا امکان وقوعی؟

کلام شیخ اعظم و ایراد مصنّف بر آن

[۲]- مرحوم شیخ می‌فرمایند[۷۲] اگر شک پیدا کردیم که حجّیّت امارات غیر علمیّه امکان وقوعی دارد یا نه به روش و سیره عقلا مراجعه می‌کنیم که آنها موقع شک یک اصل متّبع عقلائی دارند و بنا را بر امکان می‌گذارند.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف درست نیست زیرا:

اولا: برای ما محرز نیست که عقلا چنین سیره و روشی داشته باشند و در مورد

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۴۵

لکن دلیل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمکانه، حیث یستکشف به عدم ترتب محال من تال باطل فیمتنع مطلقا، أو علی الحکیم تعالی، فلا حاجة معه فی دعوی الوقوع إلی إثبات الإمکان، و بدونه لا فائدة فی إثباته، کما هو واضح. و قد انقدح بذلک ما فی

دعوی شیخنا العلامهٔ- أعلی اللّه مقامه- من کون الإمکان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا، و الإمکان فی کلام الشیخ الرئیس: (کلما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعهٔ الإمکان، ما لم یذدک عنه واضح البرهان)، بمعنی الاحتمال المقابل للقطع و الإیقان [۱].

شک در امکان و استحاله، بنا بر امکان بگذارند.

ثانیا: برفرض ثبوت که عقلا چنین روشی داشته باشند، حجّیّت این روش و اصل و سیره برای ما محرز نیست، ما که یقین به حجّیّت این سیره نداریم.

اگر ظنّ به حجّیّت این سیره هم داشته باشیم فعلاـ برای ما کارساز نیست زیرا ما فعلا در مظنّه بحث می‌کنیم، که آیا حجّیّت برای مظنّه اصلا امکان دارد یا استحاله و درحالی‌که هنوز مسئله امکان وقوعی ثابت نشده چطور می‌توان بر اعتبار این روش به مظنّه تمسّک نمود.

[۱]- دلیل مرحوم آقای آخوند بر امکان وقوعی این است که: ادلّ دلیل علی امکان الشّیء، وقوع الشّیء.

بهترین دلیل بر امکان وقوعی، این است که می‌بینیم جعل حجّیّت برای اماره غیر علمیّه در خارج واقع شده است (دلیل وقوع، هم وقوع را ثابت می‌کند هم امکان وقوعی و هم امکان ذاتی را).

اگر چیزی در خارج واقع شد، دلیل بر این است که مراحل قبلش درست است یعنی هم امکان ذاتی و هم امکان وقوعی داشته است. اگر امکان ذاتی نداشته باشد نمی‌تواند در خارج واقع شود و اگر امکان ذاتی داشته باشد ولی امکان وقوعی نداشته باشد باز نمی‌تواند در خارج محقّق شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴۶

و اگر ما از «وقوع» صرف نظر کنیم اصلا بحث در امکان وقوعی ثمره‌ای ندارد.

در مورد وقوع تعبّد نسبت به امارات غیر علمیّه می‌بینیم شارع برای امارات، حجّیّت قائل شده است. شارع، بیّنه و خبر واحد و ... را حجّت قرار داده است (البتّه حجّیّت بیّنه در موضوعات جزء مسلّمات است).

تذکّر: اینکه می‌گوئیم از تعبّد به امارات، محالی پیش نمی‌آید مقصود ما از محال، فقط محال عقلی نیست بلکه مقصود این است که فسادی پیش نمی‌آید، خواه آن فساد، فساد عقلی باشد که بر همه‌کس محال است مانند: اجتماع نقیضین و یا اینکه آن فساد فقط بر مولای حکیم علی الاطلاق محال باشد مانند: صدور فعل قبیح که از مولای حکیم محال است پیش آید (مانند القاء در مفسده) امّا از من و شما مانعی ندارد چنین امری صادر بشود.

کلام شیخ الرّئیس

اینجا شیخ الرّئیس کلامی دارند که مرحوم شیخ هم در کتاب رسائل مورد استشهاد قرار داده‌اند.

شیخ الرئیس می‌گویند: کلّما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعهٔ الامکان ما لم یذدک عنه واضح البرهان ۷۳]. یعنی: هر مطلب عجیب و غریبی که به گوش شما رسید تا وقتی که برهان روشنی برخلاف آن قائم نشده حکم به امکان آن بکنید.

آیا این کلام، ناظر به فرمایش مرحوم شیخ است که می‌فرمود هروقت شک در امکان یک شیء کردیم به اصالهٔ الامکان، که یک روش عقلائی است مراجعه می‌کنیم؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند مطلب چنین نیست: زیرا کلمه (امکان) که در

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴۷

و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان، فهو المرجع فيه بلا بينة و برهان [۱].

کلام شیخ الرّئیس است نه به معنی امکان ذاتی است و نه به معنی امکان وقوعی، بلکه مراد از کلمه امکان «احتمال» است بنابراین شیخ الرّئیس می‌گوید هر مطلب عجیبی را که شنیدید فورا نقض نکنید بلکه در ذهن خود احتمال تحقّق آن را بدهید شاید واقعیّت داشته باشد مگر اینکه برهان روشنی به خلاف آن قائم بشود.

«امکان» به معنی احتمال در مقابل یقین و قطع قرار دارد.

گاهی من و شما یقین بر مطلبی پیدا می‌کنیم، و گاهی یقین به خلاف موضوعی پیدا می‌کنیم، گاهی احتمال تحقّق چیزی را می‌دهیم و گاهی احتمال عدم تحقّق چیزی را می‌دهیم.

ولی آن دو امکانی که ما درباره‌اش بحث می‌کردیم (امکان ذاتی و امکان وقوعی) در مقابل وجوب و استحاله است.

«الانسان ممکن» این جهت واقعی درش هست که ماهیّت انسان نسبت به وجود امکان دارد، نه اینکه معنایش این است که من و شما احتمال می‌دهیم امکان برای ماهیّت انسان یک مطلب حقیقی و یک وصف تغیّرناپذیر است خواه من و شما احتمال بدهیم یا یقین داشته باشیم و حتّی اگر یقین به خلاف هم پیدا کنیم در این واقعیّت تردیدی پیدا نمی‌شود وجوب برای باری تعالی و امتناع برای شریک الباری از اوصاف حقیقیّه است.

خلاصه در ما نحن فیه، «امکان» در برابر استحاله است.

[۱]- آیا مانعی دارد که ما در این نزاعی که بین مشهور و «ابن قبه» است (در این که تعبّد به اماره ظنّیه ممکن است یا نه) این امکان را به معنی امکان (احتمال) که در کلام شیخ الرّئیس بود بگیریم و بگوئیم مشهور می‌گویند ما احتمال تعبّد به اماره ظنّیه را می‌دهیم ولی ابن قبه می‌گوید من احتمالش را هم نمی‌دهم.

جواب- اگر نزاع بر سر احتمال تعبّد به اماره ظنّیه است، اینکه بحث و استدلال ندارد.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۴۸

و كيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال فى بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل و لو لم يكن بمحال أمور: [۱].

أحدها: اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلا-فيما أصاب، أو ضدين من إيجاب و تحريم و من إرادة و كراهة و مصلحة و مفسدة ملزمتين بلا كسر و انكسار فى البين فيما أخطأ، أو التصويب و أن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام [۲].

شما به دوستتان می‌گویید من احتمال می‌دهم زید آمده باشد ولی او می‌گوید من احتمال نمی‌دهم. اینجا نزاع در کار نیست هرکس باید به ذهن و وجدان خود مراجعه بکند تا بفهمد چنین احتمالی می‌دهد یا نه و شاید هر دو هم درست بگویند این در ذهن خود احتمال می‌دهد و آن دیگری احتمال نمی‌دهد. این مطلب نیاز به استدلال و برهان ندارد امّا در ما نحن فیه ابن قبه تقریبا سه دلیل اقامه می‌کند که تعبّد به اماره ظنّیه به‌طور کلّی محال است و مشهور هم جواب می‌دهند.

محذورات تعبّد به اماره ظنّیه و اشکال ابن قبه

[۱]- باید ادله ابن قبه را ملاحظه کرد که روی هم رفته تقریبا سه دلیل و یا سه اشکال در این مسئله آورده است که مستلزم امر محال یا فاسدی است و لو همه‌اش را ابن قبه نگفته است لکن برای اینکه ممکن است به ذهن کسی بیاید ما آن اشکالات را مطرح می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم.

[۲]- مجددا یادآور می‌شویم که محلّ نزاع این است که:

آیا شارع می‌تواند امارات غیر علمیّه را حجّت قرار دهد و عمل طبق امارات را بر من و شما تحمیل کند یا نه؟

البتّه بعضی از ادله ابن قبه در خصوص خبر واحد است لکن اشکال در تمام امارات غیر علمیّه است (امارات غیر علمیّه مانند خبر واحد- بیّنه و ...).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۴۹

۱- اوّلین اشکال یا دلیلی که ابن قبه می‌تواند ادعا کند این است که:

فرضا اگر خبر واحد قائم شد که در عصر غیبت در روز جمعه نماز جمعه واجب است، ابن قبه می‌گوید سؤال می‌کنیم که آیا قبل از آمدن خبر واحد، نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حکمی دارد یا فاقد حکم است؟

اگر بگوئید قبل از قیام خبر واحد نماز جمعه در لوح محفوظ حکم ندارد منتها با آمدن خبر واحد، حکم مشابهی در لوح محفوظ ثبت و ضبط می‌شود ابن قبه می‌گوید در این صورت تصویب لازم می‌آید و تصویب و لو محال عقلی نمی‌باشد لکن تصویب، باطل است و روایات متواتر و اجماع و ضرورت مسلّم برخلاف آن ثابت است که خداوند در واقع و در لوح محفوظ احکام واقعیّه‌ای برای مکلّفین دارد خواه خبر واحد و اماره ظنّیه‌ای طبق آن قائم بشود یا نشود؟

و اگر بگوئید نماز جمعه در لوح محفوظ دارای حکم است خواه خبر واحد قائم بشود یا نشود، در این صورت سؤال می‌کنیم آن حکم نماز جمعه چیست؟

اگر بگویید آن حکم لوح محفوظی وجوب است یا ممکن است وجوب باشد ما می‌گوئیم پس نماز جمعه دو حکم پیدا کرده است الف: حکم واقعی لوح محفوظی بنام وجوب ب: یک حکم وجوبی دیگری که حجّیّت خبر واحد و مفاد خبر واحد به عهده من و شما ثابت کرده است زیرا می‌گوئید شارع، ما را متعبّد به خبر واحد نموده است و خبر واحد را حجّیّت داده است.

سؤال: آیا می‌شود نماز جمعه که یک فعل و یک عمل است دو حکم وجوبی بنام اجتماع مثلین در آن تحقّق پیدا کند؟

و اگر احتمال بدهید که آن حکم واقعی لوح محفوظی نماز جمعه در عصر غیبت حرمت است می‌گوییم کأنّ مصیبت بالاتر است. چرا؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۵۰

اگر حکم واقعی نماز جمعه حرمت است و خبر واحد هم دلالت می‌کند که حکم نماز جمعه در عصر غیبت وجوب است. اوّلا اجتماع متضادّین است، وجوب و حرمت، کمال تضاد بینشان هست. ثانیا در جهات دیگر، متضادّین پیش می‌آید.

سؤال می‌کنیم آیا نماز جمعه مطلوب خداوند هست یا نه؟

باید بگوئیم به مقتضای مفاد خبر واحد، اراده به آن تعلّق پیدا کرده است و مطلوب می‌باشد و به مقتضای حرمتی که در لوح محفوظ است به نماز جمعه کراهت تعلّق پیدا کرده است. بنابراین در یک شیء اجتماع مصلحت ملزمه (لازم الرّعایه) و مفسده ملزمه (لازم الاجتناب) شده است بدون اینکه کسر و انکساری در کار باشد.

کسر و انکسار یعنی چه؟

گاهی یک شیء مصلحت و مفسده دارد امّا اگر این دو باهم مساوی باشند حکم آن شیء اباحه است.

و چنانچه مصلحت رجحان داشته باشد اگر به سر حدّ وجوب نرسد حکم آن شیء استحباب است و چنانچه به حدّ وجوب برسد حکم آن شیء وجوب است.

و اگر مفسده آن شیء رجحان بر مصلحت آن داشته باشد چنانچه مفسده به سر حدّ لزوم نرسد حکم آن شیء کراهت است. و چنانچه به حدّ لزوم برسد (لازم الاجتناب باشد) حکم آن شیء حرمت است به عبارت دیگر مصلحت و مفسده را اندازه‌گیری می‌کنند امّا در ما نحن فیه محاسبه و سنجش نمی‌توان کرد زیرا شما می‌گوئید حکم نماز جمعه طبق مفاد اماره، وجوب است پس

مصلحت ملزمه دارد.

و از طرفی می‌گوئید حکم نماز جمعه در لوح محفوظ حرمت است پس مفسده ملزمه دارد.

چگونه شیء واحد هم مصلحت ملزمه پیدا می‌کند و هم مفسده ملزمه؟ به‌طوری که نتوان کسر و انکسار هم نمود. اینجا یک نوع اجتماع ضدّین تحقّق پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۱

ثانیها: طلب الضدین فیما إذا أخطأ و أدی إلی وجوب ضد الواجب [۱].

ثالثها: تفویت المصلحة أو الإلقاء فی المفسدة فیما أدی إلی عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، و کونه محکوما بسائر الأحکام [۲].

خلاصه دلیل اوّل- اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه قائم شد چنانچه لوح محفوظ خالی از حکم باشد این مستلزم تصویب و باطل است.

و اگر لوح محفوظ خالی از حکم نباشد و حکم نماز جمعه وجوب باشد در این صورت اجتماع مثلین پیش می‌آید.

و اگر حکم لوح محفوظ حرمت باشد در این صورت اجتماع متضادّین در عناوین مختلف پیش می‌آید.

پس چگونه شارع می‌تواند ما را متعبّد به اماره ظنّیه و خبر واحد بکند؟

[۱]- ۲- در دلیل دوّم می‌گوید اگر یک واجبی داشته باشیم و این واجب، ضدّی داشته باشد (مثل صلاة و ازاله نجاست از مسجد که قبلا در مبحث امر به شیء ... بحث کردیم) اکنون اگر این شیء خودش به حسب واقع واجب باشد لکن اماره و خبر واحد قائم شد که ضدّ این شیء واجب است. مثلا حکم واقعی، این است که ازاله، واجب است امّا اماره قائم شد که بجای ازاله، نماز واجب است (و شما نماز و ازاله را متضاد می‌دانید) در این صورت اجتماع ضدّین پیش نمی‌آید بلکه در آن واحد، ضدّین، مطلوب مولا واقع شده است یک دلیل می‌گوید ازاله نجاست بنما و خبر واحد می‌گوید نماز بخوان این مثل این است که مولا در یک لحظه می‌گوید: می‌خواهم این جسم را سفید کنی و هم می‌خواهم در همین حال سیاه باشد یعنی سفیدی و سیاهی در آن واحد مطلوب مولا است.

این طلب الضدّین است و مطلوب، مقدور نمی‌باشد.

[۲]- ۳- در دلیل سوّم شما فرض کنید که نماز جمعه در واقع واجب است اما اماره و خبر واحد قائم شد که نماز جمعه وجوب ندارد.

در این صورت شارع که خبر واحد را حجّت قرار داده است سبب شده است یک

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۲

و الجواب: إن ما ادعی لزومه، إما غیر لازم، أو غیر باطل [۱].

مصلحت لازم الرّعایه از دست من برود و فوت شود (تفویت مصلحت).

و یا اگر چیزی در واقع حرام باشد لکن خبر واحد قائم شد که آن شیء حرام نیست، در این صورت شارع که خبر واحد را حجّت قرار داده است و مرا متعبّد به آن نموده است سبب شده که من در مفسده واقع شوم (القاء در مفسده) پس با حجّیّت امارات ظنّیه گاهی تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده پیش می‌آید.

خلاصه: گاهی حجّیّت امارات ظنّیه مستلزم محال است و گاهی مستلزم امر باطلی است به نحوی که در سه دلیل فوق بیان کردیم.

جواب مصنّف از محذورات تعبّد به اماره ظنّیه و پاسخ به ابن قبه

[۱]- مرحوم آقای آخوند در جواب از این سه اشکال یک پاسخ اجمالی و یک جواب تفصیلی می‌دهند و در ضمن جواب تفصیلی مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی را که از معضلات علم اصول است روشن می‌نمایند (طبق مبنای خودشان).
اگر شارع ما را متعبّد به اماره غیر علمیّه بکند سه اشکال مطرح کردیم و باید جواب بدهیم: امّا آن سه اشکال:
۱- اجتماع مثلین، اجتماع ضدّین یا مسئله تصویب. ۲- طلب الضدّین ۳- مسئله تفویت مصلحت و القاء در مفسده.
امّا جواب اجمالی- در اشکال اوّل و دوّم، ما اصل استلزام را نمی‌پذیریم یعنی قبول داریم که اجتماع ضدّین و مثلین محال است امّا در ما نحن فیه قبول نداریم که تعبّد به اماره ظنّیه مستلزم اجتماع ضدّین، و اجتماع مثلین یا مستلزم طلب الضدّین باشد امّا نسبت به اشکال سوّم: قبول داریم که تعبّد به اماره ظنیه گاهی مستلزم تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است امّا ما این را پاسخ می‌دهیم که محذوری در آن وجود ندارد.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۵۳
و ذلک لأن التعبد بطریق غیر علمی إنما هو بجعل حجیته، و الحجیهٔ المجعولهٔ غیر مستتبعهٔ لإنشاء أحکام تکلیفیهٔ بحسب ما أدی إلیه الطریق، بل إنما تکون موجبهٔ لتنجز التکلیف به إذا أصاب، و صحهٔ الاعتذار به إذا أخطأ، و لکون مخالفته و موافقته تجریا و انقیادا مع عدم إصابته، کما هو شأن الحجهٔ الغیر المجعولهٔ، فلا یلزم اجتماع حکمین مثلین أو ضدین، و لا طلب الضدین و لا اجتماع المفسدهٔ و المصلحهٔ و لا الکراههٔ و الإرادهٔ، کما لا یخفی [۱].

جواب تفصیلی از اشکال اوّل و دوّم

[۱]- ایشان می‌فرمایند ما یک تجزیه و تحلیل بکنیم و ببینیم شارعی که ما را متعبّد به اماره ظنّیه (مثل خبر واحد) می‌کند او با خبر واحدی که افاده یقین نمی‌نماید چگونه رفتار می‌کند.
شارع به خبر واحدی که در ذاتش اقتضاء حجّیّت وجود ندارد حجّیّت می‌بخشد و آن را معتبر قرار می‌دهد پس اکنون که معنی تعبّد به خبر واحد، جعل حجّیّت شد ببینیم معنای حجّیّت چیست.
قبلاـ بگوئیم که تقریبا اساس بحث مرحوم آقای آخوند بر پایه یک تشبیه است به این ترتیب که: معنای حجّیّت خبر واحد با معنای حجّیّت قطع مثل هم هستند و هیچ گونه تفاوتی ندارند.
معنای حجّیّت در جمله خبر الواحد حجهٔ با معنای حجّیّت در القطع حجّهٔ هیچ گونه تفاوتی ندارد البتّه قبلا گفتیم که حجّیّت قطع ذاتی می‌باشد امّیا حجّیّت امارات ظنّیه و خبر واحد به دست شارع است اکنون ما معنای جمله القطع حجّهٔ را برای شما تشریح می‌کنیم.
حجّیّت تقریبا دارای چهار اثر و خاصیّت است که توضیح می‌دهیم امّا اینکه این چهار مطلب عین حجّیّت هستند یا احکام حجّیّت هستند مسئله مهمّی نیست.
۱- مسئله منجّزیّت: یعنی اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع بود، واقعا، آن واقع گریبان شما را می‌گیرد یعنی اگر شما قاطع به وجوب نماز جمعه شدید و حکم الهی نماز
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۵۴
جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود در این صورت همان حکم الهی به مرحله تنجز می‌رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش

موجب استحقاق عقوبت است.

۲- مسئله معذّریّت: اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعا، یعنی به حسب واقع نماز جمعه واجب بود، در این صورت معنای حجّیّت قطع، معذّریّت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را نخواندید می‌گوئید: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این یک عذر مقبولی است.

۳- مسئله تجرّی: اگر شما قطع پیدا کردید که فلان مایع خارجی خمر است و بعد آن را شرب کردید، امّا به حسب واقع آن مایع خمر نبود، در این صورت مسئله تجرّی مطرح می‌شود که آیا در تجرّی استحقاق عقوبت هست یا اینکه تنها استحقاق ملامت و مذمّت در کار است؟

۴- مسئله انقیاد: اگر شما قطع پیدا کردید که نماز جمعه واجب است و آن را اتیان نمودید ولی بحسب واقع اصلا وجوبی نداشت، در این صورت مسئله انقیاد مطرح است که تا چه اندازه‌ای مستحق مثوبت هستید.

این چهار اثر بر حجّیّت قطع مترتب است.

سؤال- اگر شما قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و به حسب واقع هم نماز جمعه واجب بود آیا اینجا دو حکم در کار است یا اینکه یک حکم بیشتر نداریم؟

جواب- مسلّما یک حکم داریم و آن حکم واقعی نماز جمعه است منتها گاهی قطع شما مصیب به واقع است لذا واقع بر شما منجّز می‌شود و گاهی هم قطع شما مخالف با واقع است که در این صورت واقع بر شما منجّز نمی‌شود و شما در مخالفت با واقع معذور هستید.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۵

در برابر حکم واقعی حکم دیگری وجود ندارد که بحث اجتماع حکمین مثلین یا ضدّین را در آن مطرح کنیم اصلا دو حکم در بین نیست پس مسئله در القطع حجّة چنین است در خبر الواحد حجّة هم مطلب همین‌طور است یعنی حجّیّت چهار اثر دارد فرقی بین این دو قضیّه در حجّیّت نیست.

یعنی اگر اماره ظنّیه‌ای مانند خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است چنانچه خبرش مطابق واقع باشد همان واقع بر ما منجّز می‌شود و اصلا دو حکم در میان نیست بلکه یک حکم داریم که همان حکم واقعی نماز جمعه است منتها چون خبر زراره برطبق آن آمده است و شارع هم خبر ظنّی زراره را حجّت قرار داده است لذا همان حکم بر ما منجّز و چنانچه با آن مخالفت کنیم در برابر خداوند عذری نداریم.

و اگر خبر زراره مخالف واقع از کار درآمد مخالفتش مانند مخالفت قطع است اگر قطع من و شما مخالف واقع بود، آیا دو حکم داشتیم؟ آیا اجتماع حکمین متضادّین پیش می‌آمد؟ خیر.

در ما نحن فیه اگر اماره ظنّیه و خبر واحد مخالف واقع باشد باز هم ما دو حکم نداریم بلکه یک حکم داریم که همان حکم لوح محفوظی است منتها چون شارع مقدّس خبر واحد را حجّت قرار داده است من و شما در برابر خداوند در روز قیامت معذور هستیم و اگر به ما بگویند چرا نماز جمعه را ترک کردید می‌گوئیم چون زراره از قول امام صادق علیه السّلام نقل کرد که نماز جمعه وجوب ندارد و خبر عادل را خود شما (شارع) برای من حجّت قرار دادید و عنوان معذّریّت در کار است.

و مسئله تجرّی و انقیاد هم به همان صورتی است که در مورد قطع بیان کردیم باز هم تکرار می‌کنیم که معنی حجّیّت در باب قطع و در باب امارات ظنّیه مثل هم هست و تفاوتی ندارد یعنی به دنبال قطع و امارات ظنّیه، حکم جدیدی مطابق با آن دو مطرح نیست که ما آن را با حکم لوح محفوظی و حکم واقعی بسنجیم و بگوئیم مسئله اجتماع

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۶

حکمین در کار است (چه حکمین متضادّین، و چه حکمین متماثلین).

و همچنین وقتی اماره‌ای مخالف با واقع بود دیگر مفاد اماره مطلوب مولا نیست بلکه مطلوب همان واقع است که شما در مخالفت با آن واقع معذور هستید.

این‌طور نیست که اماره هم یک طلبی درست کند که متعلّق به ضدّ واجب باشد پس مسئله طلب الضدّین (اشکال دوّم) را هم جواب دادیم.

نتیجه: حجّیّت یکی از احکام وضعیّه است و مستتبع احکام تکلیفیّه نمی‌باشد.

توضیح ذلک: مرحوم شیخ و مرحوم آقای آخوند در مبحث استصحاب درباره احکام وضعیّه بحث کرده‌اند مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند یک قسم از احکام وضعیّه، این است که: شارع مستقیما می‌تواند آن را جعل نماید و هیچ ملازمه و ربطی با احکام تکلیفیّه ندارد- مانند ملکیّت، مثلا شارع می‌تواند بگوید بعد از آنکه معامله‌ای صحیح واقع شد مشتری، مالک مبیع می‌شود یعنی شارع برای او ملکیّت را جعل می‌نماید که ملکیّت هم مانند وجوب و حرمت قابل جعل است.

ایشان می‌فرمایند حجّیّت مانند ملکیّت خودش قابلیّت جعل مستقل دارد و ربط و ملازمه‌ای با احکام تکلیفیّه ندارد و حجّیّت چهار اثر دارد که آن‌ها را قبلا توضیح دادیم.

یعنی اگر اماره ظنّیه و خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است در این صورت شارع، طبق مفاد اماره جعل وجوب نمی‌کند بلکه او فقط برای اماره جعل حجّیّت نموده است پس حجّیّت یکی از احکام وضعیّه است که جعل مستقل به او تعلّق می‌گیرد و به دنبالش هیچ‌گونه حکم تکلیفی و حکم ظاهری جعل نمی‌شود تا اینکه کسی بگوید اجتماع حکمین متضادّین و اجتماع حکمین متماثلین می‌شود (بله در بعضی از اصول عملیّه حکم ظاهری محفوظ است که بزودی درباره آن بحث خواهیم کرد).

تا اینجا مرحوم آقای آخوند طبق مسلک خویش جواب اشکال اوّل و دوّم را بیان کردند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۷

و اما تفویت مصلحة الواقع، أو الإلقاء فی مفسدته فلا محذور فیه أصلا، إذا کانت فی التعبد به مصلحة غالبة علی مفسدة التفویت أو الإلقاء [۱].

اگر کسی این مسلک را در باب حجّیّت نپذیرفت او در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و حرف ابن قبه چه می‌کند؟ (مرحوم آقای آخوند بعد از دو سطر به این اشکال جواب می‌دهند و فعلا پاسخ اشکال سوّم را که چندان بحثی ندارد بیان می‌کنند.

جواب از اشکال سوّم

[۱]- خلاصه اشکال سوّم: اگر امارات ظنّیه، معتبر باشد و شارع ما را متعبّد به آن بکند گاهی تفویت مصلحت یا القاء در مفسده پیش می‌آید.

آری حجّیّت امارات ظنّیه گاهی سبب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود و این کار مفسده دارد امّا:

آیا ممکن نیست که یک مصلحتی این مفسده را جبران نماید؟

بلکه ممکن است مصلحتی باشد که آن مفسده را جبران نماید کما اینکه ما آن را کشف می‌کنیم:

وقتی شارع امارات ظنّیه و خبر واحد را حجّت قرار می‌دهد می‌بینیم این حجّیّت اماره و تعبّد به اماره گاهی ملازم با تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است در این صورت کشف می‌کنیم لا بد یک مصلحتی بوده است که چه‌بسا آن مصلحت بر آن مفسده رجحان داشته است.

آن مصلحت چیست که اقتضا نموده است شارع امارات ظنّیه را حجّت قرار دهد؟

ممکن است مصالحی در بین باشد از جمله:

۱- تسهیل امر بر مکلّفین- اگر شارع بخواهد مانع حجّیّت امارات ظنّیه شود مکلّفین از کجا دسترسی به احکام پیدا کنند؟ لذا برای سهولت امر، امارات را حجّت قرار داده است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۸

نعم لو قیل باستتباع جعل الحجیة للأحکام التکلیفیة، أو بأنه لا معنی لجعلها إلا جعل تلک الأحکام، فاجتماع حکمین و إن کان یلزم، إلا أنهما لیسا بمثلین أو ضدین، لأن أحدهما طریقی عن مصلحة فی نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز، أو لصحة الاعتذار بمجرده من دون إرادة نفسانیة أو کراهة کذلک متعلقة بمتعلقه فیما یمکن هناک انقداحهما، حیث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتین فی فعل، و إن لم یحدث بسببها إرادة أو کراهة فی المبدأ الأعلی، إلا أنه إذا أوحی بالحکم الناشئ من قبل تلک المصلحة أو المفسدة إلی النبی، أو ألهم به الولیّ، فلا محالة ینقدح فی نفسه الشریفة بسببهما، الإرادة أو الکراهة الموجبة للإنشاء بعثا أو زجرا، بخلاف ما لیس هناک مصلحة أو مفسدة فی المتعلق، بل إنما کانت فی نفس إنشاء الأمر به طریقیا. و الآخر واقعی حقیقی عن مصلحة أو مفسدة فی متعلقه، موجبة لإرادته أو کراهته، الموجبة لإنشائه بعثا أو زجرا فی بعض المبادئ العالیة، و إن لم یکن فی المبدأ الأعلی إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة- کما أشرنا- فلا یلزم أیضا اجتماع إرادة و کراهة، و إنما لزم إنشاء حکم واقعی حقیقی بعثا و زجرا، و انشاء حکم آخر طریقی، و لا مضادة بین

۲- مصلحت دیگری که شاید از مصلحت قبلی هم مهم‌تر باشد: شارع مقدّس با آن احاطه و آگاهی که دارد و می‌بیند امارات ظنّیه هشتاد درصدش مطابق با واقع است لکن فرض کنید بیست درصد هم مخالف با واقع درآید و باعث تفویت مصلحت یا القاء در مفسده بشود، آیا در این صورت مصلحتی وجود ندارد که مثلا شارع خبر واحد را حجّت قرار دهد؟

امر، دائر است بین رعایت بیست درصد یا هشتاد درصد، لذا شارع به رعایت مطابقت هشتاد درصدی خبر واحد آن را حجّت قرار می‌دهد.

تا اینجا مرحوم آقای آخوند طبق نظریّه خود به حمایت از نظر مشهور جواب سه اشکال را بیان کردند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۵۹

الإنشاءین فیما اذا اختلفا، و لا یکون من اجتماع المثلین فیما اتفقا، و لا إرادة و لا کراهة أصلا الّا بالنسبة إلی متعلق الحکم الواقعی، فافهم [۱].

---

(۱) [۱]- مرحوم آقای آخوند از اینجا جواب اشکال اوّل و دوّم را طبق دو مسلک دیگر بیان می‌کنند که ما ابتدا آن دو مسلک در مورد احکام وضعیّه و حجّیت را بیان می‌کنیم و سپس به اشکال ابن قبه پاسخ می‌دهیم.

مرحوم آقای آخوند گفتند به دنبال احکام وضعیّه (مانند حجّیّت) هیچ‌گونه حکم تکلیفی جعل نمی‌شود امّا نظر مرحوم شیخ در باب احکام وضعیّه: اصلا معنای جعل حکم وضعی یعنی جعل احکام تکلیفیّه، گویا خود حکم وضعی یک مجعول تبعی است نه یک مجعول استقلالی هرکجا صحبت از حکم وضعی می‌شود اساس، در آن مورد حکم تکلیفی می‌باشد مثلا وقتی شارع برای مشتری جعل ملکیت می‌کند معنای این کار شارع این است که: جائز است مشتری در مبیع تصرّف کند که جواز یک حکم تکلیفی است.

یا مثلا وقتی شارع می‌گوید بین این زن و مرد زوجیّت برقرار است یعنی برای هریک از این دو استمتاع از دیگری جائز است. یعنی برای هریک جائز است که به دیگری نظر نماید پس معنای جعل حجّیّت، جعل آن آثار و احکام است روی این مبنا اگر شارع اماره

ظنّیه را حجّت قرار داد و گفت خبر الواحد حجّهٔ، لازمه‌اش این است که: شارع نماز جمعه‌ای را که خبر واحد بر وجوبش دلالت کرده است، واجب نموده است بنابراین، حجّیّت خبر واحد یعنی وجوب نماز جمعه.

امّا مسلک دیگری هم در مورد احکام وضعیّه است که تقریبا برزخ بین دو نظریّه قبل است وقتی شارع حجّیّت را که یک حکم وضعی است برای خبر واحد جعل می‌نماید در واقع دو کار در عرض هم انجام می‌دهد. هم حجّیّت را برای خبر واحد جعل می کند و هم یک حکم تکلیفی طبق مفاد آن اماره جعل می‌نماید.

گویا معنی خبر الواحد حجّهٔ دو جمله است:

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۶۰

الف- خبر الواحد حجهٔ- ب- یجب صلاهٔ الجمعهٔ (که مفاد اماره ظنّیه و خبر واحد است).

یا به‌عنوان مثال وقتی شارع برای مشتری جعل ملکیّت می‌نماید در واقع دو چیز را جعل نموده است الف: ملکیّت ب: احکام تکلیفیّه‌ای که همراه ملکیّت است مانند جواز تصرّف- (البتّه آن حکم تکلیفی به اختلاف موارد تفاوت می کند).

وجه اشتراک این دو مبنا: وقتی شارع خبر واحد را حجّت قرار می‌دهد یک حکم تکلیفی مطابق مفاد اماره هم در کار هست خواه معنای جعل حجّیّت، جعل آن حکم تکلیفی باشد یا اینکه بین جعل حجّیّت و جعل حکم تکلیفی ملازمه باشد.

پس اگر نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حرام باشد لکن خبر واحد بگوید نماز جمعه وجوب دارد در این صورت نماز جمعه وجوب شرعی پیدا می کند پس در اینجا دو حکم پیدا شده است.

۱- حکم واقعی حرمت متعلّق به نماز جمعه. ۲- یک حکمی هم بنام وجوب در دنبال خبر واحد برای نماز جمعه جعل شده است.

شما چگونه جواب اشکال اجتماع حکمین متضادّین را می‌دهید؟

در مسئله اجتماع حکمین مثلین هم همین‌طور است. یعنی اگر نماز جمعه در لوح محفوظ واجب باشد و خبر واحد هم دلالت بر وجوب کند، شما می گوئید بدنبال جعل حجّیّت خبر واحد یک حکم تکلیفی برای نماز جمعه درست می‌شود.

شما چگونه جواب اشکال اجتماع حکمین مثلین را می‌دهید؟

چطور شارع می‌تواند دو وجوب برای یک نماز جمعه داشته باشد؟

بنابراین لا محاله اجتماع حکمین تحقّق دارد. امّا جواب:

مرحوم آقای آخوند طبق این دو مبنا جواب می‌دهند.

بله ما هم حکم به استحاله اجتماع حکمین متماثلین و حکمین متضادّین می کنیم

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۶۱

در ما نحن فیه اجتماع حکمین است لکن این دو حکم نه تماثل با حکم واقعی دارند و نه تضادّ با حکم واقعی پیدا می کنند.

یعنی در صورت اتّفاقشان، تماثل بینشان نیست و در صورت تفاوت، تضادّی بینشان نیست.

بیان ذلک: اصلا سنخ این دو حکم و خصوصیّاتشان تفاوت دارد.

ما ابتدا آن حکم واقعی و لوح محفوظی را مقداری تجزیه و تحلیل کنیم.

حکم واقعی تابع متعلّق است یعنی اگر نماز جمعه در واقع حکمی دارد به لحاظ مصلحت یا مفسده‌ای است که در خود نماز جمعه وجود دارد و در نفس انشاء حکم مصلحتی نیست و تقریب ثبوت حکم واقعی چنین است که: خداوند تبارک و تعالی که مبدأ اعلی است، عالم است که واجبات، مصلحت ملزمه و محرّمات، مفسده ملزمه (لازم الاجتناب) دارند مثلا خداوند، عالم است که نماز جمعه یک مصلحت ملزمه دارد و یا مثلا خمر واجد یک مفسده ملزمه است که بدنبال این علم، خداوند یک حکمی انشائی (شأنی) بصورت قانون جعل می‌نماید بعد بدنبال این حکم انشائی پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله بصورت وحی از آن مطّلع می‌شود و ائمّه

علیهم السّلام بصورت الهام یا بنحو دیگری از آن آگاه می‌شوند سپس نبی و ائمّه نسبت به آن حکم انشائی اراده، کراهت، حبّ و بغض پیدا می کنند.

تذکّر- این حبّ و بغض نسبت به آن حکم انشائی در خداوند نیست زیرا این دو ناشی از انفعال هستند و مسائل انفعالی درباره خداوند مستحیل است. وقتی اراده و کراهت در نفوس نبی و ائمّه پیدا شد آنها نسبت به حکم انشائی بعث و زجر می کنند. یعنی در واجبات مردم را تحریک به اتیان می‌نمایند (بعث) و در محرّمات مردم را زجر می‌نمایند و حکم انشائی مبدّل به حکم واقعی می‌شود و قانون الهی به مرحله اجرا گذاشته می‌شود.

این خصوصیّات حکم واقعی است که ما از آن تعبیر به حکم حقیقی، حکم واقعی و حکم لوح محفوظی می کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۶۲

اکنون خصوصیّات احکام مفاد امارات (مانند خبر واحد) را بگوئیم.

فرض کنید حکم واقعی نماز جمعه حرمت است ولی خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است این حکم مفاد خبر واحد اسمش حکم حقیقی و واقعی نیست بلکه اسمش حکم طریقی می‌باشد و خصوصیّاتش این است که:

در حکم طریقی مصلحت در نفس انشاء حکم است و اصلا کاری به متعلّق خود (نماز جمعه) ندارد که آیا در آن مصلحت یا مفسده است یعنی حکم طریقی تابع مصلحتی است که در خود حکم وجود دارد.

بعلاوه این حکم توخالی هم هست به این معنا که اگر مطابق واقع بود که همان واقع است که به این صورت در آمده است و اگر مخالف واقع باشد فقط برای مکلّف یک عذر هست به‌نحوی که اگر مخالفتی تحقّق پیدا کرد، ملاک در موافقت و مخالفت همان واقع می‌باشد نه اینکه ملاک موافقت و مخالفت، این حکم طریقی باشد.

پس وجوب نماز جمعه اگر با حرمت واقعی مقایسه شود آن حرمت واقعی تابع مفسده ملزمه است امّا همین وجوب نماز جمعه تابع یک مصلحتی است که در خود حکم بوجوب نماز جمعه است و کاری به مصلحت و مفسده ندارد که اگر مطابق واقع بود همان واقع را برای مکلّف منجّز می کند و اگر مخالف با واقع بود مکلّف معذور است بدون این که بر خود این حکم ثواب یا عقابی مترتّب شود.

اگر ما دو حکم این‌چنینی برای شما درست کردیم. آیا در این صورت وجوب نماز جمعه (مفاد خبر واحد) با آن حرمت واقعیّه و لوح محفوظی منافات دارد؟.

آیا اجتماع حکمین متضادّین است؟

آیا اجتماع اراده و کراهت است؟

حکم طریقی که تابع مصلحت یا مفسده در متعلّق نیست بلکه حکم طریقی همیشه تابع مصلحت در جعل خودش هست (مثلا بخاطر تسهیل امر بر مکلّفین).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۶۳

نعم یشکل الأمر فی بعض الأصول العملیة، کأصالة الإباحة الشرعیة، فإن الإذن فی الإقدام و الاقتحام ینافی المنع فعلا[۷۴]، کما فیما صادف الحرام، و إن کان الإذن فیه لأجل مصلحة فیه، لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة فی المأذون فیه [۱].

پس ما دو حکم داریم امّا در صورت تخالفشان اجتماع حکمین متضادّین نیست و جمع بین این دو حکم هیچ مانع عقلی ندارد.

و در صورت توافقشان اجتماع حکمین هست امّا اجتماع حکمین مثلین نمی‌باشد.

خلاصه: طبق مبنای مرحوم آقای آخوند اصلا دو حکم نداریم تا اجتماع حکمین مثلین یا ضدّین بشود.

و طبق دو مبنای اخیر دو حکم داریم امّا تضاد و تماثلی بین این دو حکم نیست.

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بله در بعضی از اصول عملیّه مانند اصالهٔ الاباحه، ما دچار اشکال می‌شویم (خواه مسلک خود را بپذیریم یا آن مبنای دیگر را قبول کنیم).

بیان اشکال: شارع در باب اصالهٔ الاباحه نگفته است که اصالهٔ الاباحهٔ حجّهٔ، بلکه او در دلیل اصالهٔ الاباحه «کلّ شیء لک حلال حتّی ...»[۷۵] جعل حکم تکلیفی (اباحه) کرده است، و اباحه یکی از احکام پنج‌گانه تکلیفیّه است شارع در مورد شیء مشکوک الحلیّهٔ و الحرمهٔ جعل اباحه و حلیّت نموده است و این حلّیّت (حلال) با سایر حلالها از نظر حکم تکلیفی تفاوتی ندارد.

چگونه می‌شود یک شیء (فرضا شرب تتن) بحسب واقع حرام باشد و در عین حال اصالهٔ الاباحه بگوید به حسب ظاهر آن شیء حلال است. شما چگونه این حلّیّت ظاهری و اذن در اقدام را با حرمت واقعیّه جمع می‌کنید. شما بگوئید خود این اذن در

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۴

فلا- محیص فی مثله إلا- عن الالتزام بعدم انقداح الإرادهٔ أو الکراههٔ فی بعض المبادئ العالیهٔ أیضا، کما فی المبدأ الأعلی، لکنه لا یوجب الالتزام بعدم کون التکلیف الواقعی بفعلی، بمعنی کونه علی صفهٔ و نحو لو علم به المکلف لتنجز علیه، کسائر التکالیف الفعلیهٔ التی تتنجز بسبب القطع بها، و کونه فعلیا إنما یوجب البعث أو الزجر فی النفس النبویّهٔ أو الولویّهٔ، فیما إذا لم ینقدح فیها الإذن لأجل مصلحهٔ فیه [۱].

ارتکاب مصلحت دارد و این‌طور نیست که شرب تتن مثل سایر مباحات مصلحت و مفسده‌اش مساوی باشد یا اصلا مفسده و مصلحت نداشته باشد.

می‌گوئیم بله اینجا هم در خود اذن مصلحت هست. امّا این اذنی که ناشی از مصلحت در خودش شده است سبب شده که من بتوانم شرب تتن را مرتکب شوم و شارعی که در واقع و در لوح محفوظ فرضا شرب تتن را حرام کرده است چطور به مقتضای کلّ شیء لک حلال ... و لو روی یک مصلحتی در خود این تحلیل و اباحه به من اجازه داده است که شرب تتن را مرتکب بشوم؟

خلاصه: چگونه می‌توان بین حرمت واقعیّه و حلّیّت ظاهری (اذن در اقدام) جمع نمود.

[۱]- برای توضیح عبارت مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم:

مرحوم مصنّف برای احکام چهار مرحله بلکه پنج مرحله قائل است.

۱- مرحله اقتضا: که عبارت است از اشتمال بر مصلحت و واجدیّت مفسده، مثلا در مورد اباحه مصلحت و مفسده مساوی است. و اینکه اشتمال بر مصلحت و مفسده را ذکر می‌کنیم به لحاظ اغلب احکام است (که عبارت از آن چهار حکم است).

مثلا شرب خمر، مفسده ملزمه و لازم الاجتناب دارد و باید از آن اجتناب کرد.

این مرحله، مرحله استعداد برای ثبوت حکم است.

۲- مرحله انشا: خداوند متعال که عالم بر این مفسده است یک حکم انشائی (که انشا به معنی جعل و قرارداد است) به دنبال آن اقتضا جعل می‌کند و در لوح محفوظ

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۵

ثبت و ضبط می‌گردد.

۳- مرحله فعلیّت: بعد از مرحله انشا، مرحله بعث و زجر است و حکم به مرحله تحریک بر انجام (در واجبات در خارج) و تحریک بر اجتناب (در محرّمات در خارج) می‌رسد که مرحوم آقای آخوند این مرحله را به دو مرتبه تقسیم می‌کنند.

الف- مرحله فعلیّت تعلیقیّه یا به تعبیر دیگر مرحله فعلیّت لو علم: حکم از مرحله انشا به مرحله اجرا گذاشته می‌شود لکن در این

مرحله یک قید وجود دارد و قیدش این است که اگر مکلّف از راه قطعی یا از طریقی که به منزله قطع است اطّلاع برآن حکم پیدا کرد، باید آن حکم را اجرا کند یعنی بعث و زجرش معلّق است- مثل اکرم زیدا إن جاءک.

ب- مرحله فعلیّت حتمیّه: همان‌طور که گفتیم اگر آن قید حاصل شد، فعلیّت تعلیقیّه به فعلیّت حتمیّه می‌رسد. آن‌وقت باید برطبق آن حکم عمل نمود.

۴- مرحله تنجّز: بعد از مراحل فوق حکم به مرحله تنجّز می‌رسد یعنی اگر مخالفتی با آن بشود مکلّف عذری ندارد و خداوند می‌تواند او را عقاب نماید بنابراین مرحوم آقای آخوند مجموعا در احکام، پنج مرحله درست کردند.

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیّت تعلیقیه ۴- مرحله فعلیّت حتمیّه ۵- مرحله تنجّز.

امّا جواب اشکال

آن حرمت واقعیّه، مرحله انشا را گذرانده است و به مرحله فعلیّت تعلیقیّه (لو علم) رسیده است یعنی معلّق علیه آن حاصل نشده است زیرا کسی بدلیل اصالهٔ الاباحه رجوع می‌کند که علم به حرمت شرب تتن پیدا نکرده است و دلیل اصالهٔ الاباحه شامل فرد عالم نمی‌شود و مخصوص جاهل و شاک می‌باشد بنابراین در نفس نبی یا امام این معنی منقدح شده است که یک مصلحتی در خود این تعلیق، ترخیص و اباحه هست و در نفس امام و نبی، زجر صراحتی و تحریم صراحتی که نسبت به شرب خمر در مورد جاهل تحقّق

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۶

فانقدح بما ذکرنا أنه لا یلزم الالتزام بعدم کون الحکم الواقعی فی مورد الأصول و الأمارات فعلیا [۱].

ندارد بلکه اگر فعلیّت حتمیّه باشد می‌تواند زجر صراحتی و تحریم صراحتی باشد و در اینجا فعلیّت تعلیقیّه است. پس بجای اینکه در نفس امام و نبی کراهت باشد و شما بگویید این کراهت با اذن در اقدام قابل جمع نیست، بجای آن، این مصلحت هست که می‌بیند اذن یک مصلحت و تسهیلی برای مردم دارد پس از طرفی حرمت واقعیّه به مرحله فعلیّت نرسیده است و در دنبالش کراهتی تحقّق ندارد و از طرفی به خاطر مصلحتی که در خود اذن وجود دارد ما اذن در اقدام داریم بنابراین:

چه مانعی دارد که یک حرمت این‌چنینی با یک اذن در اقدام آن‌چنانی اجتماع داشته باشند و آیا جمع بین این دو محذوری دارد؟ حرمت در حدّ فعلیّت تعلیقیّه و اذن در اقدام در خصوص جاهل و کسی که معلّق علیه برایش حاصل نشده لذا جمع بین این دو حکم و به تعبیر معروف جمع بین حکم ظاهری و واقعی در این قبیل اصول را از این راه حل می‌کنیم پس: هم حکم واقعی به مرحله فعلیّت تعلیقیّه رسیده است و هم اذن در ارتکاب روی مصلحتی مانعی ندارد.

این راهی بود که مرحوم آقای آخوند انتخاب کردند.

روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی

[۱]- با آنچه که ذکر کردیم واضح شد که لازم نیست ما راه مرحوم شیخ انصاری را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی طی کنیم. مرحوم شیخ (اعلی اللّه مقامه الشّریف) در کتاب رسائل به‌طور کلّی در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مورد امارات و در مورد اصول عملیّه (چه از قبیل اصالهٔ الاباحه و چه از قبیل استصحاب و اصالهٔ البراءهٔ و اشباه ذلک)، راه دیگری را پیموده‌اند که عبارتست از اینکه:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۷

کی یشکل تارهٔ بعدم لزوم الإتیان حینئذ بما قامت الأمارهٔ علی وجوبه، ضرورهٔ عدم لزوم امتثال الأحکام الإنشائیهٔ ما لم تصر فعلیهٔ و لم تبلغ مرتبهٔ البعث و الزجر، و لزوم الإتیان به مما لا یحتاج إلی مزید بیان أو إقامهٔ برهان [۱].

حکم واقعی از مرحله اقتضا می‌گذرد و به مرحله انشا می‌رسد و در مرحله انشا توقف می‌نماید که حکم واقعی عبارت از حکمی است که برای اجرا می‌باشد و مکلّف باید عمل خود را طبق آن انجام دهد پس اگر فرضا شرب تتن در واقع حرام و در ظاهر حلال بود بین آن حکم واقعی و حکم ظاهری این‌طور جمع می‌کنیم که:

آن حرمت، مربوط به لوح محفوظ و مقام انشا است و این جواز هم برای فعلیّت و عمل کردن و اجرا کردن، بخاطر مصالحی که در جعل حکم ظاهری است منتها مراحل این دو حکم تفاوت می‌کند و مرحوم شیخ معتقد هستند که حکم واقعی به مرحله فعلیّت نمی‌رسد و در مرحله انشا باقی می‌ماند.

[۱]- شاید فرمایش مرحوم شیخ بهتر از بیان مرحوم آخوند باشد. امّا روی مبنای شیخ دو اشکال خیلی مهم به ایشان شده است که هیچ‌کدام قابل جواب نیست ولی طبق مبنای مرحوم آقای آخوند این دو اشکال وارد نیست.

امّا اشکال اوّل: یک مقدّمه لازم دارد و آن اینکه: احکام الهی که در مرحله اقتضا هست و هنوز به مرحله انشا نرسیده و قانونی برطبق اقتضا جعل نشده است، آیا این گونه احکام، وجوب متابعت دارد؟ خیر، بلکه به نظر دقیق در مرحله اقتضا حکمی در کار نیست و مرحله اقتضا قبل از مرحله جعل و اثبات حکم است.

اگر حکمی از مرحله اقتضا گذشت به مرحله انشا رسید و قانون برطبق آن جعل شد، آیا آن حکم در مرحله انشا و قبل از رسیدن به مرحله فعلیّت لزوم متابعت دارد یا نه؟

احکام تا وقتی از مرحله انشا به مرحله فعلیّت نرسند اصلا وجوب متابعت ندارند

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۶۸

زیرا فرق بین مرحله انشا و مرحله فعلیّت، این است که در مرحله انشا فقط مرحله جعل و تصویب قانون است امّا مرحله فعلیّت مرحله اجراء قانون و عمل به قانون است.

مثال- اگر کسی نسبت به احکام و قوانینی که در مجلس شورای اسلامی تصویب می‌شود اطّلاع پیدا کرد، آیا لازم است طبق آن عمل کند؟

خیر، وقتی آن قوانین برای اجرا در اختیار قوّه مجریّه گذاشته شد وجوب متابعت دارد.

احکام الهی هم در مرحله انشا لزوم متابعت و موافقت ندارند.

بعد از ذکر این مقدّمه، اشکالی را که به مرحوم شیخ کرده‌اند بیان می‌کنیم که: فرض کنید خبر واحد معتبر زراره دلالت می‌کند که مثلا حکم ظاهری نماز جمعه وجوب است و فرض هم نمائید که حکم واقعی نماز جمعه هم وجوب است (البته در مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی هم اجتماع حکمین متماثلین و هم اجتماع حکمین متضادّین، هر دو مورد اشکال است) اینجا مرحوم شیخ می‌فرمایند، در مورد قیام اماره، حکم واقعی نماز جمعه در مرحله انشا باقی است و به مرحله فعلیّت نرسیده است.

اشکال، این است که مقام انشا که وجوب متابعت ندارد الآن که خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه می‌کند چه چیز گریبان مکلّف را می‌گیرد؟ چه چیز مکلّف را الزام می‌کند که نماز جمعه را اتیان نماید؟

مکلّف نمی‌داند که حکم واقعی نماز جمعه وجوب است. اگر می‌دانست به سراغ اماره و خبر واحد نمی‌رفت.

پس با قیام خبر واحد، علمی نسبت به حکم واقعی نیست پس هیچ ملزم و معرّفی برای اتیان نماز جمعه وجود ندارد با اینکه روایت صحیحه زراره دلالت بر وجوب می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۶۹

لا یقال: لا مجال لهذا الإشکال، لو قیل بأنها کانت قبل أداء الأمارة إلیها إنشائیة، لأنها بذلک تصیر فعلیة، تبلغ تلک المرتبة [۱].

فإنه یقال: لا یکاد یحرز بسبب قیام الأمارة المعتبرة علی حکم إنشائی لا حقیقة و لا تعبدا، إلا حکم إنشائی تعبدا، لا حکم إنشائی أدّت إلیه الأمارة، اما حقیقة فواضح، و اما تعبدا فلأنّ قصاری ما هو قضیة حجیة الأمارة کون مؤدّاها هو الواقع تعبدا، لا الواقع الذی أدّت إلیه الأمارة [۲].

و اگر لزوم اتیان طبق امارات در کار نباشد پس این چه حجّیّتی است که برای امارات قائل شده‌اند.

این اشکال مهم به مرحوم شیخ شده است که: لازمه بیان شما عدم لزوم رعایت اماره‌ای است که دلالت بر وجوب یک شیء می‌نماید.

[۱]- از ناحیه مرحوم شیخ دفاع کرده‌اند که: بله حکم واقعی تا زمانی که در مرحله انشا متوقّف است لزوم رعایت ندارد امّا این مطلب را که نمی‌توانید انکار کنید که: اگر حکم واقعی مؤدّای یک اماره قرار گرفت، آن حکم واقعی بضمیمه اینکه مفاد اماره مطابق با حکم واقعی است، این لزوم اجرا دارد.

بله اگر واقع و یا حکم انشائی و یا مؤدّای اماره به تنهایی بودند، می‌توانستید اشکال نمایید.

بنابراین چه نقصی در وجوب موافقت ملاحظه می‌کنید. حکم واقعی وجوب نماز جمعه، خبر واحد معتبر هم دلالت بر وجوب کرده است و حکم به مرحله بعث رسیده و مسئله وجوب موافقت، مسلّم است.

[۲]- امّا جواب از این دفاع: قبول داریم که واقع به تنهایی و مؤدّای اماره هم به تنهائی وجوب موافقت ندارند بلکه واقع مؤدّای اماره لزوم متابعت دارد.

امّا اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه: شما می‌توانید این واقع مؤدّای اماره

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۰

را به ما نشان بدهید؟

آیا شما واقع را می‌دانید تا بگویید این واقع مؤدّای اماره است؟ خیر. اگر می‌دانستید که سراغ خبر معتبر زراره نمی‌رفتید. ما فقط کتاب وسائل و امثال آن را در اختیار داریم و یک خبر واحد معتبر دلالت می‌کند که نماز جمعه واجب است. خلاصه اگر وجدانا واقع را می‌دانستیم به خبر واحد رجوع نمی‌کردیم.

و اگر بگوئید دلیل بر حجّیّت خبر واحد دو فائده دارد:

۱- می‌گوید مؤدّای اماره وجوب نماز جمعه است ۲- واقع هم همین وجوب است منتها نه بصورت اخبار بلکه به صورت تعبّد و بناگذاری بر اینکه واقع هم همان مؤدّای اماره است یعنی دلیل حجّیّت خبر واحد یک واقع تنزیلی و تعبّدی برای ما درست می‌کند و کأنّ می‌گوید: «احکم بانّ الحکم الواقعی لصلاة الجمعة عبارة عن الوجوب» مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: این حرف درست نیست. زیرا دلیل بر حجّیّت خبر واحد فرضا می‌گوید شما بنا بگذارید که مؤدّای خبر واحد، همان واقع است. امّا واقع به تنهائی کافی نبود بلکه واقع مؤدّای اماره لازم بود یعنی واقعی که از نظر صفت نحوی متّصف باشد به اینکه مؤدّای اماره است.

آیا دلیل بر حجّیت خبر واحد این مطلب را هم ثابت می‌کند؟ خیر فقط یک واقع تعبّدی درست می‌کند و می‌گوید بنا بگذار که حکم واقعی نماز جمعه وجوب است و در عالم شرع و تعبّد مفاد خبر واحد همان واقع است.

بناگذاری بر اینکه واقع است این برای وجوب موافقت کافی نیست بلکه باید واقع با وصف مؤدّای اماره را درست کند تا وجوب موافقت ثابت شود.

پس این دفاعی که از مرحوم شیخ شده است درست نمی‌باشد لذا باید دقّت کرد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۷۱

فافهم ۷۶]. اللّهمّ إلا أن یقال: إن الدلیل علی تنزیل المؤدّی منزلهٔ الواقع- الذی صار مؤدّی لها- هو دلیل الحجیهٔ بدلالهٔ الاقتضاء [۱].

---

(۱) [۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند شما از راه دیگری می‌توانید استفاده کنید و بگویید: این بناگذاری، که واقع، وجوب است، چه ثمره‌ای دارد؟

اگر ثمره‌ای نداشته باشد نتیجه این می‌شود که شارع با دلیل حجّیّت اماره و خبر واحد یک عمل لغو و بی‌فائده را مرتکب شده است. اگر مسئله وجوب موافقت و لزوم اطاعت کنار برود دیگر چه فائده‌ای دارد؟

و به اصطلاح علمی روی دلالت اقتضا (و اینکه کلام از لغویّت خارج شود)، می‌گوئیم وقتی شارع می‌گوید. بنا بگذار بر اینکه آن واقع است، معنایش این است که نماز جمعه را بخوان و اگر این معنا را نداشته باشد مفهوم و معنایش این نیست که در ذهن خودت تصوّر کن که مؤدّای اماره همان واقع است.

پس شارع بخاطر یک منظور و نتیجه خارجی این تعبّد را مطرح کرده است و همین‌که می‌گوید بنا بگذار، این واقع است، ثمره‌اش این است که برو نماز جمعه را بخوان.

بنابراین فرمایش مرحوم شیخ درست می‌شود که دلیل حجّیّت خبر واحد یک واقع تنزیلی درست می‌کند و نتیجه واقع تنزیلی، وجوب اتیان، طبق مؤدّای اماره است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۷۲

لکنه لا یکاد یتم إلا إذا لم یکن للأحکام بمرتبتها الإنشائیهٔ أثر أصلا، و إلا لم تکن لتلک الدلالهٔ مجال، کما لا یخفی [۱].

و أخری بأنّه کیف یکون التوفیق بذلک؟ مع احتمال أحکام فعلیهٔ بعثیّهٔ أو زجریّهٔ فی موارد الطرق و الأصول العملیهٔ المتکفلهٔ لأحکام فعلیهٔ؛ ضرورهٔ أنه کما لا یمکن القطع بثبوت المتنافیین، کذلک لا یمکن احتماله. فلا یصح التوفیق بین الحکمین، بالتزام کون الحکم الواقعی- الذی یکون مورد الطرق- إنشائیا غیر فعلی [۲].

---

(۱) [۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند، این حرف را در یک صورت می‌پذیریم اگر این واقع تنزیلی هیچ اثری غیر از لزوم موافقت و خواندن نماز جمعه نداشته باشد امّا اگر فرض کردید آثار دیگری هم غیر از مسئله لزوم موافقت و خواندن نماز جمعه در کار است این حرف شما کنار می‌رود.

و ممکن است بگوئیم یک آثاری در کار هست و بقول مرحوم مشکینی اثرش در نذر ظاهر می‌شود. یعنی اگر کسی نذر کرده است که چنانچه حکم واقعی نماز جمعه وجوب باشد صد درهم صدقه می‌دهم، اینجا شارع طبق دلیل حجّیّت خبر واحد می‌گوید بنا بگذار بر اینکه حکم واقعی نماز جمعه وجوب است پس باید صد درهم صدقه را به فقرا بدهی و اثری در لزوم اتیان نسبت به نماز جمعه در خارج نمی‌تواند داشته باشد.

خلاصه: مرحوم شیخ در جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرمودند حکم واقعی، انشائی و حکم ظاهری، فعلی می‌باشد. و اوّلین اشکالی که متوجّه ایشان شد این بود که روی مبنای مرحوم شیخ اگر اصل یا اماره‌ای فرضا دلالت بر وجوب یک شیء کرد و لو این اماره به حسب واقع هم مطابق با واقع باشد لزوم رعایت ندارد زیرا واقع در مرحله انشا است و حکم انشائی تا به مرحله فعلیّت نرسد لزوم موافقت ندارد.

اشکال دوّمی که به مرحوم شیخ شده است

[۲]- برای بیان این اشکال ابتدا مقدّمه‌ای را بیان می‌کنیم که قبلا هم به آن اشاره کرده‌ایم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۳

اینکه می‌گویند اجتماع ضدّین و اجتماع متنافیین ممتنع است. آیا فقط قطع به اجتماع ضدّین ممتنع است، یا اینکه احتمال اجتماع ضدّین هم ممتنع است؟

جواب: در جای خودش ثابت شده است که بدیهی است که هم قطع به اجتماع ضدّین محال است و هم احتمال اجتماع ضدّین محال است، یعنی ممتنع باید مقطوع العدم باشد نه محتمل الوجود می‌تواند باشد و نه مقطوع الوجود

مثال: ما همان‌طوری که نمی‌توانیم قطع پیدا کنیم که جسمی در لحظه واحد معروض سفیدی و سیاهی باشد، همان‌طور هم نمی‌توانیم احتمال بدهیم که جسم واحد در لحظه واحد معروض سیاهی و سفیدی باشد.

اجتماع ضدّین و متنافیین که محال است در تمام حالات ممتنع است، قطع به آن محال است، احتمال اجتماع آن‌هم محال است.

اکنون از مرحوم شیخ (اعلی اللّه مقامه الشّریف) سؤال می‌کنیم که چه کسی رجوع به اماره یا اصل می‌نماید؟

آیا کسی که شکّ در حکم اقتضائی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟

آیا کسی که شکّ در حکم انشائی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟

آیا کسی که شکّ در حکم فعلی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟

در کتاب القطع هم گفته‌ایم که حتّی قطع به حکم اقتضائی و قطع به حکم انشائی هیچ‌گونه اثر و لزوم متابعتی ندارد تا چه رسد به اینکه کسی شکّ نسبت به آن دو داشته باشد بنابراین کسی به اصول و امارات رجوع می‌کند که شکّ در حکم فعلی داشته باشد یعنی مشکوکش حکم فعلی باشد. به ضمیمه آن مقدّمه فرض کنید:

مسئله شرب تتن پیش آمد و می‌خواهید به «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم انه حرام» رجوع کنید و احتمال می‌دهید که حکم واقعیش حرمت باشد خوب این حرمت محتمله بقول شما (مرحوم شیخ) اگر حرمت انشائیه باشد شکّ در حکم انشائی و حتّی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۴

کما لا یصح بأن الحکمین لیسا فی مرتبة واحدة بل فی مرتبتین؛ ضرورة تأخّر الحکم الظاهری عن الواقعی بمرتبتین [۱].

قطع به حکم انشائی که اثری ندارد.

پس آن حرمت احتمالی باید فعلیّتی داشته باشد بنابراین نمی‌توانیم حرمت محتمله را در مقام انشا راکد بگذاریم باید به مرحله فعلیّت رسیده باشد و شکّ در حکم فعلی در کار باشد تا آن‌وقت نوبت رجوع به: «کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم انّه حرام» برسد.

اکنون ما از طرفی شکّ در حکم فعلی شرب تتن داریم و از طرفی کلّ شیء لک حلال ... حلّیّت را ثابت می‌کند. شما چطور بین حرمت فعلیّه و این اباحه و تحلیل جمع می‌کنید؟

بگویید ما یقین به آن حرمت که نداریم ما می‌گوئیم احتمالش را چگونه می‌دهید؟

مگر در امتناع اجتماع متنافیین بین صورت قطع و احتمال فرقی است؟ خیر.

انسان حتّی نمی‌تواند احتمال بدهد که یک حرمت فعلیّه با یک اباحه و تحلیل برطبق کلّ شیء لک حلال حتّی تعلم انّه حرام جمع شده است.

و اگر بگویید حرمت محتمله به مرحله فعلیّت نرسیده است و شکّ در حکم انشائی داریم، می‌گوئیم کسی که شکّ در حکم انشائی

دارد حقّ رجوع به اصل یا اماره ندارد زیرا مجرای اصول و امارات شک در حکم فعلیّه است.

پس این جمع مرحوم شیخ مشکل اجتماع متنافیین را حل نکرد.

آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری

[۱]- مرحوم سیّد محمّد اصفهانی (سیّد فشارکی) که استاد مرحوم محقّق حائری (مؤسس حوزه علمیه قم) بوده است یک راه سوّمی برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی دارند که:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۷۵

در این راه، مسئله تأخّر مرتبه را مطرح می‌کنند که حکم ظاهری تأخّر از حکم واقعی دارد نه تنها یک مرتبه، بلکه حکم ظاهری دو مرتبه از حکم واقعی تأخّر دارد. و اگر این مسئله ثابت شد دیگر اجتماع حکمین در یک مرتبه تحقّق ندارد و مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی حل خواهد شد.

بیان ذلک: اگر شرب تتن فرضا بحسب واقع حرام باشد حکم واقعی روی چه عنوانی رفته است؟

آنچه عنوان و موضوع برای حکم واقعی است همین عنوان واقعی شیء است (یعنی شرب تتن)- چه مکلّف عالم و چه جاهل به حکم باشد، علم و جهل مکلّف هیچ‌گونه دخالتی در حکم واقعی ندارند.

اکنون ما به دلیل حکم ظاهری مراجعه می‌کنیم (کلّ شیء لک حلال حتّی ...) تا ببینیم موضوع این (حلال) چیست.

آیا معنایش این است که کلّ شیء لک حلال واقعا؟

محقّقین چنین معنا می‌کنند که «کل شیء شکّ فی حلّیته و حرمته واقعا فهو لک حلال ظاهرا» یعنی چیزی که در حکم واقعیش شک بشود (در حلیّت و حرمت واقعیش شک بشود) بحسب ظاهر آن شیء محکوم به حلّیت است.

لازمه بیان فوق این است که ما ابتدا یک حلال و حرام واقعی داشته باشیم و بعد شک در آن بکنیم و بعد از شک مسئله رجوع به کلّ شیء لک حلال حتّی ... را پیش بیاوریم پس این حلیّت ظاهریّه متأخّر از موضوعش هست و موضوعش شک در حکم واقعی و لوح محفوظی می‌باشد و شک در حکم واقعی هم تأخّر از حکم واقعی دارد و اگر حکم لوح محفوظی نباشد، شما شک در حکم واقعی نمی‌کنید و چنانچه شک در حکم واقعی نکردید نوبت به حلّیت ظاهریّه می‌رسد بنابراین:

حلیّت ظاهری (حکم ظاهری) تأخّر از شک دارد (این یک مرتبه).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۷۶

و ذلک لا- یکاد یجدی، فإن الظاهری و إن لم یکن فی تمام مراتب الواقعی، إلا أنّه یکون فی مرتبته أیضا. و علی تقدیر المنافاهٔ لزم اجتماع المتنافیین فی هذه المرتبهٔ؛ فتأمل فیما ذکرنا من التحقیق فی التوفیق، فإنه دقیق و بالتأمل حقیق [۱].

و شک هم تأخّر از حکم واقعی دارد بنابراین: (این هم یک مرتبه).

رتبه حکم ظاهری دو درجه تأخّر از حکم واقعی دارد و در نتیجه حکم ظاهری نمی‌تواند در ردیف حکم واقعی قرار بگیرد و همین تأخّر مراتب در جمع بین حکم ظاهری و واقعی کافی است.

پس حکم واقعی روی عنوان اوّلی شرب تتن رفته است و حکم ظاهری روی شک، آن‌هم شک در حکم واقعی که دو مرتبه از حکم واقعی تأخّر دارد، رفته است و مشکلی پیش نمی‌آید.

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند این راه هم درست نیست.

شما ثابت کردید که حکم ظاهری در رتبه حکم واقعی نیست و دو درجه از حکم واقعی تأخّر دارد امّا یک سؤال از شما می‌کنیم

که:

آیا در عین اینکه حکم ظاهری دو درجه از حکم واقعی تأخّر دارد، با وجود این تأخّر رتبه، حکم واقعی از بین رفته و بساطش را جمع کرده است یا نه؟

شما بالأخره می‌گویید حکم واقعی هست، منتها رتبه حکم واقعی مقدّم بر رتبه حکم ظاهری است.

به عبارت دیگر: حکم ظاهری نمی‌تواند خود را در رتبه حکم واقعی قرار دهد.

امّا حکم واقعی که با برخورد با حکم ظاهری از بین نمی‌رود.

اگر با آمدن حکم ظاهری بساط حکم واقعی درهم پیچیده می‌شد حرف شما درست بود امّا شما می‌گویید حکم واقعی به قوّت خود باقی است و با گذشتن دو مرتبه حکم ظاهری بساطش پهن می‌شود.

با این حال شما چگونه بین حکم واقعی (حرمت) و این حکم ظاهری جمع می‌کنید.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۷

ثالثها: إن الأصل فیما لا یعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا یحرز التعبد به واقعا، عدم حجیته جزما، بمعنی عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة علیه قطعا، فإنها لا- تکاد تترتب إلا علی ما اتّصف بالحجیة فعلا، و لا یکاد یکون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به و جعله طریقا متبعا؛ ضرورة أنه بدونه لا یصح المؤاخذة علی مخالفة التکلیف بمجرد إصابته، و لا یکون عذرا لدی مخالفته مع عدمها، و لا- یکون مخالفته تجریا، و لا- یکون موافقته بما هی موافقته انقیادا، و إن کانت بما هی محتملة لموافقة الواقع کذلک إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشک فی التعبد به یقطع بعدم حجیته و عدم ترتیب شیء من الآثار علیه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، و لعمری هذا واضح لا یحتاج إلی مزید بیان أو إقامة برهان [۱].

اصل اوّلی در امارات حجّیّت است یا عدم حجّیّت؟

اشاره

[۱]- قبلا- ثابت کردیم هر اماره‌ای دارای امکان حجّیّت است یعنی نسبتش به حجّیّت و عدم حجّیّت مساوی است و شارع یا عقل می‌تواند بعضی از امارات را در بعضی از موارد، حجّیّت ببخشد.

اگر به اماره‌ای برخورد کردیم و شک در حجّیّت آن نمودیم، آیا اصل و قاعده‌ای وجود دارد که دلالت بر حجّیّت یا عدم حجّیّت آن بکند؟

ایشان می‌فرمایند اگر شک در حجّیّت یک اماره‌ای داشته باشیم قطعا آثار حجّیّت برآن اماره مترتّب نمی‌شود.

اکنون آثار حجّیّت را نام می‌بریم اگرچه سابقا در کتاب القطع هم بنحو مشروح بیان کرده‌ایم که حجّیّت دارای ۴ اثر است:

۱- منجّزیّت، ۲- معذّریت، ۳- مسئله انقیاد، ۴- مسئله تجرّی.

مصنّف می‌فرمایند اگر شما شک در حجّیّت یک حجتی بکنید یقینا آثار حجّیّت بار نمی‌شود که شاید در بدو امر یک تناقضی به ذهن انسان بیاید.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۷۸

اگر آثار حجّیّت بار نمی‌شود یعنی یقینا حجّت نیست پس چطور می‌شود که انسان هم شک در حجّیّت داشته باشد و هم یقین به عدم حجّیّت پیدا کند یعنی شک در حجّیّت با یقین به عدم حجّیّت چگونه جمع می‌شود؟

جواب: مـا در مورد احکام تکلیفی مراتبی را ذکر کردیم، از جمله مرحله انشا، مرحله فعلیّت، مرحله تنجز که مرحله انشا مرحله جعل و قانون‌گـذاری بود و علم و جهـل هیـچ‌گونه دخالتی در این مرتبه نـداشت و مرحله فعلیّت، مرحله اجرا و پیاده شـدن قانون است که مسـائلی از قبیـل علم، جهل و نسیان مطرح می‌شود و دارای احکامی است. لـذا اگر حکمی بخواهـد به مرحله تنجز برسـد اگر انسان یقین به آن حکم پیدا نکند و حجّت شرعیّه‌ای برآن نداشته باشد به مرحله استحقاق عقوبت نمی‌رسد.

همـان‌طور کـه در احکـام تکلیفی مراتـبی وجـود دارد در خـود ایـن حجّیّت (حکـم وضـعی) که از مجعولاـت شـرعیّه است مراتب و مراحلی از قبیل مرحله انشا و مرحله فعلیّت وجود دارد.

مثال: فرض کنیـد خداونـد تبارک و تعالی در لوح محفوظ، شـهرت فتوائی را حجّت قرار داده است لکن شـما هر قدر به ادلّه رجوع کردید، دلیل روشن، و بیان کافی بر حجّیّت شهرت فتوائی پیدا نکردید و لذا شک در حجّیّت آن دارید این حجّیّت مشکوکه در چه مرحله‌ای است؟

در مرحله انشا است یعنی نمی‌دانید که آیا خداوند شهرت فتوائی را به صورت جعل قانون حجّت قرار داده است یا نه.

اینجـا این سؤال پیش می‌آیـد که آن آثـار چهارگانه حجّیّت مربوط به کـدام مرحله است، آیا حجّیّت در مرحله انشا آن چهار اثر را دارد یا نه؟

یعنی اگر خداوند چیزی را در لوح محفوظ حجّت قرار داد و لو اینکه من هم

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۷۹

و امـا صـحهٔ الاـلتزام بما أدی إلیه من الأحکام، و صـحهٔ نسـبته إلیه تعالی، فلیسا من آثارها؛ ضـرورهٔ أن حجیـهٔ الظن عقلا- علی تقریر الحکومهٔ فی حال الانسداد- لا توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعا مع الشک فی التعبد به لما کان یجدی فی الحجیهٔ شیئا ما لم یترتب علیه ما ذکر من آثارها، و معه لما کان یضر عدم صحتهما

اطّلاـعی نداشـته بـاشم مع ذلـک منجزیّت دارد یعنی اسـتحقاق عقوبت بر مخالفت دارد؟ و آیا معـذّریّت دارد؟ و همچنین آن دو اثر دیگر را دارد؟ یـا اینکه آن آثـار چهارگـانه حجّیّت مربـوط به حجّیّت در مرحله فعلیّت است. یعنی اگر مسـئله حجّیّت از مرحله انشا تجاوز بکنـد و به مرحله فعلیّت برسـد و من اطّلاع برآن پیدا بکنم یعنی دلیل شـرعی مرا راهنمائی بر این حجّیّت بکند آن‌وقت اسـت که حجّیّت دارای اثر است.

باتوجّه به این مقدّمات نتیجه می‌گیریم:

که در این مسـئله معروف تناقضـی وجود نـدارد که شـک در حجّیّت مسـاوق بـا قطع به عـدم حجّیت است به این معنـا که شـک در حجّیّت انشائیه مساوق با قطع به عـدم حجّیّت فعلیّه و مساوق قطع به عـدم ترتب آثار حجّیّت است زیرا آثار حجیّت مربوط به حجیّت فعلیّه اسـت و دسـت یـافتن بر حجیّت فعلی راه و علم و آگـاهی لاـزم دارد و بـا وجـود شـک که انسـان راهی به طرف حجیّت پیـدا نمی‌کند.

پس اگر شـک کردیم که آیـا خداونـد شـهرت فتـوائی را در لوح محفوظ حجّت قرار داده است یـا نه، می‌گوئیم بـدنبال این شـک، انسـان شاک با وصف شک، یقین دارد که حجّتی در کار نمی‌باشـد و آثار چهارگانه حجّیّت مترتّب نمی‌شود که ما این مطلب را به صورت یک اصل و یک اساس در تمام امارات مشکوکهٔ الحجیهٔ بیان می‌کنیم که:

«اصل اوّلی در مورد حجّیّت امارات مشکوکه، عدم حجّیّت آنهاست».

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۸۰

أصلا، کما أشرنا إلیه آنفا.

فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك فى التعبد، و عدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بمهم، كما أتعب به شيخنا العلامة- أعلى اللّه مقامه- نفسه الزكية، بما أطنب من النقض و الإبرام، فراجعه بما علقناه ۷۷] عليه، و تأمل.

و قد انقدح- بما ذكرنا- أن الصواب فيما هو المهم فى الباب ما ذكرنا فى تقرير الأصل، فتدبر جيدا [۱].

---

(۱) [۱]- مرحوم شيخ انصارى ۷۸] براى اثبات اين مطلب راه ديگرى را پيموده‌اند كه:

معناى اينكه اماره و خبر واحد حجّت است، يک اثر مهمّش اين است كه من و شما بتوانيم به مفاد آن التزام قلبى پيدا كنيم.

و ديگر اينكه بتوانيم آن مفاد را به خداوند هم نسبت بدهيم. مثلا اگر خبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه كرد، من و شما بتوانيم بگوئيم وجوب نماز جمعه حكم الهى است و بتوانيم آن را به خداوند مستند كنيم.

سپس مرحوم شيخ مى‌فرمايند: اگر يک اماره مشكوک الحجّيّة داشته باشيم كه دليلى بر حجّيّت آن در دست نداشته باشيم چگونه مى‌توانيم التزام قلبى به مفاد آن پيدا كنيم و چگونه مى‌توانيم مفاد آن را به خداوند مستند نمائيم.

اين نسبت بدون علم به خداوند است قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ.[۷۹]

بنابراين مرحوم شيخ مى‌فرمايند از آيات و روايات استفاده مى‌شود كه انسان در صورت شک نمى‌تواند ملتزم به حكمى بشود و نمى‌تواند آن را به خداوند نسبت بدهد زيرا اين افتراء نسبت به خداوند سبحان است.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۸۱

مرحوم مصنّف مى‌فرمايند: اساس اين حرف بنظر ما غير صحيح است. احكام حجّيّت همان چهار اثرى بود كه قبلا ذكر كرديم و مسئله صحّت التزام و جواز استناد ربطى به مسئله حجّيّت ندارد، اگر خبر واحد حجّت شد به دنبالش مسئله التزام و جواز استناد در كار نيست و ايشان مورد نقضى را هم بيان مى‌كنند كه حجّيّت ثابت است لكن نه صحّت التزام در كار است و نه جواز استناد به خداوند در ميان است.

در نتيجه مقدّمات انسداد، اختلافى هست كه آيا نتيجه مقدّمات انسداد، اين است كه مظنّه به نحو كشف شرعى حجّيّت دارد يعنى در حال انسداد باب علم و علمى شارع مقدّس مظنّه را حجّت قرار داده است يا اينكه نه، در حال انسداد، عقل حكم مى‌كند كه ظنّ انسدادى حجّيّت دارد يعنى ظن انسدادى، از نظر حجّيّت مثل قطع است همان‌طور كه حجّيّت قطع، عقلى است، حجّيّت ظنّ انسدادى هم عقلى است.

خلاصه: اگر مقدمات چهارگانه دليل انسداد تمام شد عقل حكم مى‌كند كه مظنّه حجّيّت دارد.

اكنون ما يک سؤال داريم كه:

عقلى كه در حال انسداد از روى ناچارى مظنّه را حجّت قرار داده است، آيا حكم هم مى‌كند به اينكه اين حكم مظنون، حكم الهى است؟

و آيا حكم مى‌كند كه شما در قلب هم به آن ملتزم بشويد؟

خير- فقط وظيفه‌اى براى مكلّفين معيّن مى‌كند كه چون باب علم و علمى منسد است ظنّ انسدادى حجّيّت دارد.

بله، اگر ظنّ انسدادى بنحو كشف شرعى حجّيّت داشته باشد معنايش اين است كه شارع اين مظنه را حجّت قرار داده است يعنى همان شارعى كه مثلا خبر واحد را حجّت قرار داده است، اين ظنّ انسدادى را هم طريق به واقع مى‌داند.

خلاصه، مرحوم مصنّف مى‌فرمايند: ما مورد نقضى پيدا كرديم كه حجّيّت تحقّق

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۸۲

إذا عرفت ذلک، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل او قيل بخروجه يذكر فى ذيل فصول [۱].

دارد ولی صحّت التزام و جواز استناد تحقّق ندارد لذا از اینجا می‌فهمیم که صحّت التزام و جواز استناد ملازم با حجّیّت نیست. بخلاف آن آثار چهارگانه‌ای که خودمان ذکر کردیم که هرکجا حجّیّت تحقّق داشته باشد آن آثار هم تحقّق دارد و برفرض اگر در موردی صحّت التزام و جواز استناد در کار باشد این ربط و فائده‌ای به حجّیّت ندارد (اگر آن آثار مترتّب نباشد).

بنابراین زحمتی را که مرحوم شیخ (اعلی اللّه مقامه الشّریف) متحمّل شده‌اند چندان مهمّ نیست و راه صحیح همان بود که گفتیم.

خلاصه: اصل اوّلی در امارات مشکوک الحجّیّهٔ، عدم حجّیّت آنهاست.

[۱]- اکنون باید ببینیم چه ظنونی از تحت اصل فوق خارج شده است ما امارات و ظنونی داریم که موضوعا از تحت قاعده فوق خارج شده‌اند یعنی قطع به حجّیّت آنها داریم (مانند ظواهر الفاظ). که ظنون را یک‌به‌یک در ضمن چند فصل مورد بحث قرار می‌دهیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۸۳

فصل لا ـ شبههٔ فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملهٔ؛ لاستقرار طریقهٔ العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طریقهٔ أخری فی مقام الإفادهٔ لمرامه من کلامه، کما هو واضح [۱].

چرا ظواهر الفاظ حجّت است؟

[۱]- شکّی نیست که در تعیین مراد شارع باید از ظاهر کلام او متابعت نمود پس فی الجملهٔ و به نحو موجبه جزئیّه ظاهر کلام شارع حجّت است مثال- اکرم العلماء- احلّ اللّه البیع.

ظهور این دو مثال این است که اکرام همه علما واجب است، و تمام اقسام بیع حلال است.

مرحوم آقای آخوند بر این مطلب دلیلی اقامه می‌کند که تقریبا از دو جزء یا دو مقدّمه تشکیل شده است.

۱- ما می‌بینیم که طریقه همه عقلای عالم بر این است که در تعیین مراد متکلّم، ظواهر الفاظ او را اخذ می‌کنند. اگر متکلمی گفت: رأیت اسدا مخاطب می‌گوید مراد از اسد، حیوان مفترس است زیرا لفظ، بدون قرینه بر مجاز، در معنای حقیقی ظهور دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۸۴

و الظاهر أن سیرتهم علی اتباعها، من غیر تقیید بإفادتها للظن فعلا، و لا بعدم الظن کذلک علی خلافها قطعا [۱].

۲- شارع مقدّس از این طریق عقلاـ منعی ننموده است و نفرموده است من در تعیین مراد از ظواهر الفاظ تبعیّت نمی‌کنم و در تعیین مراد خویش در مقام افاده مقاصد خود طریقه دیگری را اختراع نکرده است.

خلاصه: شارع نفرموده است که من به طریقه عرف صحبت نمی‌کنم.

در این باب تفاصیلی هم هست که آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

[۱]- قبلا یادآور می‌شویم که به یک اعتبار ظن به چهار نوع تقسیم می‌شود:

ظنّ شخصی (ظنّ فعلی)، در برابر ظنّ نوعی.

ظنّ خاص، در برابر ظنّ مطلق.

ظنّ نوعی آن است که برای نوع و غالب مردم حاصل می‌شود امّا ظنّ شخصی برای فرد و شخص حاصل می‌گردد.

ظنّ خاص به ظنّی می‌گویند که غیر از دلیل انسداد، دلیلی بر حجّیّت آن داشته باشیم مانند ظنّ حاصل از خبر واحد.

و هر ظنّی که حجّیّت آن مستند به دلیل انسداد باشد در اصطلاح اصولیّون به آن ظنّ مطلق می گویند.

حجّیّت ظواهر مقیّد به حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد

تفصیل اوّل: در حجّیّت ظواهر، معیار حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد یعنی حجّیّت ظواهر الفاظ مقیّد به افاده ظنّ فعلی و شخصی نیست.

خواه از ظواهر الفاظ ظنّ شخصی حاصل بشود یا اینکه ظنّ شخصی حاصل نشود.

ظواهر الفاظ حجّت است چون ملاک حجّیّت ظواهر الفاظ از باب ظنّ نوعی است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۸۵

ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، و لا بوجود الظن بالخلاف [۱].

کما أن الظاهر عدم اختصاص ذلک بمن قصد إفهامه [۲].

اگر مولی بگوید: اکرم العلماء، علما ظهور در عموم دارد اعمّ از اینکه برای مخاطب ظنّ به عموم حاصل بشود یا اینکه ظنّ به عموم حاصل نشود.

حجّیّت ظواهر مقیّد به عدم حصول ظنّ به خلاف نمی‌باشد

تفصیل دوّم: در حجّیّت ظواهر الفاظ فرقی نمی کند که ظنّ به خلاف مراد حاصل بشود یا اینکه ظنّ به خلاف مراد حاصل نشود.

حتّی برای کسانی که ظنّ به خلاف مراد متکلّم حاصل شده است ظواهر در مورد آنها هم حجّت است.

اگر مولی گفت اکرم العلماء و مخاطب از این عبارت ظن پیدا کرد که مقصود متکلّم از علما تمام دانشمندان نمی‌باشد بلکه مقصود علمای عدول است باز هم عموم اکرم العلماء در رابطه با مخاطب حجّیّت دارد و ظهورش برای او حجّت است.

[۱]- مرحوم مصنّف برای عدم اعتبار این دو تفصیل دلیل و شاهدی می‌آورد که اگر کسی با ظاهر کلام مولی مخالفت کند و بعد در مقام اعتذار و عذرخواهی برآید و بگوید علّت مخالفت من این بود که من ظنّ به مراد پیدا نکردم یا بگوید من ظنّ به خلاف مراد او پیدا کردم، هیچ‌کدام از این عذرها مسموع و پذیرفته نیست و مسموع نبودن این عذرها دلیل بر این است که در حجّیّت ظواهر، اگر کسی ظنّ به مراد مولا هم پیدا نکند، ظواهر حجّیّت دارد.

اگر کسی ظنّ به خلاف مراد مولا هم پیدا کند ظواهر حجّیّت دارد.

حجّیّت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند

[۲]- تفصیل سوّم: ظواهر الفاظ در مورد همه افراد حجّت است خواه مقصود به افهام باشند یا اینکه مقصود به افهام نباشند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۸۶

و لذا لا یسمع اعتذار من لا یقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر کلام المولی، من تکلیف یعمه أو یخصه، و یصح به الاحتجاج لدی المخاصمة و اللجاج، کما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من کل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم یکن بصدد إفهامه [۱].

ظاهرا مرحوم محقّق قمی- صاحب قوانین- فرموده‌اند که ظواهر الفاظ برای مقصودین به افهام حجّیّت دارد و امّا برای غیر مقصودین به افهام حجّت نمی‌باشد.

[۱]- مرحوم مصنّف برای عدم اعتبار تفصیل سوّم استدلال می‌کنند که:

اگر کسی با ظاهر کلام مولا مخالفت کند که عموم تکلیف مولا شامل غیر مقصودین به افهام بود و یا حتّی اگر آنکه دارای تکلیفی است که مخصوص به غیر مقصودین به افهام بود، و بعد آن عبد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، عذرش مسموع نیست (مشروط بر اینکه این عبد بر آن کلام مولا اطّلاع پیدا کند).

مثال: مولا زید را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید عمرو باید فردا فلان کار را انجام بدهد و عمرو هم این کلام را می‌شنود. در این صورت اگر عمرو با ظاهر کلام مولا مخالفت بکند و بعد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، این عذر مسموع نیست و این دلالت می‌کند که:

اگر مقصود به افهام هم نباشد ظواهر کلام برای او حجّت است.

مرحوم آقای آخوند شاهدی هم بر این مطلب می‌آورند که: اگر زید برای عمرو اقرار بکند که من فرضا مرتکب قتلی شده‌ام، در این صورت:

در محکمه شرع برای سایر افراد صحیح است که شهادت بر اقرار زید بدهند در حالی که مقر (زید) قصد افهام این افراد را نداشته است (مشروط بر اینکه سایرین اقرار زید را شنیده باشند) در این شهادت زید نمی‌تواند ادّعا کند که من قصد افهام سایرین را

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۸۷

و لا فرق فی ذلک بین الکتاب المبین و أحادیث سید المرسلین و الأئمة الطاهرین. و إن ذهب بعض الأصحاب إلی عدم حجیة ظاهر الکتاب [۱].

إما بدعوی اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به، کما یشهد به ما ورد فی ردع أبی حنیفة و قتادة عن الفتوی به [۲].

نداشته‌ام و ظاهر کلام من برای آنها حجّت نیست.

تفصیل بعضی از محدّثین در حجّیّت ظواهر

[۱]- تفصیل چهارم: جماعتی از اخباریها می‌گویند ظواهر اخباری که از ائمه طاهرین (صلوات اللّه علیهم اجمعین) صادر شده است حجّیّت دارد، امّا ظواهر قرآن دارای حجّیّت نیست!

اخباریها پنج دلیل بر مدّعای خود اقامه کرده‌اند که سه دلیل آنها راجع به منع صغرا است. یعنی اصلا قبول ندارند که قرآن ظهوری داشته باشد یعنی می‌گویند ظواهر کلمات حجّت است امّا قرآن در هیچ معنائی ظهور ندارد تا اینکه حجّت باشد.

و دو دلیل آنها مربوط به منع کبرا است یعنی قبول دارند که الفاظ قرآن دارای ظواهری هست امّا حجّیّت آن ظواهر را انکار می‌کنند. ما این پنج دلیل را اکنون توضیح می‌دهیم.

ادله محدثین بر عدم حجّیّت ظواهر قرآن ۸۰]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۴ ؛ ص۱۸۷

۲]- دلیل اوّل: فهم و درک قرآن مخصوص کسانی است که قرآن در خانواده آن‌ها نازل شده است. انّما یعرف القرآن من خوطب به یعنی غیر از نبی و ائمّه (صلوات اللّه علیهم اجمعین) کسی معانی قرآن را نمی‌فهمد تا اینکه بگوئیم مثلاً- فلان آیه در فلان معنا حجّت است (منع صغرا).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۸۸

او بدعوی أنه لأجل احتوائه علی مضامین شامخة و مطالب غامضة عالیة، لا یکاد تصل إلیها أیدی أفکار أولی الأنظار الغیر الراسخین العالمین بتأویله، کیف؟ و لا یکاد یصل إلی فهم کلمات الأوائل إلا الأوحدی من الأفاضل، فما ظنک بکلامه تعالی مع اشتماله علی علم ما کان و ما یکون و حکم کل شیء [۱].

دلیل و شاهد این‌ها روایاتی ۸۱] قریب به این معناست که: امام صادق علیه السّلام از ابو حنیفه پرسید آیا تو فقیه اهل عراق هستی؟

جواب: آری- مدرک فتوای تو چیست؟

طبق قرآن فتوا می‌دهم.

- آیا ناسخ و منسوخ قرآن را می‌دانی؟، أ تعرف القرآن حقّ معرفته.

آری حضرت فرمودند: وای بر تو، علم قرآن مخصوص کسانی است که قرآن به آن‌ها نازل شده است و تو چیزی از قرآن نمی‌فهمی و روایت دیگری که:

امام باقر علیه السّلام از قتاده پرسید تو فقیه اهل بصره هستی؟

- کذلک یزعمون (چنین می گویند).

- با چه مدرکی فتوا می‌دهی.

- قرآن.

سپس حضرت فرمود: علم قرآن منحصرا نزد اهل بیت عصمت علیهم السّلام است.

[۱]- دلیل دوّم: قرآن، شامل مضامین عالی و مطالب شامخی است که فقط دست معصومین و راسخین در علم به آن می‌رسد و کلمات متقدّمین از علما را نمی‌دانند مگر اشخاص فاضل و ... تا چه رسد به فهم قرآن که مشتمل بر مطالب عالی و علم ما کان و ما یکون است پس قرآن در یک معنائی نسبت به غیر اهل بیت اصلا ظهور ندارد (منع صغرا).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۸۹

أو بدعوی شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و إجماله [۱].

أو بدعوی أنه و إن لم یکن منه ذاتا، إلا- أنه صار منه عرضا؛ للعلم الإجمالی بطرو التخصیص و التقیید و التجوز فی غیر واحد من ظواهره، کما هو الظاهر [۲].

---

[۱]- دلیل سوّم: این دلیل از یک صغرا و یک کبرا تشکیل شده است که:

ظواهر قرآن جزء متشابهات است (فقط آیاتی که صریح هستند جزء متشابهات نیست و تبعیّت از متشابهات قرآن ممنوع است، فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ ...[۸۲] پس تبعیّت از ظواهر قرآن ممنوع است.

طبق این دلیل، این‌ها برای قرآن ظواهر قائل هستند و چون جزء متشابهات است تبعیّت از آن ظواهر ممنوع است (منع کبری).

بعد اضافه می کنند که اگر ما قطع هم نداشته باشیم که ظواهر قرآن جزء متشابهات است لااقل احتمال می‌دهیم که ظواهر قرآن جزء

متشابهات باشد. چرا؟

لتشابه المتشابه چون خود کلمه متشابه، متشابه می‌باشد.

اگر متشابه به الفاظی بگویند که دلالتشان مجمل باشد در این صورت ظواهر جزء متشابهات نیست چون در ظواهر اجمالی وجود ندارد.

امّا اگر متشابه به آن الفاظی بگویند که دلالتشان مقطوع نباشد در این صورت شامل ظواهر هم می‌شود پس احتمال دارد خود متشابه شامل ظواهر قرآن هم بشود.

[۲]- دلیل چهارم: اگر قرآن ذاتا هم متشابه نباشد بالعرض متشابه شده است چون ما علم اجمالی داریم که مقداری از مطلقات قرآن مقیّد شده است و مقداری از عمومات

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۹۰

أو بدعوی شمول الأخبار الناهیهٔ عن تفسیر القرآن بالرأی، لحمل الکلام الظاهر فی معنی علی إرادهٔ هذا المعنی [۱].

و لا یخفی أن النزاع یختلف صغرویا و کبرویا بحسب الوجوه، فبحسب غیر الوجه الأخیر و الثالث یکون صغرویا، و اما بحسبهما فالظاهر أنه کبروی، و یکون المنع عن الظاهر، إما لأنه من المتشابه قطعا أو احتمالا، أو لکون حمل الظاهر علی ظاهره من التفسیر بالرأی، و کل هذه الدعاوی فاسدهٔ: [۲].

اما الأولی، فإنما المراد مما دلّ علی اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محکماته؛ بداههٔ أن فیه ما لا یختص به، کما لا یخفی.

و ردع أبی حنیفهٔ و قتادهٔ عن الفتوی به إنما هو لأجل الاستقلال فی الفتوی بالرجوع إلیه من دون مراجعهٔ أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا و لو مع الرجوع إلی روایاتهم

قرآن تخصیص خورده است بنابراین اگر به آن برخورد کنیم و شک پیدا کنیم که آیا تخصیص خورده است یا نه کأنّ با وجود آن علم اجمالی به تخصیص، دیگر قرآن و آن عام ظهوری ندارد (منع صغرا).

[۱]- دلیل پنجم: اخباری داریم که می‌گویند من فسّر القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النّار[۸۳]، و عمل به ظواهر قرآن و حمل لفظ بر ظاهرش، تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی منهی است، پس حمل لفظ بر ظاهر هم تفسیر به رأی و منهی است.

(منع کبرا).

[۲]- همان‌طور که گفتیم دلیل اوّل، دوّم و چهارم اخباریها در رابطه با منع صغرا است و دلیل سوّم و پنجم در رابطه با منع کبرا می‌باشد. مرحوم مصنّف می‌فرمایند تمام این ادله فاسد است و هرکدام را جداگانه جواب می‌دهند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۱۹۱

و الفحص عما ینافیه، و الفتوی به مع الیأس عن الظفر به، کیف؟ و قد وقع فی غیر واحد من الروایات الإرجاع إلی الکتاب و الاستدلال بغیر واحد من آیاته. [۱].

جواب مصنّف نسبت به ادله محدّثین

[۱]- جواب از دلیل اوّل: گفتید فهم قرآن مخصوص پیغمبر و ائمّه علیهم السّلام است:

مراد از کلمه قرآن در جمله «انّما یعرف القرآن من خوطب به» چیست؟ آیا مراد، تمام قرآن است یا اینکه مقصود کلّ جزء من

القرآن است یعنی و لو یک آیه، یا حتّی بالاتر اگر صریح هم باشد ما نمی‌فهمیم؟

یکی از اشکالاتی که به آقایان اخباری است: این است که اگر شما به آن روایت تمسّک می‌کنید که ظواهر قرآن را از حجّیّت ساقط کنید باید در مورد مصرّحات قرآن هم کأنّ این حرف را بزنید که در نتیجه دست انسان از قرآن به‌طور کلّی کوتاه شود یعنی لازمه بیان شما این است که معنای، «انّ اللّه علی کلّ شیء قدیر» را هم کسی نمی‌فهمد و فقط اهل بیت عصمت علیهم السّلام هستند که معنای آن را می‌فهمند مقصود از این جمله «انّما یعرف القرآن من خوطب به» این است که: مجموعه کتاب را که در آن متشابهات و محکمات هست راسخون در علم و معصومین علیهم السّلام می‌فهمند.

سؤال: آیا ابو حنیفه و قتاده همیشه به متشابهات قرآن تمسّک می‌کردند تا این روایت بگوید شما متشابهات قرآن را نمی‌فهمید، یا اینکه این دو اکثرا به ظواهر قرآن تمسّک می‌کردند، یا اینکه این دو استقلالا به قرآن و عمومات و اطلاقات آن تمسّک می‌جستند و دیگر کاری نداشتند که مثلا آیا در مورد فلان آیه تخصیص یا تقییدی از معصومین صادر شده است یا نه؟

روایات رادعه مقصودش این است که شما در مراجعه به قرآن استقلال ندارید.

و ما که می‌گوئیم ظواهر قرآن حجّت است به این معنا است که:

اگر به کتاب تفسیر مراجعه کردیم و تفحّص نمودیم و روایت صحیحی که دالّ بر خلاف ظاهر فلان آیه باشد، پیدا نکردیم، در این صورت می‌توان به ظواهر و عمومات و اطلاقات قرآن تمسّک کرد کما اینکه در قوانین مملکتی اگر انسان به عموم و اطلاقی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۹۲

و اما الثانیة، فلأن احتواءه علی المضامین العالیة الغامضة لا یمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحکام و حجیتها، کما هو محل الکلام [۱].

و اما الثالثة، فللمنع عن کون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر کون المتشابه هو خصوص المجمل، و لیس بمتشابه و مجمل [۲].

برخورد کند بعد از فحص و یأس از وجود مخصّص و مقیّد می‌تواند به ظواهر آن قوانین عمل کند و قبل از فحص صحیح نیست که به ظواهر آن‌ها عمل نماید.

البتّه روایات فراوانی داریم که ما را مکلّف می‌کند که به قرآن رجوع کنیم. و در بعضی از روایات هست که مثلا چرا فلان مسئله را سؤال می‌کنید چون در خود قرآن حکم آن هست.

[۱]- جواب از دلیل دوّم: در دلیل دوّم شما گفتید قرآن مطالب شامخی دارد که ما نمی‌فهمیم.

بله قرآن مطالب عالی و شامخی دارد که دست ما از فهم آن‌ها کوتاه است و شاید آن متشابهاتش باشد. بله، ما مقصود از آیه: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ ...[۸۴] را نمی‌فهمیم آیا این دلیل برآن است که ما معانی آیات الاحکام قرآن را هم نفهمیم؟ آیا این دلیل برآن است که ما معنای احلّ اللّه البیع ۸۵] را هم نفهمیم؟

خیر- هدف ما بیشتر تمسّک به آیات الاحکام قرآن است که جنبه عملی هم دارد، و معنا ندارد کسی ادّعا کند که دست ما به معانی آن نمی‌رسد زیرا احکام قرآن برای عمل کردن است.

[۲]- جواب از دلیل سوّم: در دلیل سوّم گفتید که خود کلمه «متشابه» هم متشابه است و ...

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۹۳

و اما الرابعة، فلأن العلم إجمالا- بطرو إرادة خلاف الظاهر، إنما یوجب الإجمال فیما إذا لم ینحل بالظفر فی الروایات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع أن دعوی اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما یخالفه لظفر به، غیر بعیدة، فتأمل جیدا [۱].

قبول نداریم که خود مفهوم متشابه، تشابه داشته باشد.

متشابه یعنی آن کلامی که مراد از آن معلوم نباشد (و یک اضافه‌ای هم دارد که خواهیم گفت) و در ظواهر قرآن، معنا روشن است و لو در مورد ظواهر، انسان قاطع نیست ولی از نظر عرف که اتکاء به ظواهر می‌کند مراد را مجهول نمی‌بیند.

[۱]- جواب از دلیل چهارم: در دلیل چهارم گفتید با وجود علم اجمالی به مقیّدات و مخصّصات در مورد آیات، دیگر ظهوری برای قرآن نمی‌ماند.

اوّلا ما ادّعا می‌کنیم که علم اجمالی منحل می‌شود.

بیان ذلک: شما علم اجمالی دارید که چند مقیّد و مخصّص در رابطه با آیات وارد شده است؟

ناچار هستید بگوئید که علم اجمالی ما، در حدّ و اندازه‌ای توقّف می‌کند. فرض کنید علم اجمالی به صد مقیّد و مخصّص در آیات دارید. ما می‌گوئیم شما به روایات مراجعه کنید وقتی این مقیّدات و مخصّصات را پیدا کردید علم اجمالی شما منحل می‌شود و آن‌وقت نسبت به عمومات و اطلاقات بعد از معلوم شدن این صد مقیّد و مخصّص مانعی در کار نیست و شما می‌توانید به آیات مراجعه و به آن‌ها تمسّک کنید.

ثانیا- ما این علم اجمالی شما را طوری درست می‌کنیم که از همان اوّل بتوانید به عمومات و اطلاقات کتاب مراجعه کنید.

بیان ذلک: شما علم اجمالی دارید که آیات قرآن مقیّدات و مخصّصاتی دارد که اگر تفحص کنید پیدا می‌کنید.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۹۴

و اما الخامسة، فیمنع کون حمل الظاهر علی ظاهره من التفسیر، فإنه کشف القناع و لا قناع للظاهر [۱].

و لو سلم، فلیس من التفسیر بالرأی، إذ الظاهر أن المراد بالرأی هو الاعتبار الظنی الذی لا اعتبار به، و إنما کان منه حمل اللفظ علی خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل علی محتمله بمجرد مساعدته ذاک الاعتبار، من دون السؤال عن

اگر به کتاب وسائل و کتاب مکاسب مرحوم شیخ مراجعه کنید مقیّدات احل اللّه البیع را پیدا می‌کنید، اگر راجع به یک شرطی جستجو کردید و چیزی پیدا نکردید در این صورت چه مانعی دارد که شما به اطلاق احل اللّه ... تمسّک کنید؟

چون علم اجمالی شما مقیّد به این بود که «لو تفحّص لظفر به».

بنابراین وقتی تفحّص کردید و در جهتی که مورد نظرتان بود مقیّدی پیدا نکردید از همان ابتدا خارج از دائره علم اجمالی است.

تذکر: در جواب قبلی ابتدا می‌باید مخصّص و مقیّد را پیدا کنید و علم اجمالی را منحل نمائید بعد به ظواهر تمسّک کنید.

[۱]- جواب از دلیل پنجم: در دلیل پنجم گفتید عمل به ظواهر تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی ممنوع است.

اوّلا: قبول نداریم که حمل الظّاهر علی الظّاهر تفسیر باشد اگر متکلّمی گفت جاءنی زید و شما گفتید مقصودش این است که زید آمده است، آیا کلام او را تفسیر کرده‌اید؟

خیر.

معنای تفسیر به رأی کشف قناع و پرده‌برداری از چیزهائی است که در باطن است و روشن نمی‌باشد- مثلا ما یک حوادثی داریم و یک تفسیر حوادث- مسائلی داریم و تفسیر مسائل.

حمل ظاهر لفظ بر ظاهرش تفسیر نمی‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۱۹۵

الأوصیاء، و فی بعض الأخبار (إنما هلک الناس فی المتشابه، لأنهم لم یقفوا علی معناه، و لم یعرفوا حقیقته، فوضعوا له تأویلا من عند

أنفسهم بآرائهم و استغنوا بذلک عن مسألهٔ الأوصیاء فیعرفونهم) [۱].

هذا مع أنه لا محیص عن حمل هذه الروایات الناهیهٔ عن التفسیر به علی ذلک، و لو سلم شمولها لحمل اللفظ علی ظاهره، ضرورهٔ أنه قضیهٔ التوفیق بینهـا و بین مـا دلّ علی جواز التمسـک بـالقرآن، مثـل خبر الثقلین، و مـا دل علی التمسک به، و العمل بما فیه، و عرض الأخبـار المتعارضـهٔ علیه، و رد الشـروط المخالفـهٔ له، و غیر ذلک، مما لا محیص عن إرادهٔ الإرجاع إلی ظواهره لا خصوص نصوصه، ضرورهٔ أن الآیـات التی یمکن أن تکون مرجعـا فی بـاب تعـارض الروایـات أو الشـروط، أو یمکن أن یتمسـک بهـا و یعمل بما فیها، لیست إلا ظاهرهٔ فی معانیها، لیس فیها ما کان نصا، کما لا یخفی [۲].

---

(۱) [۱]- ثانیا: فرض کنید که حمل ظاهر علی الظّاهر تفسیر است، لکن روایات، تفسیر به رأی را حرام شمرده است من فسّر القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النّار.

معنـای رأی چیست؟- یعنی یـک اعتبـار و رجحـان ظنّی که حجّتی هم برآن قائم نشـده است، و تفسیر به رأیی که در روایات منهی است دو مصداق دارد:

۱- آیات متشابه چون مجمل است اگر انسان بخواهد با رجحان اعتقادی خود یک طرف آن را اخذ کند در این صورت مصداق من فسّر القرآن ... است.

۲- اگر انسان نزد خود مقدّمات استحسانی درست کند و رجحانهای ذهنی آماده کند و به استناد رأی خود ظاهر آیه‌ای را برخلاف آن حمل کند.

ولی اگر انسان حمل الظّاهر علی الظّاهر نمود و باتوجّه به روایات ائمّه، قرآن را معنا کرد این بلا اشکال تفسیر به رأی نیست.

[۲]- مصنّف می‌فرمایند از شما می‌پذیریم که تفسیر به رأی دارای معنای وسیعی است و سه مصداق دارد: ۱- در مورد متشابهات ۲- حمل الظّاهر علی خلاف الظّاهر

۳- حمل الظّاهر علی الظّاهر.

لکن ما فقط در برابر روایات تفسیر به رأی قرار نگرفته‌ایم بلکه چنـد طایفه دیگر از روایات داریم که ما را مأمور به مراجعه به قرآن می‌نماید از جمله:

الف: حدیث ثقلین ۸۶]- ما را مأمور می‌کند که به قرآن مراجعه کنیم و به آن تمسّک نمائیم.

ب: در باب تعارض خبرین روایاتی هست که می‌گوید هرکدام از خبرین متعارضین که موافق کتاب بود آن را اخذ کنید، من و شما باید موافقت آن را با قرآن تشخیص دهیم.

ج: المؤمنون عند شروطهم الا شرطا خالف کتاب اللّه- این مخالفت با کتاب اللّه را من و شما باید تشخیص دهیم.

د: راویان به خود اجازه می‌دادند که از امام سؤال کنند که فلان حکم را شـما از کجا به دست آوردید مثلا زراره در مورد مسح سر از امام سؤال می‌کنـد «من این علمت انّ المسح ببعض الرّأس» امام در جواب می‌فرمایند: «لمکان الباء برءوسکم» یعنی این مطلب در قرآن هست یعنی قرآن مورد استدلال و استناد قرار می‌گرفت.

تمـام این‌هـا دلالـت می‌کنـد که ظواهر قرآن حجّیّت دارد و این روایات به خصوص مصـرّحات قرآن که ارجاع نمی‌دهـد و از طرفی می‌دانیم آیاتی که در مورد احکام باشد و از مصرّحات بوده، کم است.

البتّه مرحوم آقای آخوند شاید مبالغه می‌کنند که می‌فرمایند: آیاتی که نص در

و دعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فيه بنحو: إمّا بإسقاط، أو تصحيف، و إن كانت غير بعيدة، كما يشهد به بعض الأخبار و يساعده الاعتبار، إلا أنه لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فيها بذلك أصلا [۱].

احکام باشد نداریم و تمامی آیاتی که ارجاع به آن‌ها شده از ظواهر است.

آنوقت اگر ما در برابر این دو دسته روایات قرار بگیریم که: یک طایفه می‌گوید «من فسّر القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النّار» و ما معنای تفسیر به رأی را توسعه دادیم

و از طرف دیگر از یک طایفه از روایات استفاده می‌شود که ظواهر قرآن حجّت است.

جمع بین این دو دسته به این است که ما حمل الظّاهر علی الظّاهر را از روایات «تفسیر به رأی» خارج کنیم و بگوئیم روایات تفسیر به رأی شامل متشابهات و حمل الظّاهر علی خلاف الظّاهر می‌شود.

مرحوم آقای آخوند «ره» می‌فرمایند ادّعای تحریف قرآن بعید نیست

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند دلیل ششمی را که در این باب ادّعا شده است بیان می‌کنند و با این دلیل خواسته‌اند حجّیّت ظواهر قرآن را از بین ببرند که آن دلیل مسئله ثبوت تحریف در قرآن است!

متأسفانه ایشان می‌فرمایند: طبق شهادت بعضی از اخبار و برطبق مساعدت اعتبار بعید نیست که کسی بگوید در قرآن شریف تحریف واقع شده است.

محلّ نزاع در این مسئله: در آیات قرآن شریف تحریف به نقصان یا جابه‌جائی ادّعا شده است امّا تحریف به زیاده را هیچ‌کس ادّعا نکرده است در مورد تحریف به نقیصه ایشان می‌فرمایند روایاتی در این مورد وارد شده است و اعتبار هم مساعد با آن است.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۹۸

ما نکته‌ای تذکّر می‌دهیم که: اگر انسان محقّقانه وارد این بحث شود می‌بیند مسئله عدم تحریف قرآن از بدیهیّات است.

امّا روایاتی را که مرحوم مصنّف می‌فرمایند در این مسئله هست: آری روایات فراوانی هست که نود درصد بلکه نود و پنج درصد آن‌ها را یک نفر بنام احمد بن محمّد سیّاری نقل کرده که تمام علماء علم رجال می‌گویند این شخص: «کذاب و وضّاع و ...»

و تا توانسته است روایات دروغین جعل کرده است و این فرد در تمام فقه شاید دو یا سه روایت بیشتر نداشته باشد امّا در مسئله تحریف حدود دویست الی سیصد روایت نقل کرده است.

واضح است که اگر نظر سوئی نمی‌داشت چنین نمی‌کرد و مسئله ادّعای تحریف قرآن یک موضوع حساب‌شده‌ای بوده است تا قرآن که تنها معجزه‌ای است که تا روز قیامت باید مورد مراجعه مردم باشد از دست مردم گرفته شود و این کتاب نورانی از دسترس مردم و علما کنار برود.

امّا اینکه مرحوم مصنّف فرمودند اعتبار هم مساعد با مسئله تحریف است:

مساعدت اعتبار با تحریف قرآن را مرحوم مشکینی (رضوان اللّه علیه) چنین معنا می‌کند که: انسان وقتی صدر و ذیل بعضی از آیات را ملاحظه می‌کند متوجّه می‌شود که بین صدر و ذیل آن‌ها ارتباطی نیست.

مثلا گاهی در یک قضیّه شرطیّه بین شرط و جزا هیچ‌گونه ارتباطی پیدا نمی‌کند.

مانند این آیه شریفه: وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ ۸۷].

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۱۹۹

اگر می‌ترسید که در مورد ایتام عدالت را رعایت نکنید با هر زنی که مایل هستید ازدواج کنید دو تا، سه تا، چهار تا ... (با زنان

طیّب و طاهر ازدواج کنید). بنظر شما چه ارتباطی میان خوف و عدم رعایت در مورد ایتام با فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ هست؟

لذا می گویند اعتبار هم مساعدت می کند که در قرآن تحریف واقع شده باشد آیا مرحوم آقای آخوند و مرحوم مشکینی حد اقلّ به تفسیر این آیه مراجعه کرده‌اند؟ در تفسیر آیه اقوالی هست که ما یک قولش را ذکر می کنیم تا شما ببینید بین صدر و ذیل آیه ارتباط هست یا نه.

افرادی می‌مردند و ورثه صغیر داشتند و اموالی از آن‌ها باقی می‌ماند آن‌وقت مردمی به‌عنوان طمع در این اموال با مادران این ایتام ازدواج می کردند ولی هدفشان دسترسی و خوردن آن اموال بود. لذا آیه خطاب می کند: وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِی الْیَتامی فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباعَ.

اگر شما می‌ترسید با گرفتن مادران این ایتام ظلمی نسبت به یتیمها بشود، و اگر واقعا هدف شما ازدواج است (نه خوردن مال یتیم) این همه زنهای طیّب و طاهر خداوند خلق کرده است بروید با آن‌ها ازدواج کنید.

آیا بین شرط و جزا در این آیه ارتباطی نیست؟

ظاهرا روایتی که می گوید بین شرط و جزا (در اینجا) دو ثلث قرآن حذف شده است راویش همین ملعون احمد بن محمّد سیّاری است. به‌هرحال مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بر مبنای این علم اجمالی به تحریف قرآن، چه کنیم؟

اگر در قرآن تحریف واقع شده باشد دیگر انسان نمی‌تواند به ظواهر آن عمل کند.

آیا می‌شود هم علم اجمالی به تحریف قرآن باشد و هم ظواهر قرآن شریف حجّت باشد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۰۰

و لو سلّم، فلا علم بوقوعه فی آیات الأحکام، و العلم بوقوعه فیها أو فی غیرها من الآیات غیر ضائر بحجیهٔ آیاتها، لعدم حجیهٔ ظاهر سائر الآیات [۱].

اینجاست که این‌ها دچار مشکل شده‌اند.

نظر مصنّف این است که: ظواهر قرآن حجّت است چون شاید تحریف در مصرّحات ۸۸] قرآن بوده است و ما قطع نداریم که تحریف در ظواهر قرآن واقع شده باشد.

[۱]- اگر بپذیریم که تحریف هم در مصرّحات قرآن و هم در ظواهر آن بوده است باز می گوئیم ظواهر قرآن حجّت است.

چون ما ظاهر آیات الاحکام قرآن را می‌خواهیم حجّت قرار بدهیم و نمی‌دانیم که در ظواهر مربوط به آیات الاحکام تحریف شده است یا نه.

لذا می گوئیم ظواهر آیات الاحکام حجّت است.

ما اینجا نکته‌ای را بیان می کنیم که:

حجّیّت دارای چهار اثر بود: منجزیّت، معذّریّت، مسئله انقیاد، و مسئله تجرّی، مرحوم مصنّف می‌فرمایند که:

ما حجّیّت به این معنا را در آیات الاحکام لازم داریم پس مانعی ندارد که ما ظواهر آیات الاحکام را حجّت بدانیم امّا برای ظواهر سایر آیات حجّیّت به این معنا قائل نشویم.

آیا این فرمایش درستی است؟؟

آیا حدیث ثقلین می گوید فقط آیات الاحکام قرآن را بگیرید و عمل کنید؟

آیا قرآن فقط کتاب احکام است؟

آیا قرآن فقط شبیه توضیح المسائل است که احکام عملیّه را بیان کند؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۰۱

و العلم الإجمالی بوقوع الخلل فی الظواهر إنما یمنع عن حجیتها إذا كانت كلها حجة [۱].

قرآن فقط کتاب احکام نمی‌باشد چون همه احکام در قرآن وجود ندارد.

خود قرآن بیان می‌کند که من کتاب هدایت هستم آن‌وقت چگونه می‌توان گفت که این قرآن بعنوان بیان احکام فقط ظواهرش حجّت است.

البتّه اگر انسان گفت که: بعید نیست قرآن تحریف شده باشد به دنبالش این مشکلات را هم پیدا می‌کند.

خلاصه: مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ما نمی‌دانیم در ظواهر آیات الاحکام تحریفی شده است لذا می‌گوئیم ظواهر آیات الاحکام حجّت است و اگر تحریفی هم در قرآن شده است مثلا راجع به مسائل اعتقادی، و مسئله ولایت حضرت علی علیه السّلام بوده است ولی در مسائل فقهی ما هیچ‌گونه علم اجمالی بر تحریف نداریم.

[۱]- اینجا کأنّ یک اشکال و جوابی هست و آن این است که:

اگر بگوئید ما علم اجمالی داریم که در ظواهر قرآن تحریفاتی رخ داده است (هم در آیات الاحکام و هم در غیر آیات الاحکام) و همان‌طور که علم تفصیلی منجّز است، علم اجمالی هم منجز است در نتیجه نه به آیات الاحکام می‌توانید تمسّک کنید و نه به غیر آیات الاحکام حقّ تمسّک دارید.

ایشان می‌فرمایند این علم اجمالی اعتبار و اثری ندارد زیرا یکی از شرائط علم اجمالی این است که معلوم بالإجمال در هر طرفی باشد یک اثر شرعی داشته باشد.

مثال- دو ظرف آب قلیل در کنار شما وجود دارد و شما علم اجمالی دارید که قطره خونی در یکی از این دو ظرف واقع شده است در این صورت علم اجمالی شما اثر دارد زیرا اگر قطره خون در ظرف سمت راست واقع شده باشد آن ظرف متنجّس شده است و وضو با آن آب جائز نمی‌باشد و خوردن از آن آب نیز جائز نیست

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۰۲

و اگر در ظرف سمت چپ هم واقع شده باشد آن ظرف متنجّس شده است و خوردن از آن آب جائز نیست خلاصه معلوم بالاجمال در هر طرفی باشد دارای اثر است امّا در همین مثال اگر یک طرف شما حوض کرّی باشد و طرف دیگر یک ظرف آب قلیل وجود داشته باشد و شما علم اجمالی پیدا کردید که یک قطره خون یا در ظرف واقع شده است و یا در آن حوض ریخته شده است، در این صورت علم اجمالی شما اثری ندارد برای اینکه معلوم بالإجمال شما یک طرفش اثر دارد.

اگر قطره خون در ظرف آب افتاده باشد آن ظرف را نجس می‌نماید.

امّا اگر قطره خون در حوض کر افتاده باشد چون آن حوض کر می‌باشد با وقوع خون در آن متغیّر نمی‌شود و آن آب متنجّس نمی‌شود. لذا چون معلوم بالاجمال شما یک طرفش دارای اثر است علم اجمالی اثری ندارد.

امّا حوض که کر است، با ملاقات نجس نمی‌شود.

و امّا در آن ظرف اصالة الطّهاره جاری می‌شود پس وجود علم اجمالی کالعدم است، مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما نحن فیه هم همین‌طور است.

چون شما علم اجمالی دارید که در مطلق ظواهر اعم از آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام تحریفی واقع شده است. لکن این علم اجمالی اثری ندارد.

اگر تحریف در ناحیه آیات الاحکام باشد این مانع حجّیّت می‌شود و آثار حجّیّت (منجّزیّت- معذّریّت و ...) از بین می‌رود.

امّا اگر تحریف در ناحیه غیر آیات الاحکام باشد اثری ندارد زیرا در آن آیات مسئله حجّیّت مطرح نیست.

لذا علم اجمالی شما کالعدم است و زمانی که شما علم اجمالی نداشتید دیگر مسئله

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۰۳

و إلا لا یکاد ینفک ظاهر عن ذلک، کما لا یخفی، فافهم [۱].

نعم لو کان الخلل المحتمل فیه أو فی غیره بما اتصل به، لأخل بحجیته؛ لعدم انعقاد ظهور له حینئذ، و إن انعقد له الظهور لو لا اتصاله [۲].

تحریف نمی‌تواند مانع تمسّک به ظواهر آیات الاحکام بشود.

خلاصه: علم اجمالی به وقوع خلل در مطلق ظواهر (آیات الاحکام- غیر آیات الاحکام) در صورتی مانع حجّیّت ظواهر می‌شود که تمام ظواهر (آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام) حجّیّت داشته باشد امّا وقتی غیر آیات الاحکام حجّیّتی نداشت آن علم اجمالی هم اثری ندارد، پس ظواهر آیات الاحکام حجّت می‌باشد.

[۱]- اگر ما بگوئیم فرقی نمی‌کند و علم اجمالی به وقوع تحریف در تمام ظواهر هست در این صورت دیگر شما به هیچ ظهوری در دنیا نمی‌توانید تمسّک کنید چون علم اجمالی دارید که بعضی از ظواهر، خلافش اراده شده است.

مثلا علم اجمالی دارید که یا در ظاهر کلام زید یا ظاهر کلام عمرو یا ظاهر کلام مولا خللی واقع شده است.

این علم اجمالی اثری ندارد زیرا محل ابتلا نیست بله ظاهر کلام مولا برای عبد حجّیّت دارد.

[۲]- مرحوم آقای آخوند یک فرض را قبول می‌کند که بیان آن یک مقدّمه لازم دارد که تفصیل آن مقدّمه را ایشان در فصل بعد مطرح کرده‌اند.

ما اکنون آن فرض را با خلاصه‌ای از مقدّمه توضیح می‌دهیم:

امّا خلاصه آن مقدّمه: اگر چیزی در کلام متکلّم موجود باشد که صلاحیّت برای قرینیّت داشته باشد و ما شک کنیم که آیا متکلّم آن را بعنوان قرینه و بعنوان اراده خلاف ظاهر از کلامش آورده، در این صورت نظر ایشان این است که از ابتدا ظهوری برای کلام منعقد نمی‌شود تا شما بتوانید به اصالة الظّهور تمسّک کنید (مانند استثنائی که بدنبال جمل متعدّد می‌آید).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۰۴

ثم إن التحقیق أن الاختلاف فی القراءة بما یوجب الاختلاف فی الظهور مثل (یطهرن) بالتشدید و التخفیف، یوجب الإخلال بجواز التمسک و الاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، و لم یثبت تواتر القراءات، و لا جواز الاستدلال بها، و إن نسب إلی المشهور تواترها، لکنه مما لا أصل له، و إنما الثابت جواز القراءة بها، و لا ملازمة بینهما، کما لا یخفی. [۱].

امّا تطبیق این مقدّمه بر ما نحن فیه: فرض کنید یک آیه داریم که متعرض حکمی است و در کنار آن، یک آیه غیر حکمی هست- از نظر علم اجمالی- علم اجمالی داریم که یک قرینه متّصله همراه یکی از این دو آیه بوده است لکن نمی‌دانیم که همراه آیه حکم بوده یا همراه آیه غیر حکم، در این صورت علم اجمالی مانع از حجّیت آیه مربوط به حکم می‌شود زیرا ظهوری برای آیه حکم منعقد نمی‌شود اگرچه با قطع نظر از اتّصال قرینه مربوطه ظهور منعقد می‌شد و در نتیجه حجّیت پیدا می‌کرد (شک در قرینیّت موجود بالعلم الاجمالی هست) منتها تمام این مطالب روی مبنای فاسد تحریف است (لکن مرحوم آقای آخوند ادّعای «غیر بعیدة» به آن مبنا نسبت می‌دهند).

خلاصه: ایشان شش وجه برای عدم حجّیّت ظواهر قرآن ذکر کردند و همه را جواب دادند و در نتیجه ثابت شد که ظواهر قرآن مانند ظواهر احادیث دارای حجّیّت است.

اختلاف قراءات قرآن

[۱]- برای بعضی از کلمات قرآن شریف قراءات مختلف ذکر کرده‌اند که بعضی از آن‌ها باعث اختلاف حکم الهی می‌شود.

مثال: وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحِیضِ قُلْ هُوَ أَذیً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَیْثُ أَمَرَکُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ یُحِبُّ التَّوَّابِینَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِینَ ۸۹].

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۰۵

شاهد: ... و لا تقربوهنّ حتّی یطهرن (بنا بر تخفیف) یعنی نزدیکی با زنان در حال حیض حرام است مگر وقتی که آن‌ها از حیض پاک شوند.

غایت در حرمت، حصول طهارت از حیض است ... و لا تقربوا حتّی یطّهّرن، (بنا بر تشدید) یعنی نزدیکی با زنان در حال حیض حرام است مگر اینکه از حیض پاک شوند و غسل نمایند. غایت حرمت، غسلی است که بعد از طهارت از حیض واقع می‌شود (در فاصله بین طهارت از حیض و غسل نزدیکی با زنان حرام است.)

بنابراین وجود و عدم تشدید سبب اختلاف حکم الهی می‌شود.[۹۰]

امّا بحث تواتر قراءات مختلف: اکثر اهل تسنّن معتقد به تواتر قراءات هستند.

لکن تحقیق مطلب این است که مسئله تواتر قراءات صحیح نمی‌باشد.

آیا مقصود، این است که به حسب تواتر از خود رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله قراءات مختلف رسیده است مثلا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله در آیه مورد بحث کلمه (یطهرن) را هم بدون تشدید و هم با تشدید قرائت نموده است؟

در جای خود ثابت شده که این حرف صحیح نیست و شاهدش این است که اگر این تواتر به رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله ارتباط دارد پس چرا به قراء سبعه نسبت می‌دهند و مثلا می گویند «عاصم» چنین قرائت کرده است و فلان قاری چنان قرائت کرده است؟

آیا «عاصم» مهم‌تر از رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله است؟

و اگر مقصود این است که قراءات این قرّاء بنحو تواتر به ما رسیده است مانعی ندارد ولی اگر ما از خود عاصم هم این قراءات را بشنویم اثری برآن مترتّب نیست که آن قراءات عنوان قرآنیّت پیدا کند که بگوئیم هم (یطّهّرن) و هم (یطهرن) هر دو عنوان قرآنیّت دارند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۰۶

و لو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظهٔ الترجیح بینها بعد کون الأصل فی تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجیهٔ فی خصوص المؤدی، بناء علی اعتبارها من باب الطریقیهٔ، و التخییر بینها بناء علی السببیهٔ، مع عدم دلیل علی الترجیح فی غیر الروایات من سائر الأمارات [۱].

بله برحسب روایات وارده، در مقام تلاوت می‌توان طبق آن‌ها قرآن را تلاوت نموده (اقرءوا کما یقرأ النّاس).

آیا معنی جواز قرائت این است که بتوانیم به آن استدلال هم بکنیم؟

و آیا معنی و لازمه جواز قرائت این است که بتوانیم طبق آن فتوا هم بدهیم.

و آیا معنی جواز قرائت این است که بگوئیم عنوان قرآنیّت هم دارد؟

اگر ثابت شد که امام در آیه مورد بحث طبق (یطّهّرن) تمسّکی به آیه نموده است ما هم تبعا للامام می‌توانیم به آن استدلال کنیم امّا باز مسئله و عنوان قرآنیّت با جواز استدلال تفاوت دارد. قرائت باید با تواتر و دلیل قطعی ثابت شود تا بتوانیم بگوئیم فلان قرائت همان قرائتی است که نزل علی النّبی صلّی اللّه علیه و آله.

[۱]- اکنون ایشان یک بحث فرضی را مطرح می کند که:

اگر علاوه بر جواز قرائت طبق قراءات مختلف، جواز استدلال هم درست باشد روی این فرض حکم مسئله چیست؟

اگر جواز استدلال طبق قراءات مختلف درست باشد در این صورت مسئله مرجحات دو روایت متعارض مطرح نمی‌شود، زیرا آن مرجحات مربوط به تعارض دو روایت است نه تعارض دو آیه، یا دو قرائت که به منزله دو آیه است.

بلکه باید به قاعده تعارض دو اماره و دو ظهور رجوع کرد، اگر دو اماره و دو ظاهر با یکدیگر اختلاف و تعارض پیدا کردند دو مبنا وجود دارد. و در ما نحن فیه کأنّ دو آیه و دو ظاهر متعارض داریم:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۰۷

فلا بدّ من الرجوع حینئذ إلی الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات [۱].

ظاهر یک آیه و یک قرائت، غایت را طهارت از حیض می‌داند. و ظاهر آیه و قرائت دیگر غایت را اغتسال می‌داند.

اگر ما امارات را از باب «طریقیّت» حجّت بدانیم در این صورت هر دو اماره در خصوص مؤدّا و مفاد خود تساقط می کنند و از حجّیّت ساقط می‌شوند زیرا می‌دانیم یکی از این دو طریق مخالف با واقع است و ما را به واقع نمی‌رساند.

تذکّر: در صورت تساقط دو اماره، فقط آن‌ها در مؤدّا از حجّیّت ساقط می‌شوند امّا نسبت به نفی ثالث و در اینکه مطلب سوّمی در کار نیست حجّیّت دارند.

مثال: اگر یک روایت بگوید نماز جمعه واجب است و روایت دیگر بگوید نماز جمعه حرام است و فرضا این دو از حجّیّت تساقط نمودند در این صورت معنای سقوط از حجّیّت این است که نه وجوب ثابت است و نه حرمت امّا این مقدار ثابت است که غیر از وجوب و حرمت حکم دیگری در مورد نماز جمعه نیست و اگر کسی بخواهد بگوید حکم استحباب یا کراهت در بین است این دو روایت آن را نفی می کند یعنی حجّیّت این دو روایت نسبت به نفی ثالث ثابت است امّا در مورد مؤدّای خودشان هیچ‌کدام حجّیّت ندارد.

امّا مبنای دوّم در تعارض دو اماره:

اگر امارات از باب سببیّت حجّت باشند: یعنی در خود اماره یک مصلحتی هست که و لو مخالف با واقع باشد آن مصلحت، مخالفت با واقع را جبران می‌نماید.

در صورت تعارض دو اماره، حکم مسئله، تخییر است چون دو مصلحت وجود دارد و جمع بین آن دو امکان ندارد پس مجتهد مخیّر است که یکی از آن دو را اخذ و برطبقش عمل نماید.

[۱]- طبق مبنای اوّل که حکم مسئله تساقط بود و هر دو قرائت از حجّیّت ساقط می‌شدند هم (یطهرن) و هم (یطّهّرن) از اعتبار ساقط می‌شدند، چه باید کرد؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۰۸

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند باید برحسب اختلاف موارد به ادله دیگر، عمومات و یا اصول عملیّه رجوع نمود.

در ما نحن فیه ممکن است کسی بگوید به استصحاب رجوع می کنیم زیرا زن قبل از اینکه خون حیضش قطع شود مقاربت با او حرام بود و بعد که خون حیض قطع شده است شک می کنیم که آن حکم از بین رفته است یا نه لذا استصحاب بقاء حرمت را

جاری می‌کنیم و می‌گوئیم نزدیکی با او حرام است مگر اینکه غسل حیض بنماید.

البتّه جریـان استصـحاب مبنی بر این است که مـا برای زمانهـا فردیّت و اسـتقلال قائل نشویم. امّا اگر کسـی برای هر زمان اسـتقلال و فردیّت قائـل بود او بایـد به عموم آیه نِساؤُکُمْ حَرْثٌ لَکُمْ فَأْتُوا حَرْثَکُمْ أَنَّی شِئْتُمْ ۹۱] تمسّک کنـد و بگویـد (انّی) زمانیه است و هر فرد از زمـان اسـتقلال و فردیّت دارد و مـا شـک داریم که فاصـله بین پـاک شـدن از خون حیض تـا زمـان اغتسـال از عموم ... فَأْتُوا حَرْثَکُمْ ... خارج شـده است یا نه، لـذا اصالـهٔ العموم اقتضا می‌کنـد به آن عموم رجوع کنیم و بگوئیم بعـد از پاک شدن از حیض تا زمان غسل، مقاربت با آن زن حلال است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۰۹

فصل قد عرفت حجیهٔ ظهور الکلام فی تعیین المرام [۱].

فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزما- بحسب متفاهم أهل العرف- هو ذا فلا کلام [۲].

---

[۱]- تاکنون ثابت کرده‌ایم که یکی از امارات، اصالهٔ الظّهور است فعلا در این فصل، حدود و سعه و ضیق این اصل را در چند فرع بحث می‌کنیم.

از چه راههائی می‌توان ظهور کلام را به دست آورد

اشاره

[۲]- ۱: انسان اگر به‌طور یقین و قطع ظاهر کلام متکلّم را پیدا کند دیگر بحثی ندارد زیرا قبلا ثابت کردیم ظهور کلام معتبر است.

تذکّر: اگر مراد متکلّم را به‌طور یقین و قطع بفهمیم این داخل در نص است و ربطی به ظهور ندارد.

مثـال: متکلّم گفت: رأیت اسـدا، اگر مـا اصـلا احتمـال نـدهیم که قرینه‌ای در کلاـم او بوده است در این صورت بلاـ اشـکال اصـالهٔ الظّهور حجّت است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۱۰

و إلاـ فـإن کـان لأجـل احتمال وجود قرینـهٔ فلا خلاف فی أن الأصل عـدمها، لکن الظاهر أنه معه یبنی علی المعنی الـذی لولاها کان اللفظ ظاهرا فیه ابتداء، لا أنه یبنی علیه بعد البناء علی عدمها، کما لا یخفی [۱].

---

(۱) [۱]- ۲: اگر کلاـمی از متکلّمی صادر شـد و ما احتمال دادیم که قرینه‌ای برخلاف ظاهر همراه آن کلام بوده است، یعنی شـک در وجود قرینه پیدا کردیم، در این صورت حکم مسئله چیست؟ (یعنی ظهور کلام را به‌طور قطع پیدا نکردیم).

مثـال: متکلّم گفت رأیت اسـدا و مـا احتمـال می‌دهیم قرینه‌ای برخلاف ظاهر همراه این جمله بوده است (مثلا احتمال می‌دهیم جمله چنین بوده است: رأیت اسدا یرمی).

مرحوم مصـنّف می‌فرماینـد حکم مسـئله، این است که ما اصالـهٔ عدم القرینه را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم قرینه‌ای همراه کلام نبوده است و مقصود از اسـد، همـان حیوان مفتـرس است. لکن در این حکم بایـد تحلیلی نمود که آیـا اصالـهٔ عـدم القرینه در برابر اصـالهٔ الظّهور یک اصل مستقلّی است یعنی همان‌طور که اصلی بنام اصالهٔ الظهور داریم، اصلی هم بنام اصالهٔ عدم القرینه داریم؟

آیا در این مورد به اصل نیاز داریم تا ظهور کلام را به دست آوریم؟ یعنی ابتـدا اصالـهٔ عدم القرینه را جاری می‌کنیم و سـپس اصالهٔ الظّهور را جاری می‌نمائیم؟

ایشان می‌فرمایند واقع مطلب، این است که فقط همان اصالهٔ الظّهور جریان پیدا می کند.

به عبارت دیگر: عقلا در دو مورد به ظاهر کلام تمسّک می کنند:

۱- در موردی که یقین دارند قرینه‌ای در کار نیست (فرض اوّل).

۲- در موردی که شک در وجود قرینه دارند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۱

فافهم [۱].

و إن کان لاحتمال قرینیة الموجود فهو، و إن لم یکن بخال عن الإشکال- بناء علی حجیة أصالة الحقیقة من باب التعبد- [۲].

إلا أن الظاهر أن یعامل معه معاملة المجمل [۳].

---

(۱) [۱]- اشاره بدقّت است و اینکه، همان عقلائی که پشتوانه اصالهٔ الظّهور هستند در دو مورد فوق هیچ‌گونه فرقی قائل نیستند.

خلاصه: در فرض دوّم هم اصالهٔ الظّهور جاری می‌شود و در واقع اصلی بنام اصالهٔ عدم القرینه نداریم.

[۲]- ۳: اگر در کلام متکلّم چیزی هست که صلاحیّت برای قرینیّت دارد لکن نمی‌دانیم که آیا متکلّم اعتماد برآن کرده و آن را بعنوان قرینه آورده است یا اینکه اعتماد برآن ننموده است.

به عبارت دیگر علّت عدم احراز ظهور کلام بخاطر این است که شک در قرینیّت موجود داریم (مثالی برای این مورد بعد از چند سطر ذکر می کنیم).

در این مسئله، مبنائی ذکر شده است که: هرگاه انسان شک کند که معنای حقیقی یک جمله اراده شده است یا نه، عقلا یک اصلی بنام اصالهٔ الحقیقه دارند که این اصالهٔ الحقیقه از باب تعبّد عقلائی (نه تعبّد شرعی) حجّت است و ارتباطی به اصالهٔ الظّهور ندارد بلکه خودش یک اصل مستقل است خواه لفظ ظهوری داشته باشد یا نداشته باشد.

بنابراین اگر شما شک در قرینیّت موجود بکنید باید کلام را بر معنی حقیقی حمل نمائید و اعتنائی به «ما یحتمل القرینیّهٔ» نکنید ...

[۳]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ظاهر این است که مبنای فوق درست نمی‌باشد.

بلکه مطلب از این قرار است که: این اصالهٔ الحقیقه در مقابل اصالهٔ الظّهور یک اصل مستقلی نبوده بلکه شعبه‌ای از اصالهٔ الظّهور است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۲

و إن کان لأجل الشک فیما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا، فالأصل یقتضی عدم حجیة الظن فیه، فإنه ظن فی أنه ظاهر، و لا دلیل إلا علی حجیة الظواهر [۱].

بیان ذلک: اصالهٔ الظّهور می گوید تمام ظواهر حجّت است منتها یکی از مصادیق اصالهٔ الظّهور، ظهور کلام در معنای حقیقی است. یکی از مصادیق اصالهٔ الظّهور، اصالهٔ الاطلاق است و ... و اگر اصالهٔ الحقیقه شعبه‌ای از اصالهٔ الظّهور شد در این صورت مسئله دائر مدار وجود ظهور می‌شود یعنی اوّل باید ظهوری محرز بشود بعد ما بگوئیم این ظهور حجّت است.

باید صغرا و کبرا درست کنیم تا نتیجه بگیریم. باید بگوئیم: هذا اللّفظ ظاهر فی هذا المعنی، و کلّ ظاهر حجّهٔ امّا در ما نحن فیه که ما شک در قرینیّت موجود داریم، ظهوری وجود ندارد.

مولا گفته است «اکرم العلماء و الفقهاء و النحویین و السّادات الا زیدا» که در تمام این گروه‌ها فردی به نام زید هست و ما نمی‌دانیم که استثنا به غیر از جمله اخیر هم متعلّق می‌شود یا نه لذا چگونه می‌توان ادّعا کرد که اکرم العلماء ظهور در عموم دارد و در حالی

که احتمال می‌دهیم استثنا به علما هم متعلّق شده باشد (و همچنین به فقها و نحویین).

لـذا می گوئیم اگر اصالهٔ الحقیقه شعبه‌ای از اصالهٔ الظّهور باشد و ما شک در قرینیّت موجود بکنیم در این صورت ما ظهوری نداریم تا اینکه بگوئیم حجّت است پس:

هرگاه شک در قرینیّت موجود بنمائیم کلام مجمل می‌شود و از صلاحیّت استناد به آن ساقط می گردد.

[۱]- ۴- اگر علّت عدم احراز این باشد که: ما اصلا معنای لفظی را از نظر لغت نمی‌دانیم و یا اینکه معنای عرفی یک لفظی را نمی‌دانیم مانند آیه تیمّم ۹۲] ... وَ إِنْ کُنْتُمْ

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۱۳

نعم نسب إلی المشهور حجیهٔ قول اللغوی بالخصوص فی تعیین الأوضاع، و استدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء علی ذلک، حیث لا یزالون یستشهدون بقوله فی مقام الاحتجاج بلا إنکار من أحد، و لو مع المخاصمهٔ و اللجاج، و عن بعض دعوی الإجماع علی ذلک [۱].

مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً» مثلا نمی‌دانیم مراد از کلمه «صعید» مطلق وجه الارض است یا اینکه مقصود یک نوع خاک خالص است.

حکم این فرض چیست؟

در این صورت اصل اوّلی در باب ظنون اقتضا می کند که نمی‌توان به اصالهٔ الظّهور تمسّک نمود زیرا کسی که جاهل به معنی است، ظهوری برایش تحقّق ندارد اصل اوّلی در ظنون، هنگام شک در حجّیّت آن‌ها، عدم حجّیّت است، (اصالهٔ عدم حجّیّت الظّن) و اگر مظنّه به یک معنائی پیدا شد در نتیجه مظنّه به ظهور لفظ پیدا می‌شود امّا دلیلی بر حجّیّت این مظنّه وجود دارد؟

خیر- همان اصل اوّلی در ظنون، مقتضی عدم حجّیّت است و ما در فرض اوّل این بحث گفتیم که اگر ظهور را احراز کنیم حجّیّت دارد امّا ظنّ به ظهور فائده‌ای ندارد.

آیا قول لغوی حجّت است

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: به مشهور نسبت داده‌اند که اگر از قول لغوی و مراجعه به کتاب لغت برای انسان مظنّه‌ای پیدا بشود (که مثلا معنای کلمه «صعید» مطلق وجه الأرض است) این ظنّ به ظهور یکی از ظنون خاصّه است و دلیل بر اعتبارش قائم شده است.

همان‌طور که اصالهٔ الظهور یکی از ظنون خاصّه و امارات معتبره است، ظنّ

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۱۴

و فیه: أن الاتفاق- لو سلم اتفاقه- فغیر مفید، مع أن المتیقّن منه هو الرجوع إلیه مع اجتماع شرائط الشهادهٔ من العدد و العدالهٔ [۱].

و الإجماع المحصل غیر حاصل، و المنقول منه غیر مقبول، خصوصا فی مثل المسألهٔ مما احتمل قریبا أن یکون وجه ذهاب الجل لو لا الکل، هو اعتقاد أنه مما اتفق علیه العقلاء من الرجوع إلی أهل الخبرهٔ من کل صنعهٔ فیما اختص بها [۲].

حاصل از قول لغوی هم یکی از ظنون خاصّه است زیرا گفته‌اند:

۱- علما، عقلا و بزرگان عملا به قول لغوی مراجعه می کنند و در رجوع به قول لغوی اتّفاق دارند و در مباحثاتی که بین آن‌ها واقع می‌شود (در تشخیص معنای یک لفظ و ظهور آن) وقتی کتاب لغت را پیش می‌آورند و به آن استناد می کنند مخاصمه و نزاع

برطرف می‌شود و بعلاوه بنای عقلا بر این است که هر جاهلی باید در فن مربوطه به عالم آن فن رجوع نماید.

۲- بعضی هم نسبت به حجّیّت قول لغوی ادّعای اجماع کرده‌اند.

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند اوّلا اگر علما اتّفاقی هم بر این مطلب داشته باشند فائده‌ای ندارد زیرا صرف اتّفاق حجّیّتی ندارد. بله اتّفاقی که کاشف از رأی معصوم باشد حجّیّت دارد.

ثانیا: مسئله اتّفاق یک دلیل لفظی نیست که انسان بتواند به اطلاق آن تمسّک کند بلکه دارای قدر متیقّن است و قدر متیقّن آن در موردی است که شرائط شهادت موجود باشد یعنی دو لغوی یک مطلب را بگویند و هر دو نفر آن‌ها هم متّصف به عدالت باشند یعنی عنوان بیّنه و شهادت باید تحقّق پیدا کند.

[۲]- امّا ادّعای اجماعی که در این مسئله شده است (حجّیّت قول لغوی): ما دو نوع اجماع داریم:

۱- اجماع محصّل یعنی اجماعی که خودمان تحصیل کرده باشیم که کاشف از رأی معصوم علیه السّلام باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۵

و المتیقن من ذلک إنما هو فیما إذا کان الرجوع یوجب الوثوق و الاطمئنان، و لا یکاد یحصل من قول اللغوی وثوق بالأوضاع [۱]. بل لا یکون اللغوی من أهل خبرة ذلک، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بداهة أن همه ضبط موارده، لا تعیین أن أیّا منها کان اللفظ فیه حقیقة أو مجازا، و إلا لوضعوا لذلک علامة، و لیس ذکره أوّلا علامة کون اللفظ حقیقة فیه، للانتقاض بالمشترک [۲].

در ما نحن فیه ما چنین اجماعی را تحصیل نکرده‌ایم.

۲- اجماع منقول- بعدا بحث می‌کنیم که حجّیّت ندارد مخصوصا در مسائلی که مقداری جنبه عقلائی دارد چون انسان احتمال می‌دهد که علما به استناد همان بنای عقلا ادّعای چنین اجماعی را نموده‌اند (نه بعنوان کشف از رأی معصوم علیه السّلام).

و در این مسئله هم ما احتمال می‌دهیم که علما به استناد مبنای عقلا- که هر جاهلی به عالم در فن خودش مراجعه می‌کند چنین اجماعی را ادّعا کرده‌اند.

[۱]- چه مانعی دارد که مبنای عقلا دلیل بر حجّیّت قول لغوی باشد؟

اوّلا: این مبنای عقلا (رجوع جاهل به عالم) اطلاق ندارد که دلیل حجّیّت قول لغوی باشد و ما بتوانیم به آن تمسّک کنیم. بلکه در مواردی است که از قول عالم و اهل خبره وثوق و اطمینان شخصی حاصل بشود امّا مدّعای شما این است که ما به قول لغوی عمل کنیم خواه وثوق و اطمینان برای ما حاصل بشود یا نشود.

[۲]- ثانیا: اصلا ما خبرویّت لغوی را قبول نداریم.

لغوی یک فردی است که تتبّع نموده است و موارد استعمال الفاظ را پیدا کرده است و لذا لغوی در کتاب لغت معنای حقیقی و مجازی را مشخص نکرده است و شاهد بر این مطلب این است که او علامت و نشانه‌ای برای تشخیص معنی حقیقی از مجازی تعیین ننموده است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۶

و کون موارد الحاجة إلی قول اللغوی أکثر من أن یحصی، لانسداد باب العلم بتفاصیل المعانی غالبا، بحیث یعلم بدخول الفرد المشکوک أو خروجه، و إن کان المعنی معلوما فی الجملة لا- یوجب اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالأحکام، کما لا یخفی. [۱].

تذکّر- بله گاهی انسان با مراجعه به کتاب لغت ظهور لفظی را در یک معنا احراز می‌کند که این را ایشان بعدا بعنوان نتیجه کتاب

لغت ذکر می‌نمایند.

آیا می‌توانیم بگوئیم آن معنائی را که لغوی در کتابش اوّل ذکر کرده است معنی حقیقی آن کلمه است و معنائی را که دوّم ذکر کرده است معنای مجازی آن است؟

این حرف هم درست نیست چون ما آن را با لفظ مشترکی که دو یا سه معنا دارد نقض می‌کنیم (یا بیشتر از سه معنا) در مشترک، لغوی نمی‌تواند هر دو معنا را ابتدا ذکر کند بالاخره باید یکی از آن‌ها را اوّل ذکر کند و بعد معنای دوّم را بنویسد.

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند راهی را برای حجّیّت قول لغوی مطرح می‌کنند که: ما یک انسداد کبیر داریم که بعدا آن را بحث می‌کنیم و یکی از مقدّمات انسداد کبیر این است که باب علم و علمی ۹۳] به احکام شرعی منسد است لذا بعضی با ضمیمه سایر مقدّمات می‌گویند ظنّ به احکام شرعی حجّت است و لو بالخصوص دلیلی بر اعتبار آن وجود نداشته باشد.

در حجّیّت قول لغوی ما ادّعای انسداد صغیر می‌کنیم و نظیر مقدّمه فوق را اینجا جاری می‌کنیم که:

غالبا باب علم و علمی به معانی تفصیلی لغات برای ما منسد است اگرچه بنحو اجمال می‌توانیم معانی لغات را پیدا کنیم ولی این فائده‌ای ندارد ما باید معانی تفصیلی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۷

و مع الانسداد کان قوله معتبرا إذا أفاد الظن، من باب حجیة مطلق الظن، و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصیلها فیما عدا المورد [۱].

لغات را بدانیم تا بتوانیم، بگوئیم فلان شیء داخل در این معناست و فلان شیء خارج از این معناست ما ضابطه‌ای لازم داریم که موارد مشکوک را داخل در معنی یک لفظ یا خارج از معنای یک لفظ بدانیم لذا چون غالبا باب علم و علمی به معانی لغات منسد است می‌گوییم راهی جز اینکه به کتاب لغت مراجعه کنیم و قول لغوی را اخذ کنیم نداریم پس قول لغوی حجّت است.

آیا ادّعای انسداد برای حجّیّت قول لغوی درست است؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند با فرض انفتاح باب علم و علمی به احکام این انسداد صغیر فایده‌ای ندارد.

[۱]- انسداد کبیر (اگر مقدّماتش تمام باشد) مربوط به انسداد باب علم و علمی نسبت به احکام الهی است.

در انسداد کبیر مثلا- نمی‌توان همیشه اصالة البراءة جاری کرد زیرا تمام احکام الهی با اجرای این اصل از بین می‌رود و احتیاط هم مشکل است لذا می‌گوئیم ظنّ مطلق به حکم الهی حجّت است (مطلق ظن).

اگر انسداد کبیر درست و تمام شد (خواه انسداد صغیر درست بشود یا نشود)، مشکل شما حل می‌شود.

در انسداد کبیر اگر گفتیم ظنّ مطلق به حکم الهی حجّیّت دارد نتیجه‌اش این می‌شود که شما از هر راهی ظنّ به‌معنای «صعید» پیدا کنید برای شما حجّت است امّا خود این انسداد صغیر موضوعیّتی ندارد.

و اگر مقدّمات انسداد کبیر ناتمام بود و ظنّ مطلق به حکم الهی حجّیّت پیدا نکرد باز این انسداد صغیر ثمره‌ای ندارد.

اگر انسداد کبیر تمام بود و ظنّ مطلق حجّیّت پیدا کرد چنانچه شما معانی تمام لغات را بدانید (باب علم و علمی به لغات منسد نباشد) ولی در یک مورد تردیدی داشته باشید

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۸

نعم لو کان هناک دلیل علی اعتباره، لا یبعد أن یکون انسداد باب العلم بتفاصیل اللغات موجبا له علی نحو الحکمة لا العلة [۱].

لا یقال: علی هذا لا فائدة فی الرجوع إلی اللغة [۲].

فإنه یقال: مع هذا لا تکاد تخفی الفائدة فی المراجعة إلیها، فإنه ربما یوجب القطع بالمعنی، و ربما یوجب القطع بأن اللفظ فی المورد

ظاهر فی معنی- بعد الظفر به و بغیره فی اللغة- و إن لم یقطع بأنه حقیقة فیه أو مجاز، کما اتفق کثیرا، و هو یکفی فی الفتوی [۳].

می‌توانید به مظنّه حاصل از قول لغوی تمسّک کنید.

[۱]- اگر شما ابتدا دلیلی بر حجّیّت قول لغوی پیدا کنید آن‌وقت می‌توانید بگویید مسئله انسداد صغیر فلسفه و حکمت (نه علّت) حجّیّت قول لغوی است.

امّا شما تاکنون خواسته‌اید از راه انسداد صغیر مستقلا قول لغوی را حجّت قرار دهید.

[۲]- آیا مراجعه به کتاب لغت فائده‌ای ندارد؟

آیا باید کتب لغت را کنار گذاشت؟

فایده رجوع به کتاب لغت

[۳]- گاهی انسان با مراجعه به کتب لغت به‌معنای لفظ یقین پیدا می‌کند.

و بعضی از اوقات با مراجعه به کتاب لغت ظهور لفظی را در معنایی به‌طور قطع و یقین می‌فهمد بدون اینکه تشخیص دهد معنای حقیقی لفظ است، یا معنای مجازی آن می‌باشد چون اصالة الظّهور همیشه ظهور در معنای حقیقی را درست نمی‌کند.

مثلا- با اجرای اصالة الظّهور در جمله «رأیت اسدا یرمی» ما ظهور کلام را احراز می‌کنیم قبلا- هم بیان کردیم که اصالة الحقیقه شعبه‌ای از اصالة الظّهور است.

و گاهی انسان بر اثر مراجعه به قول لغوی احراز می‌کند که فلان لفظ ظهور در فلان معنی دارد و همین قطع به ظهور، در مقام فتوی کافی است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۱۹

فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند کثیر ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنه من أفراده، من دون أن یکون علیه دلیل بالخصوص، فلا بدّ فی اعتباره من شمول أدلة اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. و تحقیق القول فیه یستدعی رسم أمور: [۱].

اجماع منقول

اشاره

[۱]- اجماع منقول به خبر واحد یکی از اماراتی است که بنا بر اعتقاد بعضی دلیل بر حجّیّت آن قائم شده است. اگر یک نفر یا چند نفر (که به حدّ تواتر نرسد) مسئله‌ای را نقل کنند و بگویند «هذه المسألة اجماعیّة» یا اینکه بگویند نسبت به فلان حکم اجماع قائم شده است، این اجماع از باب اینکه یکی از مصادیق خبر واحد معمولی است حجّیّت دارد. نه اینکه مستقلا دلیلی بر حجّیّت اجماع منقول قائم شده باشد.

و عموم و اطلاقی که دلالت بر حجّیّت خبر واحد می‌کند شامل اجماع منقول هم می‌شود زیرا کسی که اجماع را نقل می‌کند او رأی و فتوای امام علیه السّلام را حکایت می‌کند منتها گاهی حکایت رأی امام به سبب شنیدن از امام است و گاهی به طرق دیگری که تفصیل آن را در همین بحث خواهیم گفت.

برای تنقیح این مسئله ما باید ابتدا تحقیقاتی درباره خود اجماع بکنیم تا ببینیم آیا ادله حجّیّت خبر واحد شامل اجماع منقول می‌شود

یا نه.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۲۰

الأوّل: إن وجه اعتبار الإجماع، هو القطع برأی الإمام علیه السّلام [۱].

و مستند القطع به لحاکیه- علی ما یظهر من کلماتهم- هو علمه بدخوله علیه السّلام فی المجمعین شخصا، و لم یعرف عینا [۲].

امر اوّل ملاک حجّیّت اجماع منقول

اشاره

[۱]- عـامّه (اهـل تسـنّن) برای نفس اجمـاع حجّیّت و اعتبـار قائـل هسـتند امّا ما و لو اجماع را یکی از ادله اربعه می‌دانیم و در مقابل کتاب و سنّت و عقل بحساب می‌آوریم لکن اجماع بما هو اجماع و نفس اتّفاق بما هو اتّفاق را دلیلی بر اعتبارش نداریم ما اجماع را بعنوان اینکه رأی معصوم در آن است و ناقـل اجمـاع، قـاطع به رأی معصوم است و در اجماع محصّل یقین به نظر معصوم داریم لـذا آن را حجّت می‌دانیم پس اجماع اگر کاشف از رأی معصوم باشد دارای حجّیّت است و خود اجماع اصالت و حجّیّتی ندارد.

[۲]- ما رأی معصوم علیه السّلام را از کجا و از چه طریقی می‌توانیم کشف کنیم؟

راههایی برای آن ذکر شـده است که فعلا با صـحّت و سـقم آن‌ها کاری نداریم ولی بعدا در همین فصل خواهیم گفت که کدامش درست است و کدامیک نادرست اکنون فقط آن راهها را ذکر کرده و توضیح می‌دهیم:

اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم علیه السّلام)

۱- اجماع دخولی-

بعضی گفته‌اند: مناط حجّیّت اجماع دخول شخص امام علیه السّلام در مجمعین است به این نحو که:

اجمـاع در آن موردی است که جمـاعتی اتّفاق بر یک نظر و فتوا داشـته باشـند و ما به صورت علم اجمالی بـدانیم که امام هم داخل این جماعت است.

خواه مجلسی باشد مرکّب از جماعتی یا اینکه آرا و فتاوایی باشد که ما یقین داشته باشیم که فتوای امام هم در آن آرا است.

مثلا اگر صد نفر از فقها در یک عصـر اتّفاق بر حکمی داشته باشند، انسان یقین پیدا می‌کند که یکی از این افراد وجود مبارک امام زمان (ارواحنا لتراب مقدمه الفداء) است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۲۱

أو قطعه باستلزام ما یحکیه لرأیه علیه السّلام عقلا من باب اللطف [۱].

منتها باید شـخص امام مشخّص نباشد زیرا اگر امام در بین آن جمع، معیّن باشد این از باب نقل خبر واحد می‌شود- مثل اینکه زراره از امام صادق علیه السّلام خبری را می‌شنود و نقل می‌کند.

و لازمه این مطلب این است که در بین آن جمع، لا اقل چند نفر مجهول النسب باشد امّا اگر حسب و نسب همه معلوم باشد انسان یقین پیدا می‌کند که امام علیه السّلام در آن جمع وجود ندارد.

و اگر فقط یک نفر مجهول النسب در آن جمع باشد باز مانند نقل روایت زراره از امام علیه السّلام می‌شود.

-[۱]

۲-: اجماع لطفی

- مرحوم شیخ طوسی (اعلی اللّه مقامه الشّریف) اتکا به این راه کرده‌اند:

اگر فقهای یک عصر اتّفاق بر نظریّه‌ای داشته باشند (مثلا عدم وجوب نماز جمعه در زمان غیبت) در این صورت قاعده لطف اقتضا می‌کند که امام علیه السّلام زمینه چیزهائی که انسان را به خداوند تبارک و تعالی نزدیک و از معصیت دور می‌کند فراهم نماید. و اگر فرضا نماز جمعه برحسب واقع واجب باشد امّا علمای یک عصر بگویند. واجب نیست در این صورت فریضه الهی ترک می‌شود، لذا از باب قاعده لطف بر امام لازم است که و لو یک نفر مخالف در بین این جمع بفرستد که حکم واقعی از لسان آن فرد بیان بشود و این چنین نشود که همه برخلاف حکم الهی فتوا دهند که در این صورت دیگر اجماع تحقّق پیدا نمی‌کند.

پس اگر دیدیم در یک عصر تمام فقها قائل به عدم وجوب نماز جمعه شده‌اند و یک نفر هم با این فتوا مخالفت نکرد، ما یقین می‌کنیم که این حکم ملازم با رأی معصوم است پس آنچه را که حکایت می‌کنند (اتّفاق علما) عقلا ملازمه با رأی امام دارد (از باب لطف) که از آن به اجماع لطفی تعبیر می‌کنند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۲

أو عادة [۱].

أو اتفاقا من جهة حدس رأيه، و إن لم تكن ملازمة بينهما عقلا و لا عادة [۲].

۳- اجماع حدسی که تقریبا بر دو نوع است:

[۱]- الف: تذکّر- فقها کسانی هستند که سالیان دراز در فقه زحمت کشیده‌اند و با مذاق اهل بیت علیهم السّلام و آراء آن‌ها آشنا هستند.

اگر تمام فقها مطلبی را گفتند، عادتا معلوم می‌شود که نظر امام علیه السّلام هم مطابقت با آن‌ها دارد.

اگر اهل بیت علیهم السّلام نظرشان با آن مطلب مساعد نباشد باید لا اقل یک یا چند نفر از فقها نظر ائمّه علیهم السّلام را به دست آورده باشند.

و از این به ملازمه عادیه تعبیر می‌کنند.

مثلا اگر تمام نزدیکان به یک بیت نظریّه‌ای را استنباط کنند انسان می‌فهمد که لا بد صاحب البیت هم همین نظریّه را دارد.

[۲]- ب: در این نوع اجماع مسئله عقل یا عادت یا لطف مطرح نیست بلکه مسئله حدس مطرح است به این ترتیب که:

انسان مسئله‌ای را از غیر راه حواس ظاهری می‌فهمد.

مثلا وقتی انسان هشتاد یا نود درصد از فقها را دید که یک مطلبی را فرموده‌اند در این صورت حدس قطعی می‌زند که نظر امام علیه

السّلام هم با آن مطابق است. و لو در این صورت بین رأی امام و آنچه را که انسان حدس می‌زند و حکایت می‌کند ملازمه عقلیّه یا عادیه وجود ندارد.

البتّه و لو دو نفر هم مخالف وجود داشته باشد ضرری ندارد و لو افراد شاذی که یا در محیط علمی نبوده‌اند یا چندان مبرّز نبوده‌اند با آن مخالفت کنند باز انسان حدس می‌زند که قول امام علیه السّلام با آن جمع مطابق است.

کما اینکه گاهی انسان با چند قرینه مطلبی را به دست می‌آورد و می‌گوید من حدس می‌زنم که فلان مطلب چنین است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۳

کما هو طریقة المتأخرین فی دعوی الإجماع، حیث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلیة، و لا الملازمة العادیة غالبا و عدم العلم بدخول جنابه علیه السّلام فی المجمعین عادة، یحکون الإجماع کثیرا [۱].

کما أنه یظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند فی دعوی الإجماع إلی العلم بدخوله علیه السّلام [۲].

و ممن اعتذر منه بانقراض عصره، أنه استند إلی قاعدة اللطف [۳].

---

(۱) [۱]- طریقه علماء متأخّر شیعه در ادّعای اجماع همین راه اخیر است آن‌ها با این که به ملازمه عقلیّه (قاعده لطف) و ملازمه عادیه اعتقاد نداشتند و از طرفی قائل به اجماع دخولی هم نبودند و در عین حال در بسیاری از موارد ادّعای اجماع می‌کردند معلوم می‌شود اجماع حدسی را پذیرفته‌اند.

[۲]- گاهی در فقه دیده می‌شود که بعضی اعتذار می‌نمایند از وجود مخالف به اینکه آن فرد مخالف به علت اینکه معلوم النسب است مخالفتش در فلان مسئله ضرری ندارد.

این تعلیل دلیل برآن است که آن‌ها قائل به اجماع دخولی هستند و مخالفت فرد معلوم النّسب را مضر نمی‌دانند.

کأنّ آن‌ها می‌خواهند بگویند امام در بین بقیّه افراد وجود دارد.

[۳]- گاهی در فقه دیده می‌شود که می‌گویند و می‌نویسند مخالفت فلان فقیه ضرری ندارد چون عصر او منقرض شده است و این اتّفاق مربوط به یک عصر دیگر است.

از این تعلیل معلوم می‌شود آن‌ها روی قاعده لطف تکیه کرده‌اند.

زیرا در قاعده لطف و اجماع لطفی برای هر عصری خصوصیّت قائل شده بودند که در یک عصر نمی‌شود حکم الهی به‌طور کلّی مجهول و مخفی بماند و بر امام لازم است

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۴

هذا مضافا إلی تصریحاتهم بذلک، علی ما یشهد به مراجعة کلماتهم [۱].

و ربما یتفق لبعض الأوحدی وجه آخر من تشرفه برؤیته علیه السّلام و أخذه الفتوی من جنابه، و إنما لم ینقل عنه، بل یحکی الإجماع لبعض دواعی الإخفاء [۲].

الأمر الثانی: إنه لا یخفی اختلاف نقل الإجماع، فتارة ینقل رأیه علیه السّلام فی ضمن نقله حدسا کما هو الغالب [۳].

که لا اقل یک نفر در بین آن مجمعین بفرستد تا القاء خلاف بنماید.

پس اگر فرد مخالف مربوط به عصر قبل از مجمعین یا بعد از مجمعین باشد لطمه‌ای به اجماع نمی‌زند.

[۱]- لازم نیست ما خود را در زحمت بیندازیم و برای تعیین نوع این اجماعات استظهار بکنیم بلکه خود آن‌ها در کلماتشان تصریح به این مبانی می‌نمایند.

[۲]- ۴- اجماع تشرّفی- گاهی از اوقات بعضی از فقها که دارای مقام زهد و تقوای خاصّی هستند ممکن است که به محضر امام زمان (عجّل اللّه تعالی فرجه الشّریف) تشرّف پیدا کنند و مسئله و فتوائی را از امام زمان علیه السّلام بشنوند لکن در مقام نقل، آن مطلب را بصورت روایت نقل نمی‌کنند بلکه بصورت اجماع نقل می‌کنند تا کسی نگوید آن آقا ادّعای رؤیت امام زمان را نموده است و در عصر غیبت طبق وظیفه‌ای که داریم باید او را تکذیب کنیم تا هر روز صدها مدّعی رؤیت امام زمان علیه السّلام پیدا نشود یا اینکه مقام اوحدی بودن آن فقیه اقتضا می‌کند که مردم متوجّه نشوند که او خدمت امام مشرّف شده است.

امر دوّم الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند

[۳]- این امر مقدّمه‌ای است برای اینکه ببینیم ادله حجّیّت خبر واحد شامل کدامیک از اقسام اجماع می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۵

أو حسا و هو نادر جدا [۱].

و أخری لا ینقل إلا ما هو السبب عند ناقله، عقلا أو عادة أو اتفاقا، [۲].

فرض کنید کسی در رابطه با نماز جمعه ادّعای اجماع کرده است که: «صلاة الجمعة واجبة» این اجماع به انحاء مختلفی تصوّر می‌شود.

الف- گاهی ناقل اجماع سبب (اقوال علما) و مسبّب (قول معصوم علیه السّلام) را نقل می‌کند که این خود دو قسم است:

۱- ناقل حدسا قطع به قول معصوم علیه السّلام پیدا می‌کند و قطعش مستند به حواس پنج‌گانه نیست.

تذکّر: مراد از حدس در ما نحن فیه در مقابل حس است و این اجماع حدسی شامل ملازمه عقلیّه (قاعده لطف) و ملازمه عادیّه و اتّفاقیه (اجماع حدسی) می‌شود. و واضح است که غالب اجماعات هم مستند به حدس است.

[۱]- ۲: گاهی هم ناقل اجماع، سبب و مسبّب را عن حسّ نقل می‌کند که این نوع اجماع بسیار کم می‌باشد و دو مصداق دارد:

الف- بنحو اجماع دخولی: که مثلا مجلسی بوده است که علما در آنجا جمع بودند و اتّفاق بر حکمی نمودند و ناقل اجماع علم اجمالی پیدا کرده است که امام علیه السّلام هم در آن مجلس وجود داشته است.

ب- بنحو اجماع تشرّفی: چون ناقل از اولیاء اللّه بوده است و لیاقت پیدا کرده است لذا خدمت حضرت مهدی (ارواحنا فداه) رسیده است و حکمی را از ایشان شنیده ولی به عللی آن حکم را بصورت اجماع نقل نموده است.

[۲]- ب: گاهی ناقل اجماع فقط سبب را نقل می‌کند که این «سبب» در نزد خودش باعث شده است قطع به قول امام علیه السّلام پیدا کند و این سبب به چند صورت تصوّر می‌شود:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۶

و اختلاف ألفاظ النقل أیضا صراحة و ظهورا و إجمالا فی ذلک، أی فی أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب [۱].

گاهی ناقل، قاعده لطف (ملازمه عقلیّه) را پذیرفته است مانند مرحوم شیخ طوسی (اعلی اللّه مقامه الشّریف)، و گاهی ممکن است ناقل اجماع «از طریق ملازمه عادیه قطع به قول معصوم پیدا کرده مثلا اتفاق همه علما عادتا قول معصوم را لازم گرفته و یا از فتوای جمعی اتفاقا و تصادفا قطع به قول معصوم علیه السّلام پیدا کرده»[۹۴] (اجماع حدسی).

[۱]- الفاظی که دلالت بر اجماع می‌کنند دلالتشان بر نقل سبب یا سبب و مسبّب متفاوت است:

۱- گاهی لفظ اجماع صراحت دارد که ناقل، سبب و مسبّب را نقل می‌کند مانند اجمعت الامة من المعصوم و غیره علی کذا.

۲- گاهی لفظ اجماع ظهور دارد که ناقل سبب و مسبّب را نقل می‌کند مانند اجمعت الامة الاسلامیة- که ظهور این عبارت شامل قول معصوم علیه السّلام هم می‌شود.

و گاهی لفظ اجماع ظهور دارد که ناقل فقط سبب را نقل کرده است مانند: اجمع الاصحاب.

۳- گاهی هم الفاظ دالّ بر اجماع مجمل است و معلوم نیست که ناقل، سبب به تنهائی را نقل می‌کند یا اینکه سبب و مسبّب را نقل می‌نماید مانند: اجمع العلماء، یا اجمع علمائنا که امام علیه السّلام فرد اکمل عالم است ولی معلوم نیست که ناقل امام علیه السّلام را هم اراده کرده است یا نه.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۷

الأمر الثالث: إنه لا إشکال فی حجیة الإجماع المنقول بأدلة حجیة الخبر، إذا کان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله کذلک فی زمان الغیبة موهون جدّا [۱].

و کذا إذا لم یکن متضمنا له، بل کان ممحضا لنقل السبب عن حس، إلا أنه کان سببا بنظر المنقول إلیه أیضا عقلا أو عادة أو اتفاقا، فیعامل حینئذ مع المنقول معاملة المحصل فی الالتزام بمسببه بأحکامه و آثاره [۲].

امر سوم کدام قسم از اجماعات حجّت است

[۱]- در این امر بحث می‌کنیم که کدامیک از این موارد مشمول ادله حجّیّت خبر واحد هست و کدامیک مشمول ادله حجّیّت خبر واحد نیست.

۱: اگر کسی در اجماع منقول سبب و مسبّب را عن حس نقل کند مانند (اجماع دخولی) این مشمول ادله حجّیّت خبر واحد هست این نقل، مانند نقل زراره است زیرا ناقل اجماع رأی جماعتی را نقل می‌کند که یقین دارد رأی امام داخل در آن جماعت است پس اگر کسی مسئله‌ای را بصورت اجماع دخولی نقل کرد ما مجبور هستیم که بپذیریم لکن یک اشکال وجود دارد که:

در زمان غیبت ادّعای چنین اجماعی که انسان یقین داشته باشد امام هم داخل در آن هست بعید است- بنابراین اجماع دخولی را باید کنار گذاشت امّا اگر یک فقیه موثّق ادّعای چنین اجماعی را کرد ما باید بپذیریم زیرا بین این نقل و نقل زراره فرقی وجود ندارد.

[۲]- ۲: اگر فقیهی در اجماع منقول، سبب (آرای علما) را از روی حس نقل کرد (دیده یا شنیده است) نه اینکه مسبّب را نقل بکند. اگر منقول الیه مانند خود ناقل در نقل اجماع اعتقاد واحدی دارد، مثلا هر دو قاعده لطف (ملازمه عقلیّه) را پذیرفته‌اند یا هر دو اجماع را از راه ملازمه عادیه قبول دارند و یا اینکه به‌عنوان مثال هر دو اجماع حدسی

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۸

و اما إذا کان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إلیه ففیه إشکال، أظهره عدم نهوض تلک الأدلة علی حجیته، إذا المتیقن من بناء العقلاء غیر ذلک، کما أن المنصرف من الآیات و الروایات ذلک، علی تقدیر دلالتهما، خصوصا فیما إذا رأی المنقول إلیه خطأ الناقل فی اعتقاد الملازمة [۱].

را پذیرفته‌اند در این صورت این نوع اجماع مشمول ادله حجّیّت خبر واحد هست.

زیرا اگر فرضا هر دو قاعده لطف را پذیرفته‌اند و اتّفاق علمای یک عصر را کاشف از رأی معصوم می‌دانند، در این صورت ناقل اجماع یک امر محسوسی را بصورت خبر در اختیار منقول الیه قرار داده است (چون اتّفاق علمای یک عصر امر محسوسی است) و

منقول الیه لازم نیست تتبع بکند و آن را به دست آورد. بلکه می‌تواند آثار مربوط به آن را مترتّب نماید.

[۱]- ۳: اگر کسی در اجماع منقول، مسبّب (رأی امام) را نقل کند لکن نه از روی حس (اجماع دخولی را قائل نیست) بلکه قائل به ملازمه عقلی یا عادی یا اتّفاقی هست (اجماع نوع دوّم یا سوّم را قبول دارد).

مثلا ناقل، مسبّب را از راه قاعده لطف به دست آورده است امّا این قاعده برای منقول الیه ثابت نیست.

خواه قاعده لطف برایش ثابت نشده باشد و یا اینکه اصلا بطلان قاعده لطف برای او ثابت باشد.

در این صورت آیا این نوع اجماع مشمول ادله حجّیّت خبر واحد است؟

ایشان می‌فرمایند در این مسئله اشکال هست و اظهر این است که این نوع اجماع مشمول ادله حجّیّت خبر واحد نیست مخصوصا وقتی که منقول الیه مبنای ناقل را باطل می‌داند زیرا مهم‌ترین دلیل حجّیّت خبر واحد بنای عقلا است.

بنای عقلا یک دلیل غیر لفظی است و باید قدر متیقّن آن را اخذ نمود و قدر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۲۹

هذا فیما انکشف الحال [۱].

و اما فیما اشتبه، فلا یبعد أن یقال بالاعتبار، فإنّ عمدة أدلة حجیة الأخبار هو بناء العقلاء، و هم کما یعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، یعملون به فیما یحتمل کونه عن حدس، حیث إنه لیس بناؤهم إذا أخبروا بشیء علی التوقف و التفتیش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل علی طبقه و الجری علی وفقه بدون ذلک [۲].

متیقّن از آن در موردی است که کسی خبر را عن حسّ نقل کند امّا اگر کسی خبری را از روی حدس نقل کند معلوم نیست که عقلا بر چنین خبری اثری مترتّب نمایند.

اگر کسی ببیند یا بشنود که زید از مسافرت آمده و بعد بگوید جاء زید من السّفر، در این صورت عقلا بر خبر او اثر بار می‌کنند.

امّا اگر همان فرد حدس قطعی هم بزند که زید از سفر آمده است در این صورت معلوم نیست که عقلا بر خبر او اثری بار نمایند.

و اگر آیات و اخبار دلالت بر حجّیّت خبر واحد داشته باشند، انصراف به موردی دارند که خبر از روی حس نقل شود نه حدس.

[۱]- آنچه را تاکنون در امر ثالث بحث کرده‌ایم در صورتی است که وضع ناقل اجماع معلوم باشد که آیا از روی حدس یا حس، اجماع را نقل می‌کند.

[۲]- ۴: اگر کسی اجماعی را بصورت نقل مسبّب حکایت کرد لکن وضع و مبنای ناقل برای منقول الیه روشن نبود که آیا ناقل از راه حس (اجماع دخولی) یا حدس (مانند اجماع لطفی) رأی امام را به دست آورده است، در این صورت: مرحوم مصنّف می‌فرمایند این اجماع دارای حجّیّت است و مشمول ادله حجّیّت خبر واحد می‌شود زیرا:

همان‌طور که گفتیم مهم‌ترین دلیل حجّیّت خبر واحد بناء عقلاـ است و اگر یک فرد ثقه خبری را نقل کرد به قول او ترتیب اثر می‌دهند و دیگر فحص و جستجو نمی‌کنند که آیا مبنای این خبر، حدس است یا اینکه از روی حس نقل شده است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۰

نعم لا یبعد أن یکون بناؤهم علی ذلک، فیما لا یکون هناک أمارة علی الحدس، أو اعتقاد الملازمة فیما لا یرون هناک ملازمة [۱].

هذا لکن الإجماعات المنقولة فی ألسنة الأصحاب غالبا مبنیة علی حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا، فلا اعتبار لها ما لم ینکشف أن نقل المسبب کان مستندا إلی الحس [۲].

بله اگر مشخص باشد که مبنای خبر حدس است معلوم نیست که اثری برآن مترتّب کنند.

[۱]- بله گاهی از اوقات اماره‌ای در بین هست که جانب حدسی بودن را ترجیح می‌دهد آیا عقلا با وجود چنین اماره‌ای برآن خبر اثری بار می‌کنند؟

یا گاهی اماره‌ای است که ناقل روی اعتقاد ملازمه خبر را نقل کرده است و آن ملازمه برای ما روشن نیست.

آیا اینجا هم به خبر واحد عمل می‌کنند؟

ایشان می‌فرمایند بعید نیست که بناء عقلا در صورتی باشد که اماره‌ای به این نحو نباشد.

[۲]- در مسئله اجماع منقول هم مطلب چنین است که اماره‌ای وجود دارد؟ آری!

بیان ذلک: اجماع دخولی را خیلی کم قائل شده‌اند چون انسان نمی‌تواند ملتزم بشود به اینکه شخص امام علیه السّلام بین فلان جماعت وجود داشته است.

و از طرفی طریقه متأخّرین بر مبنای اجماع حدسی است لذا این اماره‌ای است که هرگاه کسی اجماعی را نقل کرد و ما نتوانستیم مبنای او را تشخیص بدهیم، بگوئیم:

وجود اماره جانب حدسی بودن اجماع را ترجیح می‌دهد و بناء عقلا در صورتی که اماره‌ای بر حدس بودن در بین باشد، کارساز نیست لذا چون در ما نحن فیه چنین

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۱

فلا بدّ فی الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها، و لو بملاحظة حال الناقل و خصوص موضع النقل، فیؤخذ بذاک المقدار و یعامل معه کأنه المحصل، فإن کان بمقدار تمام السبب، و إلا فلا یجدی ما لم یضم إلیه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم [۱].

اماره‌ای هست و اکثر ناقلین اجماع مبنایشان بر پایه حدس است لذا از نظر نقل مسبّب حجّیّتی برای اجماع باقی نمی‌ماند.

بله اگر احراز کنیم نقل مسبّب (رأی امام علیه السّلام) را که از روی حس بوده است یعنی ناقل به اجماع دخولی قائل بوده است آن اجماع حجّیّت دارد.

[۱]- آیا این اجماعات منقول هیچ اثری ندارد؟

ایشان می‌فرمایند دارای اثر هست به این ترتیب که ما باید خصوصیّات آن اجماع را بررسی کنیم.

اجماعات با الفاظ مختلف نقل می‌شوند و از نظر سعه و ضیق تفاوت دارند گاهی می‌گویند اجمع جمیع الامة الاسلامیة در این نوع اجماع کسی فروگذار نشده است.

گاهی می‌گویند اجمع فقهاء عصرنا و ...، باید دید این لفظ اجماع چند فقیه را شامل می‌شود.

و گاهی چنین تعبیر می‌کنند لم نعرف مخالفا بایستی ملاحظه کرد که ناقل اجماع چه خصوصیّتی دارد آیا فرد متتبعی بوده است یا اینکه تتبعش کم بوده است.

باید موضع نقل را ملاحظه کرد یعنی باید مسئله‌ای را که در آن اجماع نقل شده، دید بعضی از مسائل در کتب مشهور هست و بعضی از مسائل کمتر مورد تعرّض واقع شده است مثال: اگر دیدیم ناقل رأی پنجاه نفر را تفحص کرده و ادّعای اجماع نموده است در این صورت چون او زحمت را متحمّل شده است کأنّ ما خودمان رأی پنجاه نفر را به دست آورده‌ایم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۲

فافهم [۱].

فتلخص بما ذکرنا: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حکایته رأی الإمام علیه السّلام بالتضمن أو الالتزام، کخبر الواحد فی

الاعتبار إذا کان من نقل إلیه ممن یری الملازمهٔ بین رأیه علیه السّلام و ما نقله من الأقوال، بنحو الجملهٔ و الإجمال [۲].

اگر به نظر خودمان رأی این پنجاه نفر برای استکشاف رأی امام کافی است فهو المطلوب و امّا اگر دیدیم با رأی پنجاه نفر نمی‌شود موافقت امام علیه السّلام را حدس زد باید بعنوان مثال رأی پنجاه نفر دیگر را که بدانیم خارج از دائره تتبع آن ناقل است ضمیمه به پنجاه نفر اوّل بکنیم یا شواهد و قرائن و اقوال دیگری به پنجاه نفر اوّل ضمیمه بکنیم تا متمّم سبب بشود و رأی معصوم را استکشاف نماییم.

[۱]- شاید اشاره به این باشد که: اگر متمّم سبب، اقوال دیگر باشد این می‌تواند به اجماع ارتباط پیدا کند.

امّا اگر متمّم سبب قرائن دیگری باشد که ربطی به اقوال نداشته باشد این دیگر ارتباطی به اجماع منقول نمی‌تواند داشته باشد چون اجماع منقول آن است که از راه اقوال حکم مسئله‌ای را به دست آوریم.

خلاصه‌ای از مباحث گذشته

اشاره

[۲]- اجماع منقول به خبر واحد (از نظر نقل مسبّب) از جهت اعتبار مانند خبر واحد است. خواه نقل مسبّب بالتضمن باشد (اجماع دخولی) یا اینکه نقل مسبّب از روی التزام و قاعده ملازمه باشد (مانند اجماع لطفی).

منتها اگر مسبّب را بالتضمّن نقل می‌کند که شرطی ندارد.

امّا اگر مسبّب را بر مبنای ملازمه نقل می‌کند، مشروط بر این است که منقول الیه هم این ملازمه را قبول داشته باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۳۳

و تعمّه أدلهٔ اعتباره، و ینقسم بأقسامه، و یشارکه فی أحکامه [۱].

و إلا لم یکن مثله فی الاعتبار من جهةٔ الحکایهٔ [۲].

و اما من جههٔ نقل السبب، فهو فی الاعتبار بالنسبهٔ إلی مقدار من الأقوال التی نقلت إلیه علی الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نقلت علی التفصیل [۳].

تذکّر: در اجماع بنحو اجمال (نه تفصیل) اقوال را نقل می‌کنند یعنی اجماع، نقل اقوال با یک عبارت جامع می‌باشد.

[۱]- در این صورت ادله حجّیّت خبر واحد شامل این اجماع منقول می‌شود.

و همان‌طور که خبر واحد دارای اقسامی هست (خبر واحد صحیح، حسن، موثّق و غیره)، این اجماع منقول هم دارای اقسام فوق هست.

گاهی ناقل اجماع فقیه امامی عادل است پس اجماع منقول او هم صحیح است گاهی ناقل اجماع عدالت ندارد وثاقت دارد و غیره.

و همچنین این اجماع منقول احکام خبر واحد را پیدا می‌کند (منجزیّت معذّریّت و ...).

[۲]- امّا اگر منقول الیه با ناقل، اتّحاد عقیده ندارند و مبنایشان مختلف است در این صورت اجماع منقول از جهت حکایت مسبّب مانند خبر واحد نیست و ادله خبر واحد این مورد را شامل نمی‌شود.

[۳]- آیا اجماع منقول از نظر نقل سبب (آرا و فتاوای علما) ارزشی دارد؟

اگر منقول الیه خودش زحمت می‌کشید و تک‌تک اقوال علما را (به‌طور تفصیل) به دست می‌آورد حجّیّت داشت.

اکنون هم که ناقل اجماع زحمت کشیده است و اقوال علما را بنحو اجمال برایش نقل کرد است حجّیّت دارد و مثل این است که عادلی این اقوال را تفصیلا برای منقول الیه نقل کرده باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۴

فلو ضم إلیه مما حصله أو نقل له- من أقوال السائرین أو سائر الأمارات- مقدار کان المجموع منه و ما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام، کان المجموع کالمحصل [۱].

و یکون حاله کما إذا کان کله منقولا [۲].

و لا تفاوت فی اعتبار الخبر بین ما إذا کان المخبر به تمامه، أو ما له دخل فیه و به قوامه، کما یشهد به حجیته بلا ریب فی تعیین حال السائل، و خصوصیة القضیة الواقعة المسئول عنها، و غیر ذلک مما له دخل فی تعیین مرامه علیه السّلام من کلامه [۳]

. (۱) [۱]- اگر اقوالی را که از طریق اجماع اجمالا به دست آورده است به اقوالی که خودش تحصیل کرده است (یا دیگری برایش تحصیل نموده است) ضمیمه نماید چنانچه مجموع آن دو به مقدار سبب تام شود مانند اجماع محصّل است (در احراز جمیع آن فتاوا) و یا اقوالی را که از طریق اجماع اجمالا- به دست آورده است به امارات دیگر ضمیمه کند چنانچه مجموع آن دو به مقدار سبب تام بشود مانند اجماع محصّل است (در احراز جمیع آن فتاوا).

[۲]- امّا نتیجه، تابع اخسّ مقدّمات است چون این اجماع منقول، جزء السبب بوده است لذا این اجماع منقول و آنچه را که به آن ضمیمه نموده است از نظر حجّیّت مانند اجماع منقول می‌باشد.

[۳]- عبارت فوق جواب از اشکال مقدّر است که:

می‌دانیم دلیل حجّیّت اجماع، ادله حجّیّت خبر واحد است و در ما نحن فیه اجماع ناقل به تنهائی (بدون ضمیمه) هیچ‌گونه اثری نداشت.

اگر رأی پنجاه نفر اثر نداشته باشد ادله حجّیّت خبر واحد نسبت به این پنجاه نفر هم نمی‌تواند حجّیّت داشته باشد.

جواب- در ادله حجّیّت خبر واحد ما می‌خواهیم که خبر واحد یک اثر شرعی داشته باشد خواه تمام المؤثّر باشد یا اینکه جزئی از اثر باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۵

در خبر واحد اگر مخبر به تمام السّبب باشد بلافاصله رأی معصوم را ثابت می‌کند.

و اگر مخبر به جزء السّبب هم باشد مانعی برای حجّیّت خبر واحد ایجاد نمی‌کند.

اگر رأی پنجاه نفر برای ما نقل شد و لو اینکه از رأی پنجاه نفر استکشاف رأی معصوم نشود لکن جزء المقتضی که هست و می‌شود یک آراء و قرائن و شواهد دیگری به آن اضافه شود و در نتیجه ما حکم الهی را به دست آوریم.

البته شاهدی هم بر این مطلب هست.

مثال- فرض کنید ابو بصیر، خبری را از امام صادق علیه السّلام نقل کرده است و از طرفی می‌دانید که در بین رواة چند نفر با کنیه ابو بصیر داریم.

لکن راوی دیگری می‌گوید آن ابو بصیری که در فلان روایت آمده است همان ابو بصیر ثقه است و خصوصیّاتش چنین است و این ابو بصیر آن ابو بصیری نیست که مجهول الحال است.

در این صورت این راوی دوّم با اینکه حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی را نقل نکرده است (بلکه خصوصیّات ابو بصیر را از قول

امـام علیه السّـلام برای ما نقل کرده است) در عین حال روایتش حجّت است چون مقـداری اثر دارد و اثرش این است که راوی دوّم خصوصـیّات آن ابو بصـیری را که از امام علیه السّلام سؤال کرده است برای ما بیان می‌کند و در نتیجه ما به روایت ابو بصیری که از امام علیه السّلام روایتی را نقل کرده است ترتیب اثر می‌دهیم.

و یا اینکه گاهی در روایتی از یک قضـیّه سؤالی می‌شود و انسان خصوصـیّات آن قضـیّه را نمی‌داند درحالی‌که دانسـتن خصوصیّات آن قضیّه در فهمیدن مراد امام دخالت دارد، در این صورت اگر راوی دیگری خصوصیّات آن قضیّه را برای ما بیان کند قول او برای مـا حجّت است با اینکه روایت دوّم یک اثر شـرعی را بیان نکرده است بلکه خصوصـیّات مربوط به سؤال در یک روایت دیگر را از امام علیه السّلام سؤال کرده و برای

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۶

و ینبغی التنبیه علی أمور: الأول: إنه قد مر أن مبنی دعوی الإجماع غالبا، هو اعتقاد الملازمة عقلا، لقاعدة اللطف، و هی باطلة [۱].

ما نقل نموده است لکن به همین مقدار که جزء السّـبب است و دخالت در کشف رأی معصوم علیه السّـلام دارد دارای حجّیّت و اثر است.

امر اوّل نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السّلام

[۱]- قبلاـ گفتیم طبق مبنای شـیعه اجماع بما هو اجماع اصالت و حجّیّتی نـدارد بلکه اگر اجماع کاشف از رأی معصوم باشـد حجّت است و راههایی برای استکشاف رأی معصوم نقل کردیم.

اکنون مرحوم مصنّف آن راه‌ها را مجدّدا نام می‌برد و نظر خود را نسبت به آن‌ها ابراز می‌دارد.

راه اوّل قاعده لطف (اجماع لطفی)- که می‌گفت اگر فقهای یک عصـر بر یک نظر و رأی اتّفاق داشته باشند عقلا ما آن را ملازم با رأی امام می‌دانیم چون قاعـده لطف اقتضا می‌کنـد که امام علیه السّـلام زمینه چیزهائی که انسان را به خداونـد نزدیک می‌کنـد و از معصیت دور می‌نماید فراهم کند.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند قاعده لطف باطل است.

علّت بطلان قاعده لطف چیست؟ آقای آخوند علّت را ذکر نمی‌کنند ولی: مرحوم سیّد مرتضـی فرموده‌اند مصائبی که ما گرفتار آن هستیم ناشـی از غیبت وجود مقـدّس امـام زمـان علیه السّـلام است و منشـأ غیبت آن حضـرت خود ما هستیم و لـذا در کتب اعتقادی هست و «غیبته منّا».

اگر مردم آمادگی وجود امام علیه السّـلام را داشتند غیبت تحقّق پیدا نمی‌کرد پس اگر جامعه‌ای حدوثا یا بقاء سبب غیبت امام زمان علیه السّلام شد در این صورت بر امام چه لزومی دارد که حکم خدا را بهر صورتی که شده است برای ما بیان کند؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۳۷

أو اتفاقا بحدس رأیه علیه السّلام من فتوی جماعة، و هی غالبا غیر مسلّمة [۱].

کـدام قاعـده لطف اقتضاء چنین امری را می‌کنـد درحالی‌که خودمان سـبب غیبت حضـرت شـده‌ایم- (این یک علّت) یا اینکه علّت بطلان قاعده لطف این است که:

چه کسی گفته است که اگر علماء یک عصری اتّفاق بر حکمی کردند از باب لطف بر امام لازم است که حکم الهی را بیان کند؟

اوّلا: شاید در این صورت حکم الهی به مرحله فعلیّت نرسیده باشد، شاید مصلحت اقتضا کند که در یک عصری یک حکم الهی به مرحله فعلیّت نرسد و در زمان ظهور امام زمان علیه السّلام آن حکم برای مردم مشخّص بشود.

کما اینکه روایاتی داریم که می‌گویند بعضی از احکام الهی تا زمان حضرت مهدی (عجل اللّه تعالی فرجه الشّریف) مخفی است.

ثانیا: اگر فرضا امام زمان بوسیله یک نفر یا بیشتر بین آراء فقها القاء خلاف نمود آیا با این کار قاعده لطف تحقّق پیدا می‌کند؟

آن کسانی که بر یک رأی اتّفاق کرده‌اند باز بر اعتقاد خودشان باقی هستند و مقلّدین آنها به آن نظر عمل می‌کنند.

بنابراین قاعده لطف صحیح نمی‌شود.

[۱]- راه دوّم حدس و اجماع حدسی بود: وقتی انسان دید که هشتاد یا نود درصد از فقها بر یک رأی اتّفاق نموده‌اند حدس قطعی می‌زند که نظر امام علیه السّلام مطابق با آنهاست.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این راه هم درست نیست. زیرا این راه تابع این است که انسان مثلا از دیدن آراء نود درصد از فقها حدس قطعی بزند که نظر امام علیه السّلام هم با آنها موافق است امّا کی و کجا انسان به‌طور قطع رأی معصوم را حدس می‌زند؟

بله ممکن است ظنّ به رأی معصوم پیدا بکند امّا این ظن حجّیّتی ندارد.

پس اجماع حدسی هم درست نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۳۸

و اما کون المبنی العلم بدخول الإمام بشخصه فی الجماعهٔ، أو العلم برأیه للاطلاع بما یلازمه عادهٔ من الفتاوی، فقلیل جدا فی الإجماعات المتداولهٔ فی السنهٔ الأصحاب، کما لا یخفی، بل لا یکاد یتفق العلم بدخوله علیه السّلام علی نحو الإجمال فی الجماعهٔ فی زمان الغیبهٔ، و إن احتمل تشرف بعض الأوحدی بخدمته و معرفته أحیانا [۱].

---

(۱) [۱]- سوّم اجماع دخولی- و آن در موردی است که جماعتی اتّفاق بر یک نظر داشته باشند و ما بصورت علم اجمالی بدانیم که امام علیه السّلام داخل آن جماعت است یا این که فتوایش داخل در آن آراء است.

این مسئله در زمان غیبت بعید است امّا اصل مبنا باطل نیست.

لکن چگونه انسان علم پیدا می‌کند که امام علیه السّلام در بین آن جماعت است یا اینکه رأی او در بین آن آراء است (و لو مجلسی در کار نباشد).

بله در بعضی از مجالس ممکن است انسان چنین احتمالی را بدهد امّا این سبب حصول علم به دخول معصوم علیه السّلام نمی‌شود.

بنابراین اجماع دخولی هم کنار رفت.

راه چهارم- حصول اجماع از طریق ملازمه عادیه بود که اگر تمام فقهای متقدّم و متأخّر (که آشنای با مذاق اهل بیت علیهم السّلام هستند) یک مطلبی را گفتند عادتا معلوم می‌شود که نظر امام علیه السّلام هم مطابق با آنهاست.

این راه باطل نیست و تا حدّی قابل قبول است امّا اشکالش این است که: اجماعاتی که شما از متأخّرین در کتب می‌بینید اکثرا روی این مبنا نیست بلکه بر مبنای حدس هست که ما آن را نپذیرفتیم.

روش مرحوم شیخ طوسی (اعلی اللّه مقامه الشّریف)- از قدما- هم بر مبنای قاعده لطف است که ما آن را هم نپذیرفتیم.

۵- اجماع تشرفی- بعضی از افراد که دارای مقام والائی هستند احتمال دارد که به حضور امام زمان (ارواحنا فداه) برسند و فتوائی را از آن بزرگوار بشنوند پس مبنای

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۳۹

فلا یکاد یجدی نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذی أحرز من لفظه، بما اکتنف به من حال أو مقال، و یعامل معه

معاملة المحصل [۱].

الثانی: إنه لا یخفی أن الإجماعات المنقولة، إذا تعارض اثنان منها أو أکثر، فلا یکون التعارض إلا بحسب المسبب [۲].

پنجم باطل نیست امّا مواردش کجاست؟

بنابراین اجماعات منقول از جهت نقل مسبّب (رأی امام) نتوانست مشکلی را برای ما حل کند.

[۱]- امّا اجماعات منقول فقط از نظر نقل سبب (آراء فقها) دارای ارزش است آن‌هم به مقداری که لفظ متضمّن نقل اجماع، دلالت دارد.

یعنی بایـد خصوصیّات و قرائن حالیه و مقالیّه و غیره را دیـد، آن‌وقت فهمیـد که وقتی فلان‌کس اجماعی را نقل می‌کند مثلا از قول پنجاه نفر موافقت و رأی معصوم را کشف کرده است.

در این صورت مثل این است که آراء آن پنجاه نفر را خودمان تحصیل کرده‌ایم و به همین مقدار حجّیّت دارد که قبلا بنحو مشروح بیان کردیم.

امر دوّم تعارض اجماعات منقول

[۲]- گـاهی در یک مسـئله فقهی دو اجماع متعارض یا بیشتر از دو اجماع متعارض وجود دارد آیا این تعارض در سـبب (آراء فقها) هست یا اینکه تعارض در مسبّب (رأی معصوم) است؟

تعـارض بحسب مسـبّب است یعنی وقتی یـک اجمـاع منقول می‌گویـد نمـاز جمعه واجب است و اجماع دیگر مثلا می‌گویـد واجب نیست واضح است که در هر دو طرف رأی معصوم وجود ندارد و ممکن نیست امام علیه السّلام هم قائل به وجوب نماز جمعه بشود و هم قائل به عدم وجوب نماز جمعه بشود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۴۰

و اما بحسب السبب فلا تعارض فی البین، لاحتمال صدق الکل [۱].

لکن نقل الفتاوی علی الإجمال ۹۵] بلفظ الإجماع حینئذ، لا یصلح لأن یکون سببا، و لا جزء سبب، لثبوت الخلاف فیها [۲].

إلا إذا کان فی أحد المتعارضین خصوصیة موجبة لقطع المنقول إلیه برأیه علیه السّلام لو اطّلع علیها، و لو مع اطّلاعه علی الخلاف، و هو و إن لم یکن مع الاطلاع علی الفتاوی علی اختلافها مفصلا ببعید، إلا أنه مع عدم الاطلاع علیها کذلک إلا مجملا بعید [۳]

---

(۱) [۱]- امّـا بحسب سـبب تعارضـی نیست چون ممکن است هر دو اجمـاع منقول درست باشـد به این ترتیب که مثلا یک نفر آراء صـد نفر از فقها را دیده و رأی معصوم را حدس زده است و قائل به وجوب نماز جمعه شده است و فقیه دیگر آراء صد نفر دیگر را مشاهده کرده و رأی معصوم را حدس زده است و قائل به عدم وجوب نماز جمعه شده است.

[۲]- و لکن منقول الیه چون در برابر دو اجماع متعارض (به‌نحوی که گفتیم) واقع شـده است نمی‌تواند از این دو اجماع علّت یا جزء العلّه‌ای برای کشف قول معصوم علیه السّلام داشته باشد.

[۳]- مگر اینکه در یکی از این دو اجمـاع متعـارض یـک امتیـازی باشـد که اگر منقـول الیه از آن مطلع بشود قطع به رأی امـام علیه السّـلام پیـدا می‌کند. مثلا منقول الیه بفهمد در اجماع اوّل، فقهاء طراز اوّل و مبرّز هسـتند امّا در اجماع دوّم فقهای درجه دوّم و سوّم وجود دارند. این راه خوبی است امّا اشکالش این است که:

نقل‌کننده اجماع افراد اجماع را برای منقول الیه معرّفی نمی‌کند که او بفهمد چه کسانی بوده‌اند بلکه به نحو اجمال آرای آن‌ها را بصورت اجماع نقل می‌کند لذا بعید است که منقول الیه یک خصوصیّت و امتیازی از اجماع به دست آورد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۴۱

فافهم ۹۶] [۱].[۹۷]

إيضاح الكفاية ؛ ج‏۴ ؛ ص۲۴۱

الثالث: إنه ينقدح مما ذكرنا فى نقل الإجماع حال نقل التواتر، و أنه من حيث المسبب لا بد فى اعتباره من كون الإخبار به إخبارا على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به، و من حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا ـ يكون إلا ـ دون حد التواتر، فلا ـ بدّ فى معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد [۲].

---

(۱) [۱]- ممکن است ناقل اجماع دارای خصوصیّتی باشد که راهگشای منقول الیه باشد.

مثلا گاهی ناقل اجماع از قدمای اصحاب است و کسی که از قدمای اصحاب است فتاوای قدما را بصورت اجماع نقل می‌کند.

امّا آن دیگری که اجماع نقل کرده است از متأخّرین است و لذا امکان دارد فتاوای متأخّرین را دیده و بصورت اجماع نقل کرده است.

امر سوّم تواتر منقول یا نقل متواتر

[۲]- مرحوم مصنّف بمناسبت اجماع منقول، تواتر منقول (نقل متواتر) را اینجا مطرح می‌کنند که:

گاهی خود انسان تواتر را تحصیل می‌کند مثلا از صد نفر مطلبی را می‌پرسد و یقین

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۴۲

به آن پیدا می‌کند.

و گاهی فردی در مسئله‌ای نقل تواتر می‌کند و می‌گوید: «هذا الحکم متواتر» مثلا او از صد نفر حکمی را شنیده یا در کتب فقهی دیده است.

آیا تواتر منقول اثری دارد؟

مبنای تواتر که انسان از آن علم پیدا می‌کند این است که:

عدّه‌ای خبری را بگویند که بحسب عادت ممتنع باشد که آن‌ها با یکدیگر تبانی بر کذب کرده باشند.

در نقل تواتر هم مانند اجماع منقول باید دید که ناقل تواتر از قول چند نفر برایش علم پیدا شده است.

مثلا اگر از قول صد نفر برایش علم حاصل شده است در این صورت باید منقول الیه هم ببیند که آیا از آن مقدار، علم برایش پیدا می‌شود یا نه اگر منقول الیه در نقل این مقدار، علم پیدا می‌کند در این صورت آن نقل تواتر از نظر مسبّب (مخبر به) برای منقول الیه حجّیّت دارد.

امّا اگر منقول الیه می‌بیند که ناقل تواتر آدم خوش‌باوری بوده است و از قول صد نفر برایش علم حاصل شده است درحالی‌که خودش این مقدار را سبب حصول علم نمی‌داند، در این صورت اثر نقل تواتر این است که نقل را به لحاظ اخبار همان صد نفر

(سبب) می تواند منشأ اثر قرار بدهد امّا بلحاظ مسبّب (صدق مخبر به) اثری ندارد.

منقول الیه می‌تواند اخبار و قرائن و شواهد دیگری به آن نقل اضافه کند که باعث حصول علم برای خودش بشود.

امّا اگر منقول الیه قرائن و اخبار دیگری نداشته باشد این نقل تواتر از نظر مسبب و صدق مخبر به اثری ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۳

نعم، لو کان هناک أثر للخبر المتواتر فی الجملهٔ- و لو عند المخبر- لوجب ترتیبه علیه، و لو لم یدل علی ما بحد التواتر من المقدار [۱].

---

(۱) [۱]- چنانچه دلیلی گفت که اگر خبری فی الجملهٔ متواتر شد (و لو برای همه مفید تواتر نباشد) شما باید به آن ترتیب اثر بدهید در این صورت منقول الیه باید به آن خبر متواتر اثر بار نماید و لو اینکه برای منقول الیه متواتر نیست امّا برای ناقل که تواتر ثابت است.

مثال: فردی نذر کرده است که چنانچه نسبت به حیات زید، خبر متواتر فی الجملهٔ (و لو برای تمام افراد تواتر ثابت نشود) حاصل شود من صد درهم صدقه می‌دهم اتّفاقا یک نفر برای او خبر متواتر نسبت به حیات زید نقل کرد در این صورت اگرچه برای ناذر، این مسئله متواتر نیست بایستی صد درهم را صدقه بدهد زیرا برای او نقل تواتر شده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۴

فصل مما قیل باعتباره بالخصوص الشهرهٔ فی الفتوی، و لا یساعده دلیل، و توهّم دلالهٔ أدلهٔ حجیهٔ خبر الواحد علیه بالفحوی، لکون الظن الذی تفیده أقوی مما یفیده الخبر، فیه ما لا یخفی، ضرورهٔ عدم دلالتها علی کون مناط اعتباره إفادته الظن، غایته تنقیح ذلک بالظن، و هو لا یوجب إلا الظن بأنها أولی بالاعتبار، و لا اعتبار به، مع أن دعوی القطع بأنه لیس بمناط غیر مجازفهٔ [۱].

آیا شهرت فتوائی حجّت است

[۱]- یکی از اماراتی را که گفته‌اند که حجّیّت دارد شهرت فتوائی می‌باشد شهرت فتوائی عبارتست از فتوائی که بین فقها مشهور باشد مثلا هفتاد درصد، هشتاد درصد از فقها دارای یک فتوا باشند یعنی فقط اشتهاری در بین باشد و به حدّ اجماع و شرائط اجماع نرسد.

امّا راههایی که ممکن است برای حجّیّت شهرت فتوائی باشد عبارتست از:

۱- مسلما بین محقّقین خبر واحد فی الجملهٔ و با شرائطی حجّت است. و ملاک حجّیّت آن این است که برای مخبر له ظن و تا حدّی وثوق و اطمینان از خبر واحد حاصل می‌شود.

این ملاک در شهرت فتوائی بنحو اولویّت هست. یعنی آن ظنّی که از اشتهار یک فتوا پیدا می‌شود بمراتب بیشتر از ظنّی است که از خبر واحد حاصل می‌شود یعنی اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۴۵

دلیلی آن ظنّ ضعیف را حجّت قرار دهد بالاولویّه این ظنّ قوی را هم حجّت قرار می‌دهد.

بنابراین در شهرت فتوائی دلیل خاصّی بر حجّیّت آن لازم نیست و همان اولویّت قطعیّه برای حجّیّت شهرت فتوائی کافی است.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: «فیه ما لا یخفی».

اشکال این دلیل و این راه- شما از کجا ملاک حجّیّت خبر واحد را به دست آوردید که: ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است؟ آیا شما قاطع به این مطلب هستید؟

ما که قطعی به وجود این ملاک نداریم.

بله غایت مطلب چنین است که انسان مظنّه دارد که ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است.

امّا این ظن به ملاک و مناط سبب نمی‌شود که شما بگوئید به اولویّت قطعیّه ظنّ حاصل از شهرت فتوائی هم حجّت است چون اولویّت قطعیّه باید تمام مراحلش قطعی و یقینی باشد.

بله این اولویّت، ظنّیه هست و ما دلیلی بر حجّیّت اولویّت ظنّیه نداریم و ابتدای بحث ظنون گفتیم که اصل اوّلی در ظنون عدم حجّیّت آنهاست مگر اینکه دلیلی بر حجّیّت آن قائم بشود.

این اولویّت ظنّیه خودش مانند شهرت فتوائی نیاز به دلیل دارد تا اینکه حجّیّت پیدا کند بعلاوه ممکن است کسی ادّعا کند که ما اصلا مظنّه هم پیدا نمی‌کنیم که ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن باشد زیرا:

می‌دانیم که: چه از خبر واحد مظنّه پیدا بشود یا نشود خبر واحد حجّیّت دارد.

پس چگونه می‌توان ادّعا کرد که ملاک حجّیّت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۴۶

و أضعف منه، توهم دلالة المشهورة و المقبولة علیه، لوضوح أن المراد بالموصول فی قوله فی الأولی: (خذ بما اشتهر بین أصحابک) و فی الثانیة: (ینظر إلی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الذی حکما به، المجمع علیه بین أصحابک، فیؤخذ به) هو الروایة، لا ما یعم الفتوی، کما هو أوضح من أن یخفی [۱].

---

(۱) [۱]- ۲- دوّمین راه برای حجّیّت شهرت فتوائی «مشهوره ابی خدیجه»[۹۸] و «مقبوله عمرو بن حنظله»[۹۹] است. این دو روایت در باب خبرین متعارضین وارد شده‌اند.

در مشهوره ابی خدیجه راوی فرض می‌کند اگر دو روایت متعارض شدند، حکمش چیست؟ امام علیه السّلام طبق این روایت می‌فرمایند: «خذ بما اشتهر بین اصحابک» یعنی: آنچه را که بین اصحاب امامیه مشهور است، اخذ کنید، امام علیه السّلام کأنّ در این روایت یک ضابطه کلّی را بیان کرده‌اند که: خذ بکلّ ما اشتهر بین اصحابک- خواه روایت مشهور باشد یا فتوای مشهور (مای موصوله عمومیّت دارد).

روایت مشهور- یعنی روایتی که نقلش شهرت دارد اصحاب حدیث با آن آشنا هستند و رواة اخبار آن را در کتب روائی خود نقل کرده باشند (نه اینکه برطبق آن عمل کرده باشند).

فتوای مشهور- عبارتست از اینکه یک فتوا و رأی شهرت داشته باشد.

جواب از مشهوره ابی خدیجه- سائل از حکم دو روایت متعارض سؤال می‌کند و امام علیه السّلام هم حکم روایتین متعارضین را بیان می‌فرمایند و مای موصوله در (بما اشتهر) جواب از سؤال راوی است و مسئله فتوا در این روایت مطرح نشده و مای موصوله عمومیّتی ندارد.

امّا مقبوله عمرو بن حنظله هم تقریبا چنین است که راوی از حکم دو روایت متعارض از امام علیه السّلام سؤال می‌کند حضرت می‌فرمایند: (... ینظر الی ما کان من روایتهم

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۴۷

نعم بناء علی حجیة الخبر ببناء العقلاء، لا یبعد دعوی عدم اختصاص بنائهم علی حجیته، بل علی حجیة کل أمارة مفیدة للظن أو

الاطمئنان، لکن دون إثبات ذلک خرط القتاد [۱].

(روایتهما) عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع علیه عند اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یترک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فانّ المجمع علیه لا ریب فیه).

کأنّ مستدل می‌خواهد بگوید مای موصوله در این روایت هم عمومیّت دارد و شامل شهرت فتوائی هم می‌شود.

جواب از مقبوله عمرو بن حنظله واضح است که چون سؤال از دو روایت متعارض است امام هم می‌فرمایند «... ینظر الی ما کان من روایتهم (روایتهما) عنّا فی ذلک الذی حکما به ...».

مرحوم آقای آخوند در مقبوله عمرو بن حنظله مقداری کم‌لطفی کرده‌اند زیرا کسانی که به مقبوله تمسّک می‌کنند به تعلیل مذکور در آن استدلال می‌نمایند.

یعنی امام علیه السّلام می‌فرمایند مشهور را اخذ کنید و علّت را ذکر می‌کنند که «فانّ المجمع علیه لا ریب فیه» مقصود از مجمع علیه مشهور است (نه اجماع اصطلاحی) و تعلیل در روایت عمومیّت دارد و شامل روایت مشهور و فتوای مشهور می‌شود البتّه امکان دارد که در این هم مناقشه کرد که الف و لام در «المجمع علیه» الف و لام عهد ذکری است (و به روایت برمی‌گردد).

لکن ظاهر روایت مطلب کلّی و عامّی را بیان می‌کند و شامل روایت مشهور و شهرت فتوائی می‌شود و بعید نیست که الف و لام در «المجمع علیه» الف و لام جنس باشد. یعنی جنس مجمع علیه (مشهور) در ضمن هر فردی تحقّق پیدا کند بالنسبه به شاذ «لا ریب فیه» است.

[۱]- ۳- بله، اگر کسی دلیل حجّیّت خبر واحد را بناء عقلا بداند (نه آیات و روایات) در این صورت انسان تا حدّی می‌تواند ملاک حجّیّت خبر واحد را بدست

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۴۸

بیاورد به این نحو که:

وقتی به عقلا مراجعه می‌کنیم می‌بینیم می‌گویند ملاک حجّیّت خبر واحد این است که مخبر له از خبر واحد ظنّ و تا حدّی اطمینان پیدا می‌کند.

و اگر ملاک این باشد همین مناط در شهرت فتوائی هم هست و می‌گوئیم از شهرت فتوائی ظن و اطمینان پیدا می‌شود.

بنابراین می‌گوئیم بناء عقلا تعمیم دارد و شامل شهرت فتوائی هم می‌شود (کاری به اولویّت نداریم).

مرحوم مصنّف این مطلب را ابتدا بنحو (لا یبعد) بیان می‌کنند لکن بعد اشکال می‌کنند که «دون اثبات ذلک خرط القتاد».

مقصود مرحوم آقای آخوند آیا این است که بناء عقلا دلیل بر حجّیّت خبر واحد نیست؟

این را که بعدا ایشان می‌پذیرند که یک دلیل مهم حجّیّت خبر واحد بناء عقلا است.

و اگر بخواهند بفرمایند که ملاک این بناء مشخّص نیست این را هم ما جواب می‌دهیم که وقتی به عقلا رجوع می‌کنیم ملاک را برای ما بیان می‌کنند که:

از خبر واحد برای ما ظن و وثوق و اطمینان حاصل می‌شود.

لذا بعید نیست که دلیل سوّم برای شهرت فتوائی حجّیّت ثابت باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۴۹

فصل المشهور بین الأصحاب حجیة خبر الواحد فی الجملة بالخصوص ۱۰۰]، و لا یخفی أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولیة، و قد عرفت فی أول الکتاب أن الملاک فی الأصولیة صحة وقوع نتیجة المسألة فی طریق الاستنباط، و لو لم یکن البحث فیها عن الأدلة

الأربعهٔ، و إن اشتهر فی ألسنهٔ الفحول کون الموضوع فی علم الأصول هی الأدلهٔ [۱].

[خبر واحد]

آیا بحث حجّیّت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟

[۱]- مطالبی را که در اوائل این فصل مرحوم مصنّف بیان می‌کنند تقریبا در ابتدای جلد اوّل کتاب کفایه هم بیان کرده‌اند و آن این است که: آیا مسئله حجّیّت خبر واحد (فی الجملهٔ و با شرائطی) از مسائل علم اصول است و در علم اصول باید بحث شود؟

مرحوم مصنّف می‌فرمایند آری! زیرا مسئله اصولی یک ملاک و ضابطه‌ای دارد که:

نتیجه مسئله اصولی باید بتواند در قیاسی که مجتهد برای استنباط حکم شرعی تشکیل می‌دهد واقع شود و در خبر واحد این ملاک هست (نتیجه معمولا در کبری واقع می‌شود).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵۰

و علیه لا یکاد یفید فی ذلک- أی کون هذه المسألهٔ أصولیهٔ- تجشم دعوی أن البحث عن دلیلیهٔ الدلیل بحث عن أحوال الدلیل؛ ضرورهٔ أن البحث فی المسألهٔ لیس عن دلیلیهٔ الأدلهٔ، بل عن حجیهٔ الخبر الحاکی عنها [۱].

مثال: صلاهٔ الجمعهٔ قام علی وجوبها خبر الواحد (صغرا). و کلّ حکم قام علیه الخبر الواحد فهو ثابت (کبرا). فالوجوب لصلاهٔ الجمعهٔ ثابت.

ما کاری به این مطلب نداریم که آیا: در علم اصول باید از عوارض ادله اربعه (کتاب، سنّت، عقل و اجماع) بحث کرد؟ ما موضوع علم اصول را خصوص ادله اربعه نمی‌دانیم تا گرفتار مشکلی بشویم.

اگرچه مشهور می‌گویند موضوع علم اصول ادله اربعه است.

پس ما از طرفی موضوع علم اصول را توسعه دادیم و از طرفی ملاک مسئله اصولی را برای شما بیان کردیم و در نتیجه:

بحث از حجّیّت خبر واحد از مسائل علم اصول است.

کلام صاحب فصول

[۱]- مرحوم صاحب فصول می‌فرمایند[۱۰۱]: موضوع علم اصول، ادله اربعه است و محمولش خواه دلیلیّت این ادله باشد یا سایر جهاتی که به این ادله ارتباط دارد و ما که در خبر واحد بحث از دلیلیّت آن می‌کنیم، این هم داخل در علم اصول است.

ما در این صورت از ایشان سؤال می‌کنیم:

ما در خبر واحد بحث از دلیلیّت دلیل می‌کنیم و می‌گوئیم خبر الواحد حجّهٔ ام لا در حالی که ظاهر ادله اربعه این است که ادله با وصف دلیلیّت موضوعیّت دارند یعنی با حفظ اینکه دلالتشان مسلّم هست موضوع علم اصول هستند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵۱

کما لا یکاد یفید علیه تجشم دعوی أن مرجع هذه المسألهٔ إلی أن السنهٔ- و هی قول الحجهٔ أو فعله أو تقریره- هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما یفید القطع من التواتر أو القرینهٔ؟ [۱].

بفرمائید در خبر واحد ما بحث از کدامیک عوارض ادله می‌کنیم؟

لـذا مرحوم صاحب فصول مجبور شده‌اند که بگویند موضوع علم اصول ذوات ادله است یعنی موضوع علم اصول خود کتاب با قطع نظر از دلیلیّتش هست.

خود سنّت با قطع نظر از دلیلیّتش هست.

خود اجماع با قطع نظر از اعتبار و دلیلیّتش هست.

بنابراین هرکجا از دلیلیّت این ادله بحث می‌کنیم، این بحث از عوارض دلیل و عوارض موضوع است.

جواب مرحوم مصنّف به مرحوم صاحب فصول: این خبر واحـدی که ما بحث از دلیلیّتش می‌کنیم، کدامیک از ادله اربعه است؟ آیا سنّت است؟

مقصود از سنّت، قول و فعـل و تقریر معصوم علیه السّـلام است و مـا در خـبر واحـد بحث از حجّیّت قول امـام و معصوم علیه السّـلام نمی‌کنیم بلکه بحث می‌کنیم آیا خبر زراره حجّیّت دارد یا نه.

خبر زراره کـدامیک از ادله اربعه است که شـما می‌گوئیـد بحث از دلیلیّتش هم بحث از عوارض دلیـل و یکی از مسائـل علم اصول می‌باشد.

بحث در حجّیّت قول امام یک بحث کلامی است و ربطی به علم اصول ندارد.

کلام شیخ اعظم

[۱]- مرحوم شیخ ۱۰۲] باتوجّه به این اشکالی که بر صاحب فصول وارد بوده است

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۵۲

فإن التعبد بثبوتها مع الشک فیها لدی الاخبار بها لیس من عوارضها، بل من عوارض مشکوکها، کما لا یخفی [۱].

مع أنه لازم لما یبحث عنه فی المسألة من حجیة الخبر، و المبحوث عنه فی المسائل إنما هو الملاک فی أنها من المباحث أو من غیره، لا ما هو لازمه، کما هو واضح. [۲].

راه دیگری را اختیار کرده‌اند که:

آیا قول و فعل و تقریر امام با خبر واحـد ثابت می‌شود یا اینکه قول و فعل و تقریر امام بایـد با تواتر ثابت بشود و یا اینکه قرینه قطعیّه باید ضـمیمه خبر واحد بشود تا قول و فعل و تقریر معصوم را ثابت کند. هل تثبت قول الامام بخبر الواحد ام لا آیا سـنّت (قول و فعل و تقریر معصوم) با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه و این بحث از عوارض ادله اربعه و بحث از عوارض سـنّت است. مرحوم مصنّف دو اشکال به ایشان وارد می‌کنند.

[۱]- ۱: شما بالاخره می‌خواهید از حجّیّت و دلیلیّت بحث کنید.

آیا این حجّیّت مربوط به قول معصوم است یا اینکه حجّیّت برای روایت زراره است؟

حجّیّت و اعتبار، معروض و موضوعش روایت است.

و به تعبیر اصطلاحی سنّت حاکیه اتّصاف به اعتبار و عدم اعتبار پیدا می‌کند.

اگر کسـی قول امام را نقل بکنـد آیا آن نقل حجّت است یا نه، این ربطی به قول امام ندارد و شـما شک در حجّیّت قول امام ندارید بلکه شک در حجّیّت خبر زراره دارید و لذا بحث از خبر واحد می‌کنید.

[۲]- ۲: در کتب اصولی به این نحو بحث نکرده‌انـد که: آیا سنّت (قول، فعل و تقریر معصوم) با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه؟ بلکه

گفته‌اند: خبر الواحد حجّهٔ ام لا؟

این دو لازم و ملزوم هستند و شما جای ملزوم را با لازم عوض کردید و روی لازم عنوان اصولی بودن مسئله را درست کردید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵۳

و کیف کان، فالمحکی عن السید و القاضی و ابن زهرهٔ و الطبرسی و ابن إدریس عدم حجیهٔ الخبر [۱].

در کتب اصول ملزوم را عنوان کرده و بحث نموده‌اند و در مسئله اصولی باید دید به همان نحوی که مطلبی را مطرح کرده‌اند، جزء مسائل علم اصول هست یا نه.

لذا این راه مرحوم شیخ تمام نیست و راه بهتر این است که بگوئیم موضوع علم اصول عنوان عامّی است و ضابطه مسئله اصولی هم همان بود که ذکر کردیم.

[۱]- همان‌طور که قبلا هم گفتیم خبر واحد فی الجملهٔ و با شرائطی حجّت است امّا جماعتی از بزرگان مانند سیّد مرتضی، قاضی، ابن زهره، طبرسی، و ابن ادریس قائل به عدم حجّیّت خبر واحد شده‌اند.

قبلا دو مطلب را تذکّر می‌دهیم.

۱- ما که قائل به حجّیّت خبر واحد هستیم، هر خبر واحدی را حجّت نمی‌دانیم بلکه با شرائطی خبر واحد را حجّت می‌دانیم که در ضمن همین مباحث آن شرائط را ذکر خواهیم کرد.

ما خبر واحد را بنحو موجبه جزئیه حجّت می‌دانیم در نتیجه کسی که مخالف حجّیّت خبر واحد هست باید بگوید خبر واحد اصلا حجّیّت ندارد زیرا نقیض قضیّه موجبه جزئیّه، یک قضیّه سالبه کلیّه است.

۲- محل نزاع، آن خبر واحدی است که جنبه اماریّت داشته باشد و محفوف و همراه با قرینه قطعیّه نباشد چنانچه یک خبر واحد همراه با قرینه قطعیّه شد از محل نزاع خارج می‌شود و در باب قطع داخل می‌گردد و جنبه اماریّت پیدا نمی‌کند[۱۰۳].

ما ابتدا ادله قائلین به عدم حجّیّت را ذکر می‌کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۵۴

و استدل لهم بالآیات الناهیهٔ عن اتباع غیر العلم [۱].

و الروایات الدالهٔ علی رد ما لم یعلم أنه قولهم علیهم السّلام، أو لم یکن علیه شاهد من کتاب اللّه أو شاهدان، أو لم یکن موافقا للقرآن إلیهم، أو علی بطلان ما لا یصدقه کتاب اللّه، أو علی أن ما لا یوافق کتاب اللّه زخرف، أو علی النهی عن قبول حدیث إلا ما وافق الکتاب أو السنهٔ، إلی غیر ذلک [۲].

ادله قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد

[۱]- ۱: دلیل قرآنی- آیاتی وجود دارد که ما را از پیروی غیر از علم و قطع نهی می‌کند.

الف- وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ کُلُّ أُولئِکَ کانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا[۱۰۴] چیزی را که علم نسبت به آن ندارید پیروی نکنید.

ب- وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً[۱۰۵] این‌ها پیروی از مظنّه می‌کنند درحالی‌که مظنّه انسان را بی‌نیاز از واقع نمی‌کند.

این آیات، پیروی از غیر از علم و یقین را نهی می‌کنند و خبر واحد هم که افاده علم نمی‌کند و برفرض که مفید علم باشد از محلّ

نزاع خارج است زیرا محلّ نزاع خبر واحدی هست که مفید علم نباشد.

[۲]- ۲: دلیل روائی بر عدم حجّیّت خبر واحد- در روایات تعبیرات گوناگونی وارد شده است مفاد بعضی از روایات این است که: روایاتی را که نمی‌دانید (علم ندارید) از ما (معصومین) صادر شده است و نمی‌دانید که به ما ارتباط دارد به ما رد کنید یعنی کالعدم فرض نمائید.[۱۰۶]

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۵۵

و الإجماع المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه، بل حكى عنه أنه جعله بمنزلة القياس، فى كون تركه معروفا من مذهب الشيعة [۱].

و بعضی از روایات می‌گویند که هر روایتی از ما برای شما رسید اگر یک شاهد قرآنی نداشت به ما رد کنید و برخی از روایات می‌گویند: اگر روایتی از ما (معصومین) برای شما رسید و دو شاهد قرآنی نداشت آن روایت را به ما رد کنید.[۱۰۷]

و عدّه‌ای از روایات می‌گویند: اگر روایتی از ما (معصومین) به شما رسید و موافق کتاب اللّه نبود آن روایت را به ما رد کنید.[۱۰۸]

مفاد بعضی از روایات این است که: آن خبری را که کتاب اللّه تصدیق نمی‌کند اصلا باطل است و باید قلم بطلان برآن کشید.[۱۰۹]

و مضمون بعضی از روایات این است که: خبری که با کتاب اللّه موافقت ندارد زخرف و باطل است.[۱۱۰]

مفاد بعضی از اخبار این است که: روایتی که موافقت با کتاب اللّه یا سنّت ندارد آن را قبول نکنید.[۱۱۱]

[۱]- ۳: اجماع- گفته‌اند اجماع بر عدم حجّیّت خبر واحد وجود دارد.

سیّد مرتضی (اعلی اللّه مقامه الشّریف) در بعضی از کلماتشان فرموده‌اند که:

از نظر منطق شیعه عمل به خبر واحد مانند عمل به قیاس است یعنی همان‌طور که

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۵۶

و الجواب: اما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الأصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعية [۱].

شیعه از قیاس تبرّی می‌جوید از خبر واحد هم تبرّی و بی‌زاری می‌جوید و این تبرّی از قیاس، جزء شعار شیعه است.

جواب ادله قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد

[۱]- جواب از آیات: اوّلا ظاهر آن آیات شریفه مربوط به اصول اعتقادی می‌باشد و در اصول عقائد حتما یقین و قطع لازم است و علّت استظهار مرحوم آقای آخوند از آیات این است که باید موارد آیات را دید مثلا:

آیه بیست و هشت سوره نجم را شما ملاحظه کردید اکنون آیه بیست و هفت و مجددا آیه بیست و هشت همین سوره را دقّت بکنید: وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً. کسانی که به معاد ایمان ندارند ملائکه را به‌عنوان دختران خدا نام‌گذاری می‌کنند و در آیه بعد می‌فرماید آن‌ها به این مطلب علم ندارند و پیروی از مظنّه می‌کنند درحالی‌که مظنّه انسان را بی‌نیاز از واقع نمی‌کند.

اینکه می‌توان یا نمی‌توان به ملائکه عنوان بنات اللّه داد یک مسئله اعتقادی است بنابراین آیاتی را که این‌ها به آن استدلال نموده‌اند مربوط به اصول عقائد (نه فروع دین) است و در اصول عقائد علم و یقین موضوعیّت دارد سپس مرحوم آقای آخوند گویا مقداری

مماشات می‌کنند که:

ثانیا، اگر در این استظهار هم مناقشه کنید ما می‌گوئیم لا اقل به اطلاق آیات نمی‌توانید تمسّک کنید زیرا یکی از شرائط تمسّک به اطلاق این است که قدر متیقّن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد و در ما نحن فیه قدر متیقّن در مقام تخاطب موجود است و قدر متیقّن در این آیات مسائل اعتقادی است و با وجود قدر متیقّن اطلاقی برای آیات باقی نمی‌ماند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۵۷

و لو سلم عمومها لها، فهی مخصصة بالأدلة الآتیة علی اعتبار الأخبار [۱].

و اما عن الروایات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فإنها أخبار آحاد [۲].

لا یقال: إنها و إن لم تکن متواترة لفظا و لا معنی، إلا أنها متواترة إجمالا، للعلم الإجمالی بصدور بعضها لا محالة [۳].

---

(۱) [۱]- و لو سلّم: که آیات عموم و اطلاق دارد، هم مسائل اعتقادی را شامل می‌شود و هم مسائلی که مربوط به خبر واحد است امّا بعد از آنکه ادله حجّیت خبر واحد را اقامه کردیم، با آن ادله عمومات و اطلاقات آیات را تخصیص می‌زنیم و مقیّد می‌نمائیم و می‌گوئیم خبر و مطلبی را که علم نسبت به آن ندارید پیروی نکنید مگر اینکه خبر واحد برآن مطلب قائم بشود.

[۲]- جواب از روایات: روایاتی را که شما برای عدم حجّیّت خبر واحد به آن‌ها استدلال کردید اخبار آحاد هستند. اگر خبر واحد حجّیّت ندارد برای شما هم قابلیّت برای استدلال را ندارد چگونه شما به وسیله خبر واحد بر عدم حجّیّت خبر واحد استدلال می‌کنید؟

[۳]- گفته شده است: روایاتی را که ما به آن‌ها استدلال می‌کنیم متواتر اجمالی هستند ما ابتدا انواع تواتر را توضیح می‌دهیم تا بعد دنباله جواب قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد را ادامه دهیم.

اقسام تواتر

الف- تواتر لفظی- عبارتست از اینکه یک عبارت را بدون کم و زیاد مثلا صدها نفر نقل کنند به‌نحوی‌که عادة تبانی بر کذب از طرف آن‌ها ممتنع باشد که برای انسان قطع به صدور آن روایت پیدا می‌شود.

مثلا معتقدیم حدیث ثقلین متواتر لفظی است پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله در ساعات آخر عمرشان فرمودند: انّی تارک فیکم الثقلین کتاب اللّه و عترتی ....

ب- تواتر معنوی- الفاظی را که نقل کرده‌اند مختلف است لکن مفاد و معنای

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۵۸

فإنه یقال: إنها و إن کانت کذلک، إلا أنها لا تفید إلا فیما توافقت علیه، و هو غیر مفید فی إثبات السلب کلیّا، کما هو محل الکلام و مورد النقض و الإبرام، و إنما تفید عدم حجیة الخبر المخالف للکتاب و السنة، و الالتزام به لیس بضائر، بل لا محیص عنه فی مقام المعارضة [۱].

کلمات، تواتر دارد- مثلا صدها نفر یک مطلب را به عبارات مختلف نقل کرده‌اند.

ج- تواتر اجمالی- نه در الفاظ تواتر وجود دارد و نه در معنا تواتری هست بلکه ما مواجه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السّلام صادر شده است ولی آن خبر و روایت برای ما مشخّص نیست.

به‌طور کلّی تکلیف در تواتر اجمالی چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند چون ما یقین داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السّلام صادر شده است لذا باید قدر مشترک و قدر متیقّن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه برآن قدر متیقّن حجّیّت ندارد.

البتّه نسبت به قدر متیقّن یقین داریم و در عین حال احتمال می‌دهیم همراه آن قدر متیقّن یک مطلب اضافه‌ای هم بوده است. این‌ها اقسام تواتر بود.

کسی که به آن روایات برای عدم حجیت خبر واحد تمسک می کند، قبول دارد که تواتر لفظی و معنوی در کار نیست بلکه می گوید تواتر اجمالی وجود دارد و یکی از آن روایات مسلّما از معصوم علیه السّلام صادر شده است.

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند بله ما هم تواتر اجمالی را قبول داریم و حکم تواتر اجمالی همان بود که گفتیم و باید به قدر متیقّن از آن روایات عمل کرد.

قدر متیقّن چیست؟.

همان‌طور که بیان کردیم تعبیرات روایات مختلف بود بعضی از روایات می گفت:

اگر علم ندارید که روایتی از ما صادر شده است آن روایت را به ما (معصومین) رد کنید که عدم العلم هم معنای وسیعی دارد.

بعضی از روایات می گفت: اگر روایتی یک شاهد قرآنی

نداشت به ما رد کنید.

برخی از روایات می گفت اگر روایتی دو شاهد قرآنی نداشت آن روایت را به ما رد نمائید مضمون بعضی از روایات این بود که: اگر خبری موافقت با کتاب نداشت باطل است و مفاد بعضی از روایات این بود که اگر خبری مخالفت با سنّت داشت آن روایت را قبول نکنید و غیر ذلک.

بنابراین قدر متیقّن روایات، این است که اگر: روایتی با قرآن و سنّت مخالفت داشت آن روایت حجّیّت ندارد لذا صرف عدم موافقت با کتاب ضرری به حجّیّت خبر واحد نمی‌زند.

صرف نداشتن شاهد قرآنی ضربه‌ای به حجّیّت خبر واحد وارد نمی‌نماید صرف عدم تصدیق و تأیید یک روایت از طرف کتاب مشکلی برای حجّیّت خبر واحد ایجاد نمی‌نماید.

اکنون که قدر متیقّن را مشخص کردیم به کسانی که قائل به عدم حجّیّت خبر واحد هستند می گوئیم:

مدّعای شما این بود که اصلا خبر واحد حجّیّت ندارد یعنی مدّعای شما قضیّه سالبه کلیّه بود.

آیا کسی که مدّعایش سلب کلّی است می‌تواند دلیلی اقامه کند که مفاد آن دلیل این است که:

خبری که هم مخالف کتاب و هم مخالف سنّت است حجّیّت ندارد؟؟

لذا می گوئیم مدّعای شما سلب کلّی بود امّا دلیلتان ناتمام بود (دلیل شما اخصّ از مدّعا بود) امّا ما می گوئیم خبر واحد فی الجملهٔ و بنحو موجبه جزئیّه حجّیّت دارد و این مطلب با دلیل شما منافاتی ندارد.

بله، ما هم قبول داریم که اگر دو روایت تعارض پیدا کردند در این صورت یکی از

و اما عن الإجماع، فبأن المحصّل منه غیر حاصل [۱].

و المنقول منه للاستدلال به غیر قابل، خصوصا فی المسألة، کما یظهر وجهه للمتأمل [۲].

مع أنه معارض بمثله [۳].

و موهن بذهاب المشهور إلی خلافه [۴].

مرجّحات، موافقت با کتاب اللّه است و خبری که مخالف با کتاب است مرجوح می‌باشد.

[۱]- جواب از اجماع: مرحوم مصنّف تقریبا چهار جواب بیان می‌کنند:

۱- آیا مقصود شما این است که اجماع محصّل بر عدم حجّیّت خبر واحد وجود دارد؟

برای ما چنین اجماعی حاصل نشده است. و قائلین به عدم حجّیّت از چند نفر تجاوز نمی‌کند و اکثرا قائل به حجّیّت هستند.

[۲]- ۲- اگر می‌گوئید در این مسئله اجماع منقول وجود دارد،

اوّلا: اجماع منقول به‌طور کلّی حجّیّت ندارد.

ثانیا: اگر کسی بخواهد اجماع منقول را حجّت قرار بدهد، از طریق ادله حجّیّت خبر واحد می‌خواهد بگوید اجماع منقول حجّت است (قبلا بحث کردیم).

پس ادله حجّیّت خبر واحد باید پشتوانه اجماع منقول باشد درحالی‌که شما می‌گوئید اجماع منقول بر عدم حجّیّت خبر واحد قائم شده است لذا چگونه چنین اجماع منقولی می‌تواند حجّیّت پیدا کند؟

[۳]- این اجماع منقولی را که شما ادّعا می‌کنید معارض دارد زیرا از آن طرف هم عدّه زیادی ادّعای اجماع بر حجّیّت خبر واحد کرده‌اند.

[۴]- ۴- شهرت فتوائی محقّق در کنار قائلین به حجّیت خبر واحد وجود دارد زیرا بسیاری از متأخّرین و قدما قائل به حجّیّت خبر واحد هستند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۶۱

و قد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة [۱].

فصل: فی الآیات التی استدل بها: فمنها: آیة النبأ، قال اللّه تبارک و تعالی: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا و یمکن تقریب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، و أن تعلیق الحکم بإیجاب التبین عن النبأ الذی جیء به علی کون الجائی به الفاسق، یقتضی انتفائه عند انتفائه.

و لا یخفی أنه علی هذا التقریر لا یرد: أن الشرط فی القضیة لبیان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

نعم لو کان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجیء الفاسق به، کانت القضیة الشرطیة مسوقة لبیان تحقق الموضوع [۲].

خلاصه: ادله قائلین به عدم حجّیّت خبر واحد ناتمام بود.

ادله حجّیّت خبر واحد

[۱]- مشهور با ادله اربعه برای حجّیّت خبر واحد استدلال کرده‌اند.

دلیل قرآنی بر حجّیّت خبر واحد

۱- آیه نبأ:

اشاره

[۲]- یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصِیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ فَتُصْبِحُوا عَلی ما فَعَلْتُمْ نادِمِینَ ۱۱۲].

معنای آیه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر شخص فاسقی خبری برای شما آورد درباره آن تحقیق کنید، تا مبادا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۶۲

شأن نزول آیه: درباره ولید بن عقبه است که پیامبر صلّی اللّه علیه و آله او را برای جمع‌آوری زکات به قبیله بنی المصطلق اعزام داشت، هنگامی که اهل قبیله با خبر شدند که نماینده رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله می‌آید با خوشحالی به استقبال او شتافتند ولی از آنجا که میان آنها و ولید در جاهلیّت خصومت شدیدی بود تصوّر کرد آنها به قصد کشتنش آمده‌اند لذا او خدمت پیامبر صلّی اللّه علیه و آله بازگشت (بی‌آنکه تحقیقی در مورد این گمان کرده باشد) و عرض کرد: آنها از پرداخت زکات خودداری کردند! (و می‌دانیم امتناع از پرداخت زکات یک نوع قیام بر ضدّ حکومت اسلامی تلقی می‌شد بنابراین مدّعی بود آنها مرتد شده‌اند) پیامبر صلّی اللّه علیه و آله سخت خشمگین شد و تصمیم گرفت با آنها پیکار کند، که آیه مذکور نازل شد، البتّه آیه، شأن نزول دیگری هم دارد[۱۱۳].

مرحوم شیخ چند وجه برای استدلال به آیه ذکر کرده‌اند.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اظهر وجهی که دلالت بر حجّیّت خبر واحد می‌کند مفهوم شرط است ۱۱۴].

قبل از استدلال به آیه مقدّماتی را ذکر می‌کنیم و بعد متن کتاب را با مقداری تقدّم و تأخّر توضیح می‌دهیم.

۱- در هر مفهومی از مفاهیم (غیر از مفهوم موافقت) موضوع و محمول (حکم)

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۶۳

در مفهوم و منطوق باید متحد باشند باین ترتیب که مثلا در مفهوم شرط، در صورت ثبوت شرط، حکم برای موضوع ثابت است و در صورت انتفاء شرط، همان حکم از همان مفهوم، سلب می‌شود بنابراین در مفهوم و منطوق باید موضوع و محمول متحد باشند فقط در سلب و ایجاب تفاوت داشته باشند.

مثال: إن جاءك زید فأكرمه، در این قضیّه شرطیّه موضوع، «زید» می‌باشد و حکم «وجوب اکرام» است و شرط هم «مجیء زید» است که در صورت تحقّق مجیء، وجوب اکرام زید ثابت می‌شود و در صورت انتفاء مجیء، وجوب اکرام زید منتفی می‌گردد.

۲- ما قضایای شرطیه‌ای داریم که می‌گویند برای تحقّق موضوع هست (سیقت لبیان تحقّق الموضوع) معنای این نوع قضایا چیست؟ یعنی حکمی را برای موضوعی بیان کنند و بگویند اگر فلان شرط محقّق شد موضوع هم محقّق است و چنانچه شرط تحقّق نداشته باشد موضوع هم محقّق نمی‌باشد و واضح است که وقتی موضوع محقّق شد حکم ثابت می‌شود.

این‌گونه قضایا یا مفهوم ندارد و اگر کسی اصرار کند که دارای مفهوم است، می‌گوئیم مفهومش قضیّه سالبه به انتفاء موضوع است

مثال: ان رزقت ولدا فاختنه- یعنی اگر خداوند تبارك و تعالی فرزندی به تو عنایت کرد واجب است، او را ختنه کنی.

در این قضیّه موضوع، «وجود ولد» است و حکم، «وجوب ختان» می‌باشد این قضیّه می‌گوید موضوع وجوب ختان در صورتی محقّق می‌شود که خداوند فرزندی به شما عنایت کند و اگر خداوند فرزندی به شما نداد موضوعی برای وجوب ختان وجود ندارد.

این قضیه‌ای است که می‌گویند: سیقت لبیان تحقّق الموضوع.

مثال دیگر: ان رکب الأمیر فخذ رکابه. اگر امیر سوار بر مرکب شد تو رکاب او را

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۶۴

بگیر و مواظب او باش. امّا اگر امیر سوار بر مرکب نشد، دیگر رکابی وجود ندارد که تو آن را بگیری.

کلام شیخ اعظم [۱۱۵]

مرحوم آقای آخوند در متن کتاب به بیان فوق اشاره می کنند.

مرحوم شیخ، در منطوق آیه نبأ، موضوع را طوری فرض کرده‌اند که در جانب مفهوم به مشکل برخورد نموده‌اند که این قضیّه شرطیّه (در آیه نبأ): سیقت لبیان تحقّق الموضوع و مفهوم ندارد، و یا اگر مفهومی داشته باشد مفهوم آن قضیّه سالبه بانتفاء موضوع است.

مرحوم شیخ در این آیه، موضوع را «خبر فاسق» دانسته است و حکم را «وجوب تبیّن از خبر فاسق» می‌داند (شرط هم مجیء خبر می‌باشد).

یعنی اگر فرد فاسقی خبری برای شما آورد درباره آن خبر تحقیق کنید در نتیجه، مفهوم آیه نبأ چنین می‌شود:

اگر فرد فاسقی خبری برای شما نیاورد درباره آن تحقیق نکنید.

خوب اگر فاسقی خبری برای شما نیاورد دیگر موضوع محقّق نیست و اصلا خبری وجود ندارد که درباره آن تحقیق کنید و این نظیر قضیّه (ان رکب الأمیر فخذ رکابه) و (ان رزقت ولدا فاختنه) می‌باشد.

لذا مرحوم شیخ می‌فرمایند این قضیّه شرطیّه «سیقت لبیان تحقّق الموضوع» و مفهوم ندارد و اگر مفهوم هم داشته باشد، مفهوم آن یک، قضیّه سالبه بانتفاء موضوع است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۶۵

در نتیجه می‌فرمایند:[۱۱۶] استدلال به آیه نبأ دارای ایراداتی هست که تمامش را می‌توان دفع کرد مگر دو ایراد که نمی‌توان آن دو را حل کرد و یک ایرادش همین بود که اکنون گفتیم.

اگر کسی بگوید منطوق آیه نبأ این است که:

اگر فرد فاسقی برای شما خبری آورد درباره آن تحقیق کنید؛

در نتیجه مفهوم آن چنین است که:

اگر فرد عادلی خبری برای شما آورد تفحص درباره آن لازم نیست این حرف هم درست نیست زیرا:

موضوع در این قضیّه عوض شده و تبدّل پیدا کرده است و موضوع باید در مفهوم و منطوق متحد باشد.

اگر موضوع در منطوق، خبر فاسق بود در مفهوم هم باید موضوع همان خبر فاسق باشد نه اینکه بگوئیم موضوع، خبر عادل است.

استدلال مصنّف به آیه نبأ

اشاره

مرحوم آقای آخوند از ابتدا موضوع این قضیّه شرطیّه را چنین درست می کنند که:

موضوع در این قضیّه، طبیعت النّبأ، النّبأ الجائی و مطلق النّبأ است و حکم عبارتست از وجوب تبیّن و شرط عبارت است از اینکه: آورنده خبر فرد فاسقی باشد گویا مرحوم آقای آخوند چنین می‌فرمایند:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۶۶

مع أنه یمکن أن یقال: إن القضیة و لو کانت مسوقة لذلک، إلا أنها ظاهرة فی انحصار موضوع وجوب التبین فی النبأ الذی جاء به الفاسق فیقتضی انتفاء وجوب التبین عند انتفائه و وجود موضوع آخر [۱].

فتدبر [۲].

«یجب التبیّن عن طبیعهٔ النّبأ ان کان الجائی به هو الفاسق». در نتیجه منطوق آیه نبأ چنین است:

«خبری که به شما می‌رسد اگر فرد فاسقی آن خبر را بیان می‌کند درباره آن خبر تحقیق کنید» و مفهوم آیه چنین می‌شود:

خبری که به شما می‌رسد اگر فرد فاسقی آن را، اخبار ننموده است تحقیق درباره آن لازم نیست (البتّه واضح است که مخبر گاهی عادل است و گاهی فاسق).

و مفهوم شرط درست می‌شود و اشکالی که برای مرحوم شیخ وجود داشت بر این استدلال وارد نمی‌باشد.

پس تا اینجا مفهوم شرط درست شد و اشکالی به استدلال آیه نبأ (از طریق مفهوم شرط) وجود ندارد.

[۱]- مرحوم مصنّف به بیان مرحوم شیخ اشاره می‌کنند که:

اگر تقریب مرحوم شیخ را بپذیریم و بگوئیم موضوع این قضیّه شرطیّه خبر فاسق است و در نتیجه قضیّه شرطیّه در آیه نبأ برای بیان تحقّق موضوع است باز هم راه دیگری وجود دارد که برای حجّیّت خبر عادل به آن تمسّک کنیم که:

چون خداوند در مقام بیان آن چیزهائی بوده که تبیّن از آن واجب است و در این مقام، وجوب تبیّن را منحصر در خبر فاسق نموده است لذا از این انحصار می‌فهمیم که تفحّص و تبیّن از خبر فاسق لازم است ولی تحقیق از خبر عادل واجب نیست.

[۲]- شاید اشاره به این باشد که:

عرف چنین انحصاری را از آیه شریفه استفاده نمی‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۶۷

و لکنه یشکل بأنه لیس لها هاهنا مفهوم، و لو سلّم أن أمثالها ظاهرهٔ فی المفهوم، لأن التعلیل بإصابهٔ القوم بالجهالهٔ المشترک بین المفهوم و المنطوق یکون قرینهٔ علی أنه لیس لها مفهوم [۱].

اشکالات استدلال به آیه نبأ

[اشکال اوّل:]

[۱]- اشکال اوّل: اگر بپذیریم که آیه نبأ دلالت بر حجّیّت خبر عادل می‌کند (از طریق مفهوم وصف یا مفهوم شرط و غیره) امّا یک تعلیلی در این آیه وجود دارد که مانع از حجّیّت خبر عادل می‌شود.

و واضح است که علّت، معمّم و مخصّص حکم است و در این آیه یک تعلیل ذکر شده است که: خداوند می‌فرمایند: یا ایّها الّذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبإ فتبیّنوا أن تصیبوا قوما بجهالهٔ فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین یعنی اگر فرد فاسقی خبری را برای شما آورد درباره آن تبیّن کنید.

چرا تبین لازم است؟

أن تصیبوا قوما بجهالهٔ فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین پس علّت وجوب تبیّن از خبر فاسق این است که: مبادا از روی جهالت (عدم العلم) با قومی برخورد کنید و بعدا آگاه گردید و از کار خود پشیمان شوید این علّت در مورد خبر عادل هم وجود دارد.

آیا خبر عادل مفید علم است؟ خیر.

این علّت هم در خبر فاسق وجود دارد و هم در خبر عادل موجود هست پس علّت عمومیّت دارد.

در این صورت بین این تعلیل (در منطوق آیه) و مفهوم صدر آیه نبأ تعارض هست و چون تعلیل در منطوق آیه است لذا بر مفهوم

ترجیح دارد بنابراین اشکال تاکنون نتوانسته‌ایم برای حجّیّت قول عادل به این آیه تمسّک کنیم.

(دوّمین ایرادی را که مرحوم شیخ فرمودند قابل جواب دادن نیست همین اشکال بود).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۶۸

و لا یخفی أن الإشکال إنما یبتنی علی کون الجهالهٔ بمعنی عدم العلم، مع أن دعوی أنها بمعنی السفاههٔ و فعل ما لا ینبغی صدوره من العاقل غیر بعیدهٔ [۱].

ثم إنه لو سلم تمامیهٔ دلالهٔ الآیهٔ علی حجیهٔ خبر العدل، ربما أشکل شمول مثلها للروایات الحاکیهٔ لقول الإمام علیه السّلام بواسطهٔ أو وسائط، فإنّه کیف یمکن الحکم بوجوب التصدیق الذی لیس إلا بمعنی وجوب ترتیب ما للمخبر به من الأثر الشرعی بلحاظ نفس هذا الوجوب، فیما کان المخبر به خبر العدل أو عدالهٔ المخبر؛ لأنه و إن کان أثرا شرعیا لهما، إلا أنه بنفس الحکم فی مثل الآیهٔ بوجوب تصدیق خبر العدل حسب الفرض [۲].

---

(۱) [۱]- جواب: ایراد و اشکال اخیر در صورتی وارد است که معنی «جهالهٔ» در آیه نبأ عدم العلم باشد که این هم در خبر عادل وجود دارد و هم در خبر فاسق موجود می‌باشد (خبر عادل مفید علم نمی‌باشد).

امّا بعید نیست که:

جهالت به معنی سفاهت و فعلی که شایسته نیست از فرد عاقل سربزند، باشد در این صورت، این جهالت (سفاهت) مخصوص خبر فاسق است و لذا باید درباره آن تحقیق کرد امّا اگر به خبر عادل عمل کنیم، درباره آن تبیّن نکنیم و آن را حجّت بدانیم سفاهت وجود ندارد و تعلیل عمومیّت ندارد تا شامل خبر عادل هم بشود.

اشکال دوّم:

اشاره

[۲]- بنا بر اینکه استدلال به آیه نبأ درست باشد و از اشکالات قبل صرف نظر نمائیم و بگوئیم:

اگر عادلی برای شما خبری آورد تحقیق درباره آن خبر لازم نیست و قول عادل حجّیّت دارد و باید تصدیق و به آن عمل شود در این صورت اشکال دیگری وجود دارد که نه تنها به استدلال به این آیه وارد است بلکه تمام ادله‌ای که در ردیف آیه هستند

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۶۹

و می‌گویند باید قول عادل تصدیق شود دارای این اشکال هستند.

تذکّر- ما آیه یا روایتی نداریم که بگوید صدّق العادل بلکه خلاصه مفاد ادله حجّیّت خبر واحد، این جمله است.

بیان اشکال:

مسلّما وقتی شارع می‌گوید خبر عادل را تصدیق کن معنایش این نیست که اعتقاد قلبی پیدا کن که عادل راست می‌گوید و این مسئله جزء اصول عقائد نیست بلکه مربوط به مسائل عملیّه و فروع است یعنی آثار شرعی خبر عادل را بپذیر و در مقام عمل، آن آثار شرعی را مترتّب کن.

اگر عادلی بلا واسطه قول امام را نقل کند در این صورت صدّق العادل می‌گوید قول فرد عادل را تصدیق کن زیرا مخبر به او قول امام علیه السّلام است و وجوب متابعت قول امام علیه السّلام برای ما محرز است.

مثال: فرض کنید ما در زمان زراره زندگی می‌کردیم و او قول امام علیه السّلام را برای ما نقل کرد که: «سمعت من الامام علیه

السّلام انّه قال صلاة الجمعة واجبة» (بین ما و امام علیه السّلام فقط زراره فاصله بود).

در این صورت صدّق العادل می‌گوید خبر زراره را تصدیق و اثر شرعی آن را مترتّب کن و مخبر به زراره قول امام علیه السّلام است و قول امام هم وجوب متابعت دارد. کأنّ خودمان از امام علیه السّلام شنیده‌ایم، و هیچ‌گونه مشکلی در بین نیست.

امّا اگر واسطه‌ای در بین باشد مثلا- محمّد بن مسلم از طریق زراره قول امام علیه السّلام را برای ما نقل کند. که ما با خود زراره ملاقات نکردیم و از او چیزی نشنیدیم ولی بین ما و زراره فردی بنام محمّد بن مسلم هست در این صورت محمّد بن مسلم چه چیز را برای ما نقل می‌کند؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۰

آیا آنچه را که محمّد بن مسلم برای ما نقل می‌کند قول امام علیه السّلام است؟ آنچه را که محمّد بن مسلم نقل می‌کند «قول الامام» نیست بلکه او «نقل قول الامام» را برای ما بیان می‌کند چون محمّد بن مسلم روی فرض ما خودش با امام ملاقات نکرده است.

به این صورت: «قال محمّد بن مسلم، قال زرارة، قال الامام علیه السّلام کذا» که محمّد بن مسلم روایت زراره را برای ما نقل می‌کند و می‌گوید حدّثنی زرارة ... که مثلا زراره گفت «سمعت ابا جعفر علیه السّلام انّه قال صلاة الجمعة واجبة» پس محمّد بن مسلم نقل قول الامام را برای ما بیان می‌کند که هم محمّد بن مسلم متّصف به عدالت است و هم زراره فرد عادلی است بنابراین مخبر به محمّد بن مسلم خبر العادل است نه قول امام علیه السّلام اکنون صدّق العادل می‌گوید: محمّد بن مسلم را تصدیق کن و معنای تصدیق، این است که اثر شرعی مخبر به او را مترتّب کن و اثر شرعی خبر عادل همان وجوب تصدیق خبر العادل است.

اینجا چه اثر و چه حکم شرعی غیر از وجوب تصدیق خبر عادل در کار هست؟

آیا غیر از وجوب تصدیق دارای اثر دیگری هست؟

واضح است که اثر، همان وجوب تصدیق خبر عادل است و اثر شرعی دیگری نیست. امّا در فرض قبل شخص عادلی بلاواسطه قول امام را نقل می‌کرد و مفاد صدّق العادل این بود که خبر او را تصدیق کن و مخبر به او هم قول امام بود و قول امام اثر شرعی (وجوب متابعت) داشت. و لو صدّق العادل هم نبود حجّیّت قول امام بجای خود محفوظ بود.

امّا در فرض اخیر برای خبر محمّد بن مسلم هیچ اثر شرعی غیر از وجوب تصدیق ندارد.

در فرض اخیر اگر صدق العادل بخواهد شامل خبر محمّد بن مسلم شود باید قبلا یک اثر شرعی برای مخبر به محمد بن مسلم وجود داشته باشد (غیر از وجوب تصدیق، مانند وجوب متابعت قول امام) که این وجوب تصدیق بلحاظ آن اثر شرعی باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۱

وقتی سراغ آن اثر شرعی می‌رویم می‌بینیم غیر از وجوب تصدیق، اثر دیگری در بین نیست.

بله نقل زراره (نه منقولش) اثر شرعی وجوب تصدیق داشت آن‌وقت اگر صدّق العادل بخواهد شامل خبر محمّد بن مسلم به لحاظ همین صدّق العادل (وجوب تصدیق) که اثر شرعی مخبر به (نقل و حکایت زراره) محمّد بن مسلم است بشود دارای یک اشکال مهمّی است که به تعبیر مرحوم آقای آخوند اتّحاد حکم و موضوع لازم می‌آید البتّه در این تعبیر مسامحه وجود دارد.

(چون موضوعی در کار نیست بلکه خبری که در رتبه موضوع هست وجود دارد) همیشه رتبه موضوع مقدّم بر رتبه حکم است و حکم به منزله عرضی است که بر موضوع عارض شده است و رتبه عرض تأخّر از معروض دارد. آیا می‌شود عرض و معروض را در یک رتبه فرض کرد؟ آیا می‌شود حکم و موضوع را در یک رتبه فرض کرد؟

بلکه بالاتر آیا می‌شود حکم و موضوع، شیء واحد بشوند و اتّحاد داشته باشند؟

در ما نحن فیه چنین است: (صدّق العادل بلحاظ صدّق العادل) یعنی آن اثر شرعی که باید قبل از صدّق العادل باشد خود همین صدّق العادل است.

صدّق العادل حکمی، به لحاظ صدّق العادلی که در رتبه موضوع است. درحالی‌که ما دو صدّق العادل نداریم. دو انشاء حکم به وجوب تصدیق عادل نداریم.

و اگر ادله حجّیّت خبر عادل متعدّد باشد معنایش این نیست که ما چندین صدّق العادل داریم.

اگر در یک مورد برای یک حکم به ادله اربعه تمسّک کردیم معنایش این نیست که ما چهار حکم و چهار اثر شرعی داریم بلکه ادله اربعه کاشف از ثبوت یک حکم شرعی هست.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۲

نعم لو أنشأ هذا الحکم ثانیا، فلا بأس فی أن یکون بلحاظه أیضا، حیث إنه صار أثرا بجعل آخر، فلا یلزم اتحاد الحکم و الموضوع، بخلاف ما إذا لم یکن هناک إلا جعل واحد، فتدبر [۱].

اگر شارع در باب خبر واحد، حکم به اعتبار حجّیّت خبر عادل کرده است. در واقع وجوب تصدیق قول عادل را یک مرتبه انشا کرده است و در یک انشا چطور می‌شود وجوب تصدیق به لحاظ خود این وجوب تصدیق باشد. لازمه این حرف این است که نه تنها حکم و موضوع اتّحاد رتبه پیدا می‌کنند بلکه حکم و موضوع واحد می‌شوند.

در فرض دیگر هم، همین اشکال هست.

فرض کنید زید برای شما خبر می‌آورد و شما نمی‌دانید که آیا زید عادل هست یا اینکه عادل نمی‌باشد امّا عمرو که شخص عادلی است به شما خبر می‌دهد که زید شخص عادلی است.

در این صورت مخبر به عمرو عدالت زید است (عدالة المخبر) اثر عدالت زید چیست؟

وجوب تصدیق زید می‌باشد.

خوب اکنون همان وجوب تصدیقی که اخبار عمرو به عدالت زید را می‌خواهد شامل شود به لحاظ وجوب تصدیقی است که می‌خواهد خبر زید را شامل شود و در واقع وجوب تصدیق به لحاظ وجوب تصدیق است.

[۱]- بله اگر فرض کنید شارع دو صدّق العادل انشاء کرده است. ابتدا یک صدّق العادل انشاء کرد و ثانیا صدّق العادل دیگری انشاء نمود، در صدّق العادل دوّم تمام آثار شرعی از جمله آثار شرعی صدّق العادل اوّل را ملحوظ نمود، در این صورت می‌توان گفت قول زراره با صدّق العادل اوّل درست می‌شود و صدّق العادل دوّم شامل قول محمّد بن مسلم می‌شود و ناظر به صدّق العادل اوّل است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۳

و یمکن ذب الإشکال، بأنه إنما یلزم إذا لم یکن القضیة طبیعیة، و الحکم فیها بلحاظ طبیعة الأثر، بل بلحاظ أفراده، و إلا فالحکم بوجوب التصدیق یسری إلیه سرایة حکم الطبیعة إلی أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحکم و الموضوع [۱].

در این صورت مانعی در بین نیست چون دو حکم، دو اثر و دو وجوب تصدیق داریم.

امّا مسئله به این صورت نمی‌باشد و این صرف یک فرض است چون شارع در باب حجّیّت خبر عادل یک صدّق العادل انشا کرده است و لو ما به ادله اربعه برای وجوب تصدیق عادل تمسّک کنیم.

خلاصه اشکال: اگر خبر عادلی قول امام را برای من و شما حکایت کند در این صورت صدّق العادل شامل خبر آن فرد عادل (زراره) می‌شود و مخبر به او که قول امام است با قطع نظر از صدق العادل دارای اثر شرعی (وجوب متابعت) است.

امّا اگر واسطه‌ای در میان آمد فرضا محمّد بن مسلم از قول زراره، قول امام علیه السّلام را برای ما نقل کرد در این صورت مخبر به

محمّد بن مسلم، خبر زراره و خبر شخص عادل است و خبر عادل اثر شرعیش فقط همان وجوب تصدیق است و اثر دیگری ندارد.

آنوقت صدّق العادل می‌خواهد شامل قول محمّد بن مسلم به لحاظ صدق العادل بشود بنابراین حکم و موضوع کأنّ شیء واحد می‌شوند.

جواب این اشکال را شما چگونه می‌دهید؟

اگر این اشکال مهم را جواب ندهیم دست ما از تمام روایات کوتاه می‌شود. زیرا ما در زمان ائمّه (صلوات اللّه علیهم اجمعین) نیستیم که از خود امام یا با یک واسطه اخبار را بشنویم بلکه با وسائطی این اخبار را برای ما نقل می‌کنند.

[۱]- جواب: مرحوم آقای آخوند به سه طریق جواب این اشکال را می‌دهند.

۱- مانعی ندارد که قضیّه صدّق العادل را ما بصورت یک قضیّه طبیعیه فرض کنیم

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۴

و بگوئیم حکم روی طبیعت رفته است و هیچ‌گونه نظارتی به افراد و خصوصیّات در آن قضیّه ندارد. و افراد که عبارت از طبیعت با خصوصیات فردیّه هستند ملحوظ نشده‌اند به این نحو که: صدّق العادل شامل قول محمّد بن مسلم می‌شود و شارع می‌گوید باید قول او تصدیق شود.

تصدیق قول محمّد بن مسلم یعنی چه؟

یعنی اثر شرعی قول محمّد بن مسلم را باید مترتّب کنید.

اثر شرعی خبر محمّد بن مسلم چیست؟

اینجاست که شارع می‌گوید من خصوصیّات آن را لحاظ ننموده‌ام و می‌گویم: اثر شرعی، طبیعت اثر شرعی و ماهیّت اثر شرعی مترتّب بر مخبر به را، بر قول محمّد بن مسلم بار کن و ما حساب می‌کنیم که آن اثر غیر از وجوب تصدیق عادل در مخبر به محمّد بن مسلم چیز دیگری نیست لکن لازم نیست که شارع این خصوصیّت را لحاظ کرده باشد.

مانند این قضیّه «الانسان حیوان ناطق» که حکم را روی طبیعت و ماهیّت انسان می‌برند و هیچ نظارتی به افراد و خصوصیّات ندارند.

اگر اثر منحصرا حتّی یک فرد شد آیا لازم است آن فرد مورد لحاظ باشد؟ خیر، شارع طبیعت را ملاحظه کرده است و حکم را روی کلّی برده است و حتّی نسبت به روایات مع الواسطه تعرّضی ندارد لذا صدّق العادل هم فرض اوّل (روایت بدون واسطه) و هم فرض دوّم (مع الواسطه) را شامل می‌شود.

و ما طبیعت اثر شرعی مترتّب بر مخبر به را در هرکجا باشد (مع الواسطه- بدون واسطه) می‌پذیریم و در این صورت دیگر اتّحاد حکم و موضوع لازم نمی‌آید.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۵

هذا مضافا إلی القطع بتحقق ما هو المناط فی سائر الآثار فی هذا الأثر- أی وجوب التصدیق- بعد تحققه بهذا الخطاب، و إن کان لا یمکن أن یکون ملحوظا لأجل المحذور [۱].

و إلی عدم القول بالفصل بینه و بین سائر الآثار، فی وجوب الترتیب لدی الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعی وجوب التصدیق، و هو خبر العدل، و لو بنفس الحکم فی الآیة به [۲].

---

(۱) [۱]- ۲- فرض کنید، اتّحاد حکم و موضوع پیش می‌آید و سبب می‌شود که صدّق العادل نتواند شامل قول محمّد بن مسلم بشود امّا، آیا اثر شرعی حجّیّت قول امام با اثر شرعی قول زراره (وجوب تصدیق) از جهت اثر شرعی بودن تفاوت می‌کند؟

وجدانا همان ملاک و مناطی که در آنجا وجود دارد در این- وجوب تصدیق- هم هست و لو اینکه محذور اتّحاد حکم و موضوع

نگذارد صدّق العادل شامل خبر مع الواسطه (خبر محمّد بن مسلم) بشود امّا ما قاطع هستیم که ملاک در هر دو خبر وجود دارد.

[۲]- ۳- بعد از آن ما به اقوال بزرگان مراجعه کردیم کسی در این مورد قائل به فصل نشده است کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند در هر دو قسم قائل به حجّیّت هستند.

و کسانی که خبر واحد را حجّت نمی‌دانند در هیچ‌کدام از این دو قسم قائل به حجّیّت نشده‌اند کسی قائل به فصل نشده است که اگر یک نفر و یک واسطه قول امام را نقل کند در این صورت خبر واحد حجّیّت دارد (مانند خبر زراره از امام علیه السّلام) امّا اگر قول امام را با دو واسطه یا بیشتر نقل کنند دیگر خبر واحد حجّیّت ندارد (مانند خبری که محمّد بن مسلم از زراره نقل می‌کرد که زراره هم از امام شنیده بود).

لذا اگر دلیل حجّیّت خبر واحد صورت اوّل را شامل شود از راه قول به عدم فصل صورت دوّم را هم شامل می‌شود و در نتیجه این اشکال بطور کلّی حل می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۶

فافهم ۱۱۷ [۱].

و لا یخفی أنه لا مجال بعد اندفاع الإشکال بذلک للإشکال فی خصوص الوسائط من الأخبار، کخبر الصفار المحکی بخبر المفید مثلا بأنه لا یکاد یکون خبرا تعبدا إلا بنفس الحکم بوجوب تصدیق العادل الشامل للمفید، فکیف یکون هذا الحکم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حکما له أیضا [۲].

---

(۱) [۱]- اشاره به دقّت بین ملاک و عدم قول به فصل است.

در اوّلی از راه تنقیح مناط و کشف ملاک جریان حکم، جواب اشکال را دادیم امّا در دوّمی از راه اجماع مرکب پاسخ دادیم.

اشکال سوّم:

[۲]- باتوجّه به جوابی که از اشکال اخیر دادیم دیگر مجالی برای اشکال دیگری که در این باب شده است باقی نمی‌ماند.

در مواردی واسطه در بین هست و خبر العدل و روایت مستقیما مطلبی را از امام علیه السّلام نقل نمی‌کند بلکه با دو واسطه یا بیشتر مطلبی را برای ما بیان می‌کنند مانند فرضی که مرحوم آقای آخوند بیان می‌کنند:

فرض کنید شیخ مفید (اعلی اللّه مقامه الشّریف) به ما خبر بدهد که صفّار چنین خبر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۷۷

داده است که مخبر به مفید اخبار و نقل صفّار است.

بیان اشکال- قبلا مقدّمه‌ای را توضیح می‌دهیم: تمام موضوعاتی که اثر شرعی دارند دو راه برای اثبات آن موضوع به لحاظ اثر شرعی وجود دارد. مثلا شارع خمر را حرام نموده است برای اثبات حرمت خمر باید موضوع (خمریّت) احراز شود و دو راه برای اثبات موضوع وجود دارد.

۱- از طریق علم و وجدان ممکن است ما خمریّت را احراز کنیم.

۲- مثلا بیّنه‌ای قائم شود که فلان مایع خمر هست که چون شارع بیّنه را حجّت قرار داده است ما تعبدا خمریّت آن مایع را می‌پذیریم و موضوع را ثابت می‌دانیم و در نتیجه حرمت را بر خمر مترتّب می‌کنیم.

لذا اگر خمریّت نه تعبدا احراز شود و نه وجدانا محرز گردد، معنا ندارد که آن اثر شرعی (حرمت) ثابت شود.

امّا در ما نحن فیه- خبر العادل موضوع برای صدّق العادل است ما باید عنوان خبر العادل را یا تعبدا و یا وجدانا احراز کنیم تا بتوانیم

اثر شرعی (صدّق العادل) را برای موضوع ثابت بدانیم.

در این فرض (که مرحوم آقای آخوند بیان کردند) مفید فرد عادلی است و ما وجدانا موضوع (خبر العادل) را با شنیدن از مفید احراز کردیم و لذا صدّق العادل شامل قول مفید می‌شود امّا مفید نمی‌گوید: قال الامام علیه السّلام کذا، پس مخبر به مفید چیست؟ مخبر به مفید، خبر العادل است (یعنی خبر الصّیفار) من و شما که نمی‌دانیم صفّار چنین خبری داده است یا نه چون ما مستقیما از صفّار نشنیده‌ایم بلکه ما از مفید شنیده‌ایم لذا ما باید خبر عادلی را که مخبر به مفید است. وجدانا یا تعبّدا احراز کنیم.

وجدانا که احراز نکردیم چون آنچه را که احراز کردیم خبر مفید بود امّیا نمی‌دانیم که صفّار به مفید اخبار کرده است یا نه، پس باید تعبّدا آن را احراز کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۷۸

و ذلک لأنه إذا کان خبر العدل ذا أثر شرعی حقیقهٔ بحکم الآیهٔ وجب ترتیب أثره علیه عند إخبار العدل به، کسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآیهٔ للخبر الحاکی للخبر بنحو القضیهٔ الطبیعیهٔ، أو لشمول الحکم فیها له مناطا، و إن لم یشمله لفظا، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جیدا [۱].

آن تعبّدی که بتواند خبر الصّیفار را که مخبر به مفید است ثابت کند صدّق العادل است و راه دیگر برای احراز تعبّدی خبر صفّار نداریم راهش همین صدّق العادل است که شامل قول مفید می‌شود و در نتیجه صدّق العادل که شامل قول مفید می‌شود، می‌خواهد خبر عادل تعبّدی (صفّار) را برای ما درست کند.

این خبر عادل تعبّدی را به چه منظوری درست می‌کند؟

برای اینکه اثر شرعی برآن مترتّب شود.

اثر شرعی خبر العادل کدام است؟

همان صدّق العادل است.

بنابراین صدّق العادل به لحاظ خبر صفّار هم موضوع و هم حکم درست می‌کند هم اصل خبر صفّار را تعبّدا ثابت می‌کند و هم وجوب تصدیق خبر صفّار را درست می‌کند آیا می‌شود یک حکم و یک وجوب تصدیق (صدّق العادل) هم موضوع تعبّدی درست کند و هم همین حکم بر او ترتّب پیدا کند؟؟ خیر.

[۱]- جواب: مرحوم مصنّف می‌فرمایند با وجود جواب از اشکال قبلی دیگر مجالی برای این اشکال باقی نمی‌ماند.

قبلا معنای صدّق العادل را توضیح دادیم که:

اگر «مخبر به» عادل قول امام علیه السّلام بود اثر شرعی قول امام (وجوب متابعت) را مترتّب کن و اگر «مخبر به» عادل خبر فرد عادل دیگری بود مانند ما نحن فیه، معنایش این است که:

اثر مخبر به مفید را مترتّب کن. نه اینکه اوّل مخبر به او را ثابت کن و بعد اثر شرعی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۷۹

منها: آیهٔ النفر، قال اللّه تبارک و تعالی: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ الآیهٔ، و ربما یستدل بها من وجوه: [۱].

آن را مترتّب کن.

اصلا معنای صدّق العادل اثبات مخبر به نیست حتّی در جایی که قول امام را اخبار می‌کنند کسی نمی‌گوید که: شما ابتدا بگوئید هذا قول الامام، بعد از آن متابعت کنید.

در اینجا هم وقتی مفید خبر می‌دهد که صفّار چنین گفته است شما دیگر به این مطلب کار نداشته باشید که بانّ الصّفار اخبره.

معنای صـدّق العادل که شامل قول مفید می‌شود این است که اثر شـرعی مخبر به (صدّق العادل) را مترتّب کن و مطلبی بنام اثبات و احراز موضوع لازم نیست در بین باشد.

خلاصه: صدّق العادل مفید به لحاظ صدّق العادل خبر صفّار است.

و در جواب از اشکال قبل گفتیم: موضوع در قضیّه صدّق العادل بنحو قضیّه طبیعیّه است و اتّحاد حکم و موضوع لازم نمی‌آید و اگر اتّحاد حکم و موضوع هم لازم بیایـد از راه تنقیـح مناط وارد می‌شویم و اگر تنقیح مناط را قبول نکنید از راه عدم قول به فصل پیش می‌آئیم پس این اشکال و ایراد جدیدی نیست.

۲- آیه نفر:

اشاره

[۱]- یکی از آیاتی که برای حجّیّت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه نفر می‌باشد.

وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَـةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ [۱۱۸].

ترجمه آیه: شایسته نیست مؤمنان همگی (به سوی میدان جهاد) کوچ کنند چرا از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۸۰

أحدها: ان کلمهٔ (لعل) و إن کانت مستعملهٔ علی التحقیق فی معناه الحقیقی، و هو الترجی الإیقاعی الإنشائی، إلا أن الداعی إلیه حیث یسـتحیل فی حقه تعالی أن یکون هو الترجی الحقیقی، کان هو محبوبیـهٔ التحـذر عنـد الإنذار، و إذا ثبت محبوبیته ثبت وجوبه شـرعا، لعدم الفصل، و عقلا لوجوبه مع وجود ما یقتضیه، و عدم حسنه، بل عدم إمکانه بدونه [۱].

هر گروهی، طائفه‌ای از آنان کوچ نمی‌کننـد (و طائفه‌ای بماننـد) تا در دین تعلّم و آگاهی پیدا کنند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود آنان را انذار نمایند تا (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند و خودداری کنند (یک روح تحذّر در بین آنها پیدا شود).

مرحوم مصنّف می‌فرمایند برای استدلال به این آیه سه وجه ذکر کرده‌اند.

وجوه استدلال به آیه نفر

وجه اوّل:

[۱]- کلمه «لعلّ» در «لعلّهم یحـذرون» دلالت بر وجوب تحـذّر می‌کند به این بیان که وقتی منذرین مردم را نسبت به ترک واجب و فعل حرام انذار[۱۱۹] می‌کنند بر مردم هم واجب است که منذرین را تصدیق کنند و به قول آنان ترتیب اثر دهند.

سؤال: باتوجّه به اینکه لعلّهم یحذرون به حسب ظاهر دلالت بر وجوب حذر نمی‌کند شما وجوب را از کجا استفاده می‌کنید؟

قبلا مطلبی را به‌عنوان مقـدّمه بیان می‌کنیم که: مرحوم مصـنّف در جلـد اوّل کتاب این مطلب را تـذکّر داده‌انـد: کلماتی از قبیل لعلّ (برای ترجّی) ولیت (برای تمنّی) و ادوات استفهام در مورد خداوند مستحیل است.

بیان ذلک: تمنّی و استفهام مربوط به کسی است که عاجز و جاهل است و در مورد

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۸۱

خداوند ناتوانی و جهل معنا ندارد.

پس این استفهاماتی که در قرآن بکار رفته چگونه است؟

و این همه که کلمات لعلّ و لیت (و نظائر آن) در قرآن استعمال شده است معنایش چیست؟

مرحوم مصنّف می‌فرمایند اصلا این حروف در معانی ترجّی و تمنّی حقیقی استعمال نشده‌اند و اینکه نحویین می گویند لیت برای تمنّی و لعلّ برای نرجّی به کار می‌رود و ظاهرش هم این است که تمنّی و ترجّی حقیقی (که امر نفسانی و قلبی هستند) مرادشان هست، مطلب درستی نیست.

بلکه لعلّ برای ترجّی انشائی و وجود انشائی ترجّی است و لیت برای تمنّی انشائی و وجود انشائی تمنّی است.

معنای وجود انشائی این است که انسان قصد می کند که مفهومی به لفظی تحقّق پیدا کند (امّا نه تحقّق واقعی و نه تحقّق ذهنی).

و وجود انشائی در مقابل وجود ذهنی یک وجود جداگانه‌ای است لذا مرحوم مصنّف فرمودند موضوع له صیغه امر هم طلب انشائی است و این طلب انشائی نظیر همان انشائیات در باب معاملات است مثلا وقتی می‌خواهید متاعی را بفروشید با کلمه «بعت» انشاء تملیک می کنید و مشتری با کلمه «قبلت» انشاء قبول می کند.

به نظر مرحوم آقای آخوند معانی انشائیه توسعه دارد و در باب اوامر، نواهی و استفهامات قرآنی هست.

منتها آن تمنّی قلبی داعی بر تمنّی انشائی می‌شود.

کسی که می گوید: فیا لیت الشّباب لنا یعود، فاخبره بما فعل المشیب.

او یک بشری است که قلبا یک تمنّی حقیقی دارد و لکن در مقام استعمال به وسیله کلمه لیت وجود انشائی تمنّی را بیان می کند.

و فرق بین استعمالات ما و استعمالات خداوند این است که، هر دو در تمنّی

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۸۲

انشائی از نظر استعمال و مستعمل فیه مشترک هستیم لکن دواعی ما و خداوند تفاوت دارد.

کسی که می گوید فیا لیت الشّباب و ... داعی او تمنّی حقیقی و نفسانی است امّا در مورد خداوند تمنّی حقیقی معنا ندارد زیرا تمنّی حقیقی مساوق با جهل است بلکه در مورد خداوند دواعی دیگری است مثلا- یک داعی، محبوبیّت شیء است وقتی خداوند می‌فرماید:

«اذْهَبا إِلى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغى فَقُولا لَهُ قَوْلًا لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشى [۱۲۰] شما نزد فرعون بروید و با او مذاکره کنید که یک حالت خشیت در او پدید آید. یعنی این کار نزد خدا محبوب است و محبوبیّت یک امر برای خداوند نقص و عجز نمی‌باشد همان‌طور که اعمال واجب نزد خداوند محبوبیّت دارند.

بعد از این مقدّمه طولانی می گوئیم: از آیه «نفر» استفاده می‌شود که بعد از انذار منذرین، حذر و ترسیدن یک امر محبوبی است.

اشکال: مدعای شما این بود که حذر واجب بشود تا بتوانید استدلال کنید امّا تاکنون شما ثابت کردید که حذر یک امر محبوبی است.

جواب: وقتی محبوبیّت حذر ثابت شد ما یک راه شرعی و یک راه عقلی داریم که به دنبال محبوبیّت حذر، وجوب حذر را ثابت می کند.

امّا راه شرعی (ملازمه شرعی): هرکسی که در دنبال خبر واحد و انذار منذر محبوبیّت حذر را قائل شده است نه تنها محبوبیّت حذر را پذیرفته، بلکه قائل به وجوب حذر هم شده است.

و هرکسی که وجوب حذر را نپذیرفته است محبوبیّت آن را هم قبول ندارد پس بین محبوبیّت حذر و وجوب حذر کسی قائل به

فصل نشده است بنابراین ما از راه عدم الفصل

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۸۳

ثانیها: إنه لما وجب الإنذار لکونه غایهٔ للنفر الواجب، کما هو قضیهٔ کلمهٔ (لو لا) التحضیضیهٔ، وجب التحذر، و إلا لغی وجوبه [۱].

ثابت کردیم که حذر واجب است.

امّا راه عقلی (ملازمه عقلیّه): محبوبیّت حذر را که ثابت کردیم سؤال می‌کنیم که آیا مقتضی حذر وجود دارد یا نه؟

اگر مقتضی حذر موجود است باید به دنبال انذار منذرین حذر هم تحقّق پیدا کند زیرا استحباب حذر مفهومی ندارد و اگر بگوئید مقتضی حذر وجود ندارد، می‌گوئیم تحذّر هم نه تنها محبوبیّتی ندارد بلکه اصلا امکان ندارد زیرا تحذّر در جایی است که مقتضی آن موجود باشد، تا تحذّر، محبوبیّت داشته باشد و وقتی محبوبیّت پیدا کرد آن محبوبیّت به حدّ وجوب می‌رسد.

مثال: فرض کنید کسی در مسجد میان جمعیّت نشسته است امّا یک مرتبه بی‌جهت برمی‌خیزد و فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد وقتی از او سؤال می‌کنیم که از چه چیز فرار کردی؟ می‌گوید از ترس حیوان درنده لذا می‌گوئیم چون مقتضی تحذّر و فرار نیست عمل او بی‌معنا و لغو بوده است.

همیشه باید مقتضی تحذّر موجود باشد تا تحذّر، محبوبیّت پیدا کند و زمانی که محبوبیّت پیدا کرد آن محبوبیّت به مرحله وجوب می‌رسد.

وجه دوّم:

[۱]- در این آیه چند چیز بدنبال یکدیگر ذکر شده است، خداوند در مقام اعتراض با لولای تحضیضیّه می‌فرماید: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ ... چرا نفر تحقّق پیدا نمی‌کند؟

این دلالت بر وجوب نفر می‌کند اگر نفر یک امر مستحبّی باشد نباید این‌طور در آیه تعبیر شود پس نفر واجب است.

بعد می‌فرماید: لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، برای اینکه وقتی کسانی که کوچ کرده بودند هنگامی بسوی قوم خود بازگشتند آنها را انذار نمایند. یعنی این غایت نفر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۸۴

ثالثها: انّه جعل غایهٔ للانذار الواجب و غایهٔ الواجب واجب [۱].

و یشکل الوجه الأول، بأن التحذر لرجاء إدراک الواقع و عدم الوقوع فی محذور مخالفته، من فوت المصلحهٔ أو الوقوع فی المفسدهٔ، حسن، و لیس بواجب فیما لم یکن هناک حجهٔ علی التکلیف [۲].

است و غایت واجب هم واجب می‌باشد پس انذار هم واجب می‌باشد.

بعد می‌فرماید: لعلّهم یحذرون، نتیجه‌ای را که برای این انذار می‌گیرد، حذر کردن مردم است اگر حذر واجب نباشد، وجوب انذار لغو می‌شود.

آیا مفهوم دارد که انذار واجب باشد امّا مردم اگر مایل بودند حذر نمایند؟ صحّت وجوب انذار با عدم وجوب حذر سازش ندارد، اگر وجوب انذار بخواهد یک وجوب عقلائی و غیر لغوی باشد باید بدنبال آن حذر هم واجب باشد.

وجه سوم:

[۱]- این راه تقریبا شبیه راه دوم است، اما با یک تقریب دیگر: در تقریب قبلی گفتیم «لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا ...» غایت است برای نفر، و غایت واجب هم واجب می‌باشد ولی در تقریب سوم «لعلهم یحذرون» غایت برای انذار است. همان ملاکی که در وجوب انذار هست در وجوب حذر هم وجود دارد.

اشکالات استدلال به آیه نفر

[۲]- در وجه اوّل مستدل می‌گفت تحذر واجب است مرحوم مصنّف در جواب از آن وجه می‌فرمایند ممکن است ما محبوبیّت تحذّر را ثابت کنیم و لکن در دنبالش وجوب حذر نباشد به عبارت دیگر ایشان در جواب از وجه اوّل می‌فرمایند:

بین محبوبیّت و وجوب حذر نه ملازمه عقلی است و نه ملازمه شرعی.

امّا اینکه ملازمه عقلی وجود ندارد: اگر ملاک وجوب حذر مسئله عقوبت باشد، حق با شماست هرکجا ملاک حذر موجود باشد تحذّر هم واجب است انسان در هرکجا احتمال عقوبت اخروی (نه دنیوی) بدهد، عقل حکم به وجوب اجتناب در آن مورد می‌کند.

إیضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۸۵

چرا ما در اطراف علم اجمالی (در شبهه محصوره) احتیاط می‌کنیم؟ چون در هرکدام از افرادش احتمال عقوبت هست.

چرا در شبهات بدویّه احتیاط نمی‌کنیم؟

چون احتمال عقوبت به سبب قاعده قبح عقاب بلا بیان منتفی شده است.

در ما نحن فیه اگر ملاک وجوب حذر بخاطر عقوبت باشد، حق با شماست و هرکجا احتمال عقوبت در بین باشد، عقل حکم به وجوب حذر و احتیاط می‌کند.

امّا چه داعی داریم که ملاک و مبنا را عقوبت قرار دهیم؟

ممکن است ما مبنا را وجود مصلحت واقعی (در مأمور به) و وجود مفسده واقعی (در منهی عنه) قرار بدهیم.

مثال: اگر کسی بر اثر انذار منذر و اخبار مخبری احتمال وجوب یک شیء را بدهد در این صورت احتمال عقوبت پیدا نمی‌شود بلکه احتمال وجوب را می‌دهد (فرض کنید قول منذر حجّت شرعی نیست)، یا اگر منذری و مخبری اعلام کرد فلان چیز حرام است اینجا هم مسئله عقوبت مطرح نیست.[۱۲۱]

خلاصه: اگر یک منذر نسبت به واجب یا حرامی انذار کرد (فرض کنیم قول منذر هم حجّت شرعی نیست) در این صورت کسی که انذار به گوشش رسیده است اگر برای رعایت مصلحت واقعی یا مفسده واقعی حذر را اختیار نماید آیا این حذر از نظر عقل واجب است؟

خیر، زیرا وجوب حذر در موردی است که مسئله عقوبت در میان باشد.

آیا وقتی حذر واجب نشد حسن هم ندارد؟

إیضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۸۶

و لم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل [۱].

آیا اگر کسی مصالح واقعی و مفاسد واقعی را رعایت کند حسن ندارد؟ بلا اشکال دارای حسن است.

چرا شما بین محبوبیّت حذر و وجوب حذر، گفتید ملازمه هست؟

ما موردی برای شما تصوّر کردیم که حذر برای ادراک مصلحت واقعی و اجتناب از مفسده واقعی از نظر عقل دارای محبوبیّت است و در عین حال بنظر عقل حذر، وجوبی هم ندارد عقل در جایی حکم به وجوب حذر می‌کند که مسئله عقوبت اخروی مطرح باشد

بنابراین ملازمه عقلی را که شما ثابت کردید ما رد نمودیم.

[۱]- امّا اینکه ملازمه شرعی وجود ندارد: شما ملازمه را از راه عدم الفصل ثابت کردید امّا ما یک سؤال می کنیم:

آیا واقعا فصلی محقّق نیست و یا اینکه کسی قائل به فصل نشده است؟

آیا اجماع مرکّبی بر عدم الفصل قائم شده است یا اینکه از باب اتّفاق و تصادف کسی فصل، بین محبوبیّت حذر و وجوب حذر قائل نشده است؟

صرف عدم الفصل که حجّیّتی ندارد بله اگر اجماع و اتفاقی بر عدم الفصل باشد حجّیّت دارد و چنین اتّفاق و اجماعی در بین نیست.

خلاصه: آیه شریفه می‌فرماید فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ ... که غایت، مفادش محبوبیّت حذر است و محبوبیّت حذر با وجوب حذر نه ملازمه عقلی دارد و نه ملازمه شرعی.

لذا وقتی وجوب حذر ثابت نشد این دلیل بر این است که انذار هم حجّیّت و اعتباری ندارد.

به عبارت دیگر: شما از طریق وجوب حذر می‌خواستید حجّیّت انذار را ثابت کنید ولی وقت وجوب حذر ثابت نشد حجّیّت انذار هم ثابت نمی‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۸۷

و الوجه الثانی و الثالث بعدم انحصار فائدة الإنذار ب [إیجاب التحذر تعبدا، لعدم إطلاق یقتضی وجوبه علی الإطلاق، ضرورة أن الآیة مسوقة لبیان وجوب النفر، لا لبیان غایتیة التحذر، و لعل وجوبه کان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بکونه مشروطا به، فإن النفر إنما یکون لأجل التفقه و تعلم معالم الدین، و معرفة ما جاء به سید المرسلین صلّی اللّه علیه و آله، کی ینذروا بها، المتخلفین أو النافرین علی الوجهین فی تفسیر الآیة لکی یحذروا اذا انذروا بها و قضیته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها، کما لا یخفی [۱].

---

(۱) [۱]- در وجه دوّم و سوّم مستدل از طریق وجوب انذار، حذر را هم واجب می‌دانست مرحوم مصنّف می‌فرمایند شما حذر را واجب می‌دانید ما هم قبول می کنیم لکن آیا وجوب حذر به نحو اطلاق ثابت است یا بنحو اجمال ثابت می‌باشد؟

ممکن است وجوب حذر مقیّد بصورتی باشد که انذار منذر و اخبار مخبر افاده علم نماید در نتیجه حذر وجوب اجمالی دارد یعنی اگر در صورتی انذار افاده علم و یقین ننمود حذر هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: شما طبق تقریب دوّم و سوّم ثابت کردید الحذر واجب امّا این به تنهایی کافی نمی‌باشد بلکه آنچه که مفید است این است که ثابت کنید: الحذر واجب مطلقا (خواه انذار منذر مفید علم باشد یا نباشد) و اگر این اطلاق وجوب حذر را شما ثابت کردید معلوم می‌شود که انذار منذر و اخبار مخبر حجّیّت دارد خواه افاده علم بکند یا نکند.

لکن شما از چه راهی این اطلاق را ثابت می کنید؟

مستدل می‌تواند جواب بدهد که اگر شما وجوب حذر را قبول کردید ما می گوئیم در آیه نفر قید و شرطی برای آن ذکر نشده است و خداوند در آیه نفرموده است فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ ... لعلّهم یحذرون اذا علم او تحقّق لهم العلم بانذار المنذر.

مرحوم مصنّف جواب می‌دهند همان‌طور که قبلا- هم بیان کردیم یکی از شرائط تمسّک به اطلاق این است که مولا در مقام بیان باشد امّا اگر در مقام بیان نباشد دیگر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۸۸

نمی‌توان به اطلاق کلام او تمسّک کرد.

فرض کنیم مولا به نحو اجمال می گوید اقیموا الصلاهٔ. آیا می‌توان به اطلاق کلام او تمسّک کرد؟ خیر.

آیه نفر در مقام بیان چیست؟

اوّلا آیا غرض اصلی مسئله وجوب نفر است، یا اینکه هدف اصلی او گفتن لعلّهم یحذرون است؟

واضح است که آیه در مقام بیان وجوب نفر است و اطلاق را از نظر وجوب نفر می توانیم استفاده کنیم و این (لعلّهم یحذرون) نتیجه‌ای است که بر نفر مترتّب می‌شود و آیه در مقام غایتیّت حذر نیست تا شما بتوانید به اطلاق آن تمسّک کنید.

و ثانیا احتمال می‌دهیم، بلکه ادّعا می کنیم که و لو در آیه، انذار مقیّد به علم نشده است امّا مناسبتی در آیه هست که باید انذار منذر و اخبار مخبر افاده علم بکند تا وجوب حذر ثابت شود.

امّا آن مناسبت: فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ... یعنی باید احراز شود که انذار منذرین مربوط به معالم و معارف دین است پس اگر ما احتمال بدهیم یک منذر و مخبری دروغ می گوید و آنچه را بیان می کند در کتاب و روایت معتبری ندیده است در این صورت شک می کنیم که اصلا انذارش نسبت به ما «تفقّه» هست یا نه و حجّیّت دارد یا نه؟

بله اگر احراز کردیم که انذارش نسبت به معالم دین است در این صورت حذر هم واجب است امّا مدّعای شما این بود که از آیه نفر استفاده کنید که:

انذار مطلقا حجّیّت دارد خواه مستمع بداند که انذار مربوط به معالم دین است یا نداند بنابراین می‌توانیم بگوئیم که اصلا سیاق این آیه مقیّد به علم است کأنّ آیه چنین است:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۲۸۹

ثم إنه أشکل أیضا، بأن الآیهٔ لو سلم دلالتها علی وجوب الحذر مطلقا فلا دلالهٔ لها علی حجیهٔ الخبر بما هو خبر، حیث إنه لیس شأن الراوی إلا الإخبار بما تحمّله، لا التخویف و الإنذار، و إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبهٔ إلی المسترشد أو المقلد [۱].

فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... اذا علموا و تحقّق لهم العلم بانذار المنذر.

تذکّر: در تفسیر آیه دو احتمال ذکر می کنیم که به‌هرحال ایراد بر [استدلال به آیه شریفه وارد است.

احتمال اوّل- عدّه‌ای از جمعیّت خود جدا بشوند و به مراکز علمی یا محضر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بروند تا کسب علم بکنند سپس نزد قوم خود برگردند و نتیجه تحصیل و معارف دینی را در اختیار آن قوم بگذارند.

طبق این تفسیر، «نافرین» همان منذرین هستند که متخلّفین را انذار می‌نمایند که این احتمال بیشتر تقویت می‌شود.

احتمال دوّم: زمانی که جنگی وجود دارد و خود نبی اکرم صلّی اللّه علیه و آله در جنگ شرکت نمی کنند عدّه‌ای از نزد رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بروند و در جنگ شرکت کنند و عدّه‌ای هم نزد پیغمبر بمانند و از این موقعیّت استفاده کنند و کسب معارف دینی نمایند و منتظر باشند تا وقتی نافرین از صحنه نبرد برگشتند آنها را انذار نمایند که در این فرض، نافرین همان منذرین نمی‌باشند.

آخرین اشکال استدلال به آیه نفر

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند اگر ما از شما بپذیریم که آیه نفر دلالت بر وجوب حذر (مطلقا) می کند و از اشکالات مذکور صرف‌نظر کنیم، اشکال دیگری به استدلال آیه وارد است:

در آیه صحبت از انذار شده است و انذار یعنی کسی حکم خدا را مقرون با تهدید

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۰

قلت: لا ـ یذهب علیک أنه لیس حال الرواهٔ فی الصدر الأول فی نقل ما تحملوا من النبی (صلّی اللّه علیه و علی أهل بیته الکرام) أو الإمام علیه السّلام من الأحکام إلی الأنام، إلا کحال نقلهٔ الفتاوی إلی العوام. و لا شبههٔ فی أنه یصح منهم التخویف فی مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذیر بالبلاغ، فکذا من الرواهٔ، فالآیهٔ لو فرض دلالتها علی حجیهٔ نقل الراوی إذا کان مع التخویف، کان نقله حجهٔ بدونه أیضا، لعدم الفصل بینهما جزما [۱].

و عقوبت اخروی ابلاغ کند که مثلا ترک واجب عقوبتی در آخرت دارد و مدّعای ما این است که خبر واحد را فی الجملهٔ حجّت قرار دهیم و بگوئیم مثلا خبر زراره حجّت است شما هم می‌خواهید فی الجملهٔ خبر واحد را حجّت قرار دهید امّا در مقام استدلال می‌گوئید انذار منذر حجّت است درحالی‌که راوی بما هو راوی اصلا در مقام انذار و تخویف نیست او می‌گوید قال الصّادق علیه السّلام کذا، شما کتب حدیث را ببینید آیا روات بدنبال نقل احکام و احادیث مسئله تخویف را مطرح کرده‌اند؟ خیر.

انذار و تخویف را مرشد و راهنما برای مردم عوام بیان می‌کند گاهی هم مجتهد انذار و تخویف می‌کند.

[۱]- جواب: مرحوم آقای آخوند جوابی می‌دهند که تا حدّی قابل مناقشه است که وضع روات در صدر اوّل شبیه حال آن کسانی بوده است که امروز برای مردم مسائل و احکام دین را می‌گویند و اکثرا امروز افراد فتاوا را توأم با انذار و تخویف برای مردم بیان می‌کنند. حال روات در صدر اوّل هم شبیه این افراد بوده است و می‌توانستند و در شأنشان بود که ضمن نقل روایت و بیان حکم خدا تخویف و تهدید بنمایند (یصح منهم التخویف فی مقام الابلاغ).

لذا می‌گوئیم که انذار شامل نقل خبر هم می‌شود و حتی آن روایتی را که توأم با انذار نباشد در برمی‌گیرد.

ما یقین داریم فرقی بین این دو صورت نیست اگر روایت توأم با انذار حجّت شد

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۱

فافهم [۱].

و منها: آیهٔ الکتمان، «إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ ما أَنْزَلْنا» الآیهٔ و تقریب الاستدلال بها:

إن حرمهٔ الکتمان تستلزم وجوب القبول عقلا، للزوم لغویته بدونه [۲].

روایتی که توأم با انذار هم نیست حجّیّت دارد.

امّا مناقشه‌ای که در بیان مرحوم مصنّف هست: فرمودند روات صدر اوّل می‌توانستند که ضمن نقل خبر، انذار هم بکنند (یصح منهم التخویف فی مقام الابلاغ) در حالی که آیه نفر می‌فرماید: لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ، تعبیر آیه، این است که انذار بر منذرین واجب است، و بین «یصحّ منهم الانذار» و یجب علیهم الانذار فرق هست همان‌طور که شما بوسیله لعلّهم یحذرون وجوب حذر را ثابت می‌کردید همان‌طور لینذروا قومهم دلالت بر وجوب انذار می‌کند واضح است که انذار نسبت به راوی بما هو راوی واجب نیست (اگر صحیح هم باشد وجوبی ندارد).

خلاصه: شمول آیه نفر نسبت به حجّیّت خبر واحد محلّ اشکال است.

[۱]- ممکن است اشاره به همان مناقشه‌ای باشد که بیان کردیم.

۳- آیه کتمان

اشاره

[۲]- یکی از آیـاتی که در بحث حجّیّت خبر واحـد به آن اسـتدلال شـده است آیه کتمـان می‌باشـد. إِنَّ الَّذِینَ یَکْتُمُونَ مـا أَنْزَلْنا مِنَ الْبَیِّناتِ وَ الْهُدی مِنْ بَعْدِ ما بَیَّنّاهُ لِلنَّاسِ فِی الْکِتابِ أُولئِکَ یَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَ یَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ۱۲۲].

ترجمه آیه: کسـانی که دلائـل روشن و وسیله هـدایتی را که نـازل کرده‌ایم بعـد از آنکه در کتـاب برای مردم بیـان سـاختیم کتمان می کنند، خدا آنها را لعنت می کند و همه لعن کنند گان نیز بر آن‌ها لعن می‌نمایند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۲

و لاـ یخفی أنه لو سـلمت هـذه الملازمـهٔ لاـ مجـال للإـیراد علی هـذه الآیـهٔ بمـا أورد علی آیـهٔ النفر، من دعوی الإهمـال أو اسـتظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافیهما، کما لا یخفی [۱].

نحوه استدلال به آیه کتمان

این آیه دلالت می کنـد: چیزی را که خداونـد برای مردم نازل کرده است (بعد از بیان اسـباب هدایت) اگر کسـی آن را کتمان کند خداوند و همه لعن کنند گان بر او لعنت می‌فرستند، پس کتمان حرام است چون لعن ظهور در حرمت دارد.

و لازمه حرمت کتمان، وجوب اظهار است. یعنی لازم است که آن را بیان کننـد و اگر بیان کردن لازم باشد حتما قبول کردن آن‌هم واجب است و الاـ اگر بنا باشـد مظهر اظهـار کنـد ولی بر طرف مقـابلش قبول و پـذیرش لازم نباشـد در این اظهار فائـده‌ای نیست و وجوب اظهـار و حرمت کتمـان یک امر لغوی می‌شود چون کتمان مفسـده دارد اظهار هم واجب است لـذا بایـد به دنبالش قبول هم واجب باشـد کأنّ یکی از مصادیق آیه کتمان این است که اگر یک روایت در اختیار یک راوی هست، حتما باید آن را نقل و افشا نماید و در دنبال افشا وجوب قبول هم باشد و این معنای حجّیّت خبر واحد و پذیرفتن روایت راوی است بنابراین آیه شـریفه بضمیمه ملازمه عقلیّه مطلب را درست کرد.

[۱]- ما قبلا دو اشکال به استدلال بر آیه نفر کردیم و گفتیم:

۱- آیـه نفر از نظر وجوب نفر اطلاـق دارد ولی در لعلّهـم یحـذرون اطلاـقی نیست که بتـوانیم به آن تمسّـک کنیم، بلکه آیه از این جهت اجمال و اهمال دارد.

۲- گفتیم مردم باید احراز کنند که انذار منذرین نسبت به معارف دین است یعنی آیه نفر مخصوص آن صورتی است که مردم علم داشته باشند که انذار مربوط به معارف دینی است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۳

لکنها ممنوعهٔ، فإن اللغویهٔ غیر لازمهٔ، لعدم انحصار الفائدهٔ بالقبول تعبدا، و إمکان أن تکون حرمهٔ الکتمان لأجل وضوح الحق بسـبب کثرهٔ من أفشاه و بیّنه، لئلا یکون للناس علی اللّه حجهٔ، بل کان له علیهم الحجهٔ البالغهٔ [۱].

مرحوم شیخ ۱۲۳] این دو اشکال را به آیه کتمان نموده است که: اوّلا آیه کتمان اطلاق ندارد.

ثانیا بایـد احراز شود مطلبی را که اظهار می کننـد، همان چیزی است که خداوند از بیّنات فرسـتاده است و اگر این مسـئله احراز شـد علم پیدا می‌شود.

مرحوم مصـنّف می‌فرماینـد این دو اشـکال وارد نیست زیرا مسـلّما آیه در مقـام بیـان حرمت کتمان هست و اگر حرمت کتمان بنحو اطلاـق ثـابت شـد و مـا ملاـزمه عقلیّه را قبول کردیم هرکجـا کتمـان حرام باشـد به دنبالش قبول و پـذیرش هم واجب است یکی از

مواردی که حرمت کتمان در آنجا صادق است موردی است که قول کتمان‌کننده افاده «ظن» می‌نماید.[۱۲۴]

إيضاح الكفاية ؛ ج‏۴ ؛ ص۲۹۳

ا اطلاق آیه این مورد را شامل نمی‌شود؟

آیه از نظر حرمت کتمـان، بلاـ اشـکال شامل این مورد می‌شود، هرکجا حرمت کتمان بود به دنبالش ملازمه عقلیّه هم هست و حکم به وجوب قبول می‌شود. این‌طور نیست که بتوان بین حرمت کتمان و وجوب قبول تفکیک کرد لذا دیگر مجالی برای این دو اشکال مرحوم شیخ وجود ندارد.

[۱]- اشکال: لکن مرحوم مصنّف این ملازمه را قبول ندارند و می گویند:

چرا اگر اظهار واجب باشد و قبول واجب نباشد لغویّت لازم می‌آید؟

ما معتقدیم لغویّتی لازم نمی‌آید چون فائده اظهار و عدم کتمان منحصر به این نیست که هرکس مطلبی را شنید باید بپذیرد.

إيضاح الكفاية، ج‏۴، ص: ۲۹۴

و منها: آية السؤال عن أهل الذكر فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ.

و تقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان [۱].

شایـد مقصود از وجوب اظهار این باشد که: تمام افرادی که حقایقی از اسـلام نزد آنهاست باید آن‌ها را اظهار کنند تا در اثر کثرت اظهار و گفتن آن حقایق روشن شود که هدف از وجوب اظهار، روشن شدن آن حقایق برای جامعه مسـلمین است و حجّت بر مردم تمام و کامل شود.

در حقیقت این آیه به جنبه تبلیغی عنایت دارد.

اگر هـدف این باشـد دیگر لـازم نیست که بـدنبال هر اظهاری، وجوب قبول در میان باشـد مقصود این نیست که هرکس- و لو یک نفر- یک حقیقتی را بیان کرد بر دیگران لازم باشد آن را قبول کنند.

پس این آیه روی مبنای منع ملازمه قابل استدلال نیست.

۴- آیه سؤال

اشاره

[۱]- آیه دیگری که برای حجّیّت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه معروف به «سؤال» است.

وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ [۱۲۵]

ترجمه آیه: ما پیش از تو جز مردانی که به آنها وحی می‌کردیم، نفرستادیم، اگر نمی‌دانید از اهل اطّلاع سؤال کنید.

نحوه استدلال به آیه سؤال

نحوه استدلال به این آیه شبیه استدلال به آیه کتمان است.

إيضاح الكفاية، ج‏۴، ص: ۲۹۵

و فيه: إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب [۱].

این آیه شریفه، سؤال از اهل ذکر را واجب کرده است.

آیـا معنـا دارد که سؤال از اهـل ذکر واجب باشـد امّـا انسان مخیّر باشـد که آنچه را اهل ذکر گفتنـد قبول بکنـد یا قبول نکنـد؟ خیر وجوب سؤال مقدّمه وجوب قبول است.

به عبارت دیگر: بین وجوب سؤال، با وجوب قبول و ترتیب اثر دادن ملازمه عقلیّه وجود دارد.

اشکال بر استدلال به آیه سؤال

[۱]- مرحوم مصـنّف می‌فرمایـد در این اسـتدلال اشـکال وجود دارد این آیه یک قیـد دارد و آن این است که فَسْـئَلُوا ... إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ.

ظاهر این قید این است که شما که نمی‌دانید سؤال کنید که عدم العلم شما به علم مبدّل شود نه اینکه از اهل ذکر سؤال کنید و تعبّدا (و لو علم حاصل نشود) آن را بپذیریـد. و الّا اگر بعـد از سؤال هم همان عـدم العلم باقی باشـد اثری در آن سؤال وجود ندارد و این آیه دیگر دلالت بر وجوب سؤال نمی‌کند.

تـذکّر: (مرحـوم مصـنّف بـه این مطلب اشـاره‌ای ندارنـد که): روایـاتی داریم که اهـل ذکر را ائمّه علیهم السّـلام تفسـیر کرده‌انـد، و برحسب یـک قسـمت از روایـات و سـیاق خود آیـات، مقصود از اهـل ذکر علماء یهود و نصاری است که به یهود و نصاری خطاب می‌شود که به علما مراجعه کنید و ببینید که در کتابها راجع به پیامبر خاتم صـلّی اللّه علیه و آله چه خصوصـیّات و علائمی ذکر شده است.

امّا کسانی که به این آیه اسـتدلال می‌کننـد با قطع نظر از روایاتش بعنوان یک ضابطه کلّی (فسـئلوا اهل الذکر ...) تمسّک می‌نمایند لذا روی این مبنا اشکال هم به آنها شده که اهل ذکر به قرینه آن قیدی که در آیه است علما می‌باشند (مانند فقها).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۶

و قـد أورد علیها: بأنه لو سـلم دلالتها علی التعبـد بما أجاب أهل الـذکر، فلا دلالـهٔ لها علی التعبد بما یروی الراوی، فإنه بما هو راو لا یکون من أهل الذکر و العلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها علی حجیهٔ الفتوی لا الروایهٔ [۱].

و فیه: إن کثیرا من الرواهٔ یصدق علیهم أنهم أهل الذکر و الاطلاع علی رأی الإمام علیه السّـلام کزرارهٔ و محمد بن مسـلم و مثلهما، و یصدق علی السؤال عنهم أنه السؤال عن [أهل الذکر و العلم، و لو کان السائل من أضرابهم [۲].

اشکال دیگر:

[۱]- اشکال دیگری هم بر استدلال بر این آیه شده است ۱۲۶] که:

برفرض قبول کنیم که جواب اهل ذکر را بایـد مطلقا قبول کرد (خواه مفیـد علم باشـد یا نباشد) لکن به یک راوی بما هو راوی (که محل بحث ما در حجّیّت خبر واحـد است) عنوان عالم منطبق نمی‌شود راوی شبیه یک ضـبط صوتی است که روایات را برای ما نقل می‌کند.

لـذا اگر مـا دائره این آیه را توسـعه بـدهیم بـاز هم این آیه دالّ بر حجّیّت خبر واحـد نیست، بلکه این آیه برای اسـتدلال حجّیّت قول مجتهـد، برای مقلّـد منـاسب است چون مجتهـد اهـل ذکر است و مقلّـد جاهل می‌باشـد لـذا مقلّـد برود از او سؤال کنـد و جوابی که مجتهد می‌دهد برای مقلّد حجّیّت دارد.

[۲]- جواب: مرحوم مصنّف می‌فرمایند این اشکال وارد نیست چون همه روات یکسان نبودند ما در زمان ائمه علیهم السّلام رواتی مانند زراره و محمّد بن مسلم داشتیم که تنها ناقل حدیث نبودند بلکه مطّلع و آشنا به فتاوای ائمّه علیهم السّلام بودند.

و به تعبیر دیگر: آنها در آن زمان مجتهد بودند و شاید استنباط می‌کردند بعضی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۷

فإذا وجب قبول روایتهم فی مقام الجواب بمقتضی هذه الآیهٔ، وجب قبول روایتهم و روایهٔ غیرهم من العدول مطلقا، لعدم الفصل جزما فی وجوب القبول بین المبتدئ و المسبوق بالسؤال، و لا بین أضراب زرارهٔ و غیرهم ممن لا یکون من أهل الذکر، و إنما یروی ما سمعه أو رآه [۱].

روایات دلالت می‌کند که آنها از ائمّه علیهم السّلام دلیل یک مسئله را سؤال می‌کردند. پس بلا اشکال عنوان اهل ذکر بر افرادی نظیر زراره و محمّد بن مسلم منطبق است و هرکس از آنها سؤال می‌کرد عنوان سؤال از اهل ذکر را داشت.

اگر خود این دو هم (که اهل ذکر هستند) از یکدیگر سؤال و روایت نقل می‌نمودند عنوان سؤال از اهل ذکر برآن منطبق بود.

[۱]- اگر شما روایت این گونه روات را حجّت دانستید ما هم یک عدم الفصل قطعی و یقینی به آن ضمیمه می‌کنیم و می گوئیم: هیچ‌کس بین روایات زراره و غیر او فرقی قائل نشده است.

کسی که می‌گوید خبر عادل حجّت است دیگر بین روایت زراره اهل ذکر و یک راوی غیر اهل ذکر فرق نگذاشته است. در استدلال به آیه یک عدم الفصل دیگری را هم مطرح می‌کنیم که: خداوند می‌فرماید: فسئلوا اهل الذکر ...

شما هم می‌گوئید بین وجوب سؤال و وجوب قبول لازمه است. امّا این موضوع در موردی است که سؤال و جوابی مطرح باشد. امّا اگر یک راوی بدون اینکه انسان از او سؤال کند، روایتی را برای ما نقل کرد حجّیّت این را از کجا ثابت کنیم؟

حجّیّت این را هم باید از طریق عدم الفصل قطعی و یقینی ثابت کرد.

چون اگر خبر عادل حجّت شد دیگر فرقی ندارد که راوی نزد من بیاید و روایت برای من نقل کند یا اینکه من نزد او بروم و سؤال بکنم و او جواب و روایتی را برای من نقل کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۲۹۸

فافهم [۱].

و منها: آیهٔ الأذن وَ مِنْهُمُ الَّذِینَ یُؤْذُونَ النَّبِیَّ وَ یَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَیْرٍ لَکُمْ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِینَ [۲].

خلاصه: اگر اهل ذکر یک عنوان عامی باشد بدین ترتیب می‌توانیم استدلال به آیه را تکمیل نمائیم.

[۱]- اشاره به این است که: زراره از اهل ذکر است لکن در او دو جهت وجود دارد: ۱- جهت اهل ذکر بودن ۲- عنوان راوی بودن.

و آیه، جواب زراره را به‌عنوان اینکه از اهل ذکر است حجّت قرار می‌دهد نه بما انّه راوی.

پس شما چگونه ادّعای عدم الفصل می‌کنید؟

کما اینکه بعضی از علماء قدیم هم راوی و هم مجتهد (اهل ذکر) بودند مانند شیخ طوسی (اعلی اللّه مقامه الشّریف).

۵- آیه اذن

اشاره

[۲]- یکی از آیاتی که برای حجّیّت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه «اذن» می‌باشد.

وَ مِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَ يَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ ۱۲۷].

ترجمه آیه: از آن‌ها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند او خوش‌باور است! بگو خوش‌باور بودن او به نفع شماست (ولی بدانید) او ایمان به خدا دارد و (تنها) تصدیق مؤمنان می‌کند و رحمت است برای کسانی از شما که ایمان آورده‌اند

إیضاح الكفاية، ج۴، ص: ۲۹۹

فإنه تبارك و تعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، و قرنه بتصديقه تعالى [۱].

و فيه: أوّلا: إنه إنما مدحه بأنه أذن، و هو سريع القطع، لا الأخذ بقول الغير تعبدا [۲].

و آنها که فرستاده خدا را آزار می‌دهند عذابی دردناك دارند.

شأن نزول آیه: برای آیه مذکور شأن‌نزولهایی ذکر شده است که بی‌شباهت به یکدیگر نیست از جمله اینکه گفته‌اند: این آیه درباره گروهی از منافقان نازل شده است که دور هم نشسته بودند و سخنان ناهنجار، درباره پیامبر صلّی اللّه علیه و آله می‌گفتند، یکی از آنان گفت: این کار را نکنید زیرا، می‌ترسیم به گوش محمّد صلّی اللّه علیه و آله برسد و او به ما بد بگوید (و مردم را بر ضدّ ما بشوراند) یکی از آنان که نامش «جلاس» بود گفت: مهم نیست ما هرچه بخواهیم می‌گوئیم و اگر به گوش وی رسید نزد وی می‌رویم و انکار می‌کنیم و او از ما می‌پذیرد، زیرا محمّد صلّی اللّه علیه و آله آدم خوش‌باور و دهن‌بینی است و هرکس هرچه بگوید قبول می‌کند در این هنگام آیه مذکور نازل شد.

کیفیّت استدلال

[۱]- خداوند تصدیق مؤمنین را از فضائل نبیّ اکرم شمرده است. تصدیق مؤمنین را در ردیف تصدیق خود قرار داده و فرموده است یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین پس معلوم می‌شود تصدیق مؤمنین مورد ستایش خداوند است و در مورد حجّیّت خبر واحد هم مسئله چنین است همان‌طور که نبیّ اکرم صلّی اللّه علیه و آله مؤمنین را تصدیق می‌کرد، اگر مخبر عادلی خبری برای شما آورد او را تصدیق کنید.

اشکالات استدلال به آیه اذن

[۲]- این استدلال دارای دو اشکال است.

إیضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۰۰

۱- کلمه «اذن» به‌معنای تصدیق و تأیید تعبّدی نمی‌باشد زیرا بدنبال آن خداوند می‌فرماید یؤمن للمؤمنین، در این آیه چنین نیست که اذن یک معنایی داشته باشد و تصدیق مؤمنین هم معنای دیگر داشته باشد بلکه ظاهر، این است که یؤمن للمؤمنین تعبیر دیگری از کلمه اذن است.

معنای کلمه اذن، یعنی کسی که زود قطع پیدا می‌کند و به اصطلاح زودباور است، وقتی معنای اذن چنین باشد آیه ارتباطی به حجّیّت خبر واحد ندارد زیرا در مورد خبر واحد تصدیق مخبر مطرح است و لو قطع هم برای مخبر له حاصل نشود کما اینکه خبر واحد افاده علم هم نمی‌کند بلکه سبب حصول ظن برای انسان می‌شود.

ایراد بر مصنّف

افراد معمولی اگر سریع قطع پیدا کنند و خوش‌باور باشند شاید این خصلت برای آنها مدحی باشد امّا یک پیغمبر یا وصیّ پیغمبر و یک زمامدار مسلمین اگر بدون تحقیق، قطع برایش حاصل شود حسنی ندارد و فضیلتی محسوب نمی‌شود پس چرا مرحوم آقای آخوند فرمود معنای «اذن» سریع قطع پیدا کردن است؟

این اشکال را چنین توجیه کرده‌اند. معنای زود قطع پیدا کردن این نیست که واقعا و حقیقتا برای چنین افراد قطع حاصل می‌شود بلکه مقصود این است که این افراد خود را زودباور معرّفی می‌کنند تا در طرف مقابلشان عکس‌العملی پیدا نشود.

مخصوصا در مورد آیه وقتی نمّام به پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله عرض کرد من نمّامی نکرده‌ام پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله فرمودند بسیار خوب، تو نمّامی نکرده‌ای و عکس العمل سوئی در مقابل او نشان ندادند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۱

و ثانیا: إنه إنما المراد بتصدیقه للمؤمنین، هو ترتیب خصوص الآثار التی تنفعهم و لا تضر غیرهم، لا التصدیق بترتیب جمیع الآثار، کما هو المطلوب فی باب حجیة الخبر، و یظهر ذلک من تصدیقه للنمّام بأنه ما نمّه، و تصدیقه للّه تعالی بأنه نمّه [۱].

درحالی‌که جبرئیل برای پیغمبر وحی آورده بود و او حقیقت را می‌دانست و اصلا معنا ندارد که با وجود وحی، پیغمبر در مورد نمّام، احتمال صدق بدهد.

[۱]- ۲- قبل از بیان اشکال دوّم ببینیم معنای صدّق العادل که خلاصه ادله حجّیّت خبر واحد است چیست؟

اگر واقع برای من و شما مشخص باشد ما تمام آثار- نفعی و ضرری- آن را مترتّب می‌کنیم معنای صدّق العادل، هم این است که ما باید قول عادل را واقع فرض کنیم کأنّ بگوئیم ما واقع و لوح محفوظ را می‌بینیم لذا باید تمام آثار را برآن مترتّب نمائیم.

مرحوم مصنّف می‌فرماید: معنای تصدیق مؤمنین در این آیه با معنای صدّق العادل تفاوت دارد مخصوصا با ملاحظه شأن نزول آیه که آن مرد نمام خدمت پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله آمد و عرض کرد من نمّامی نکرده‌ام و رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله در جواب فرمودند بسیار خوب، تو نمّامی نکرده‌ای و اثری را که بنفع مخبر له بود برآن خبر مترتّب نمود کأنّ فرمودند ایذا و اذیتی نسبت به تو در میان نیست امّا تمام آثار را برآن خبر بار نکرد که مثلا اگر کسی از نبیّ اکرم می‌پرسید، آیا او نمّامی کرده است یا نه، پیغمبر چه می‌فرمود؟

آیا می‌فرمود او نمّامی نکرده است؟ خیر.

درحالی‌که جبرئیل به نبی اکرم خبر داده بود که او نمّامی کرده است. پس معنای تصدیق در این آیه ترتیب تمام آثار برآن خبر نیست. ولی در مورد حجّیّت خبر واحد باید تمام آثار آن خبر را پذیرفت.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۲

کما هو المراد من التصدیق فی قوله علیه السّلام: (فصدقه و کذبهم)، حیث قال- علی ما فی الخبر-: (یا ابا محمد کذب سمعک و بصرک عن أخیک، فإن شهد عندک خمسون قسامة[۱۲۸] أنه قال قولا[۱۲۹]، و قال: لم أقله، فصدّقه و کذّبهم) فیکون مراده تصدیقه بما ینفعه و لا یضرّهم، و تکذیبهم فیما یضرّه و لا ینفعهم، و إلا فکیف یحکم بتصدیق الواحد و تکذیب خمسین؟ [۱].

---

(۱) [۱]- اکنون مرحوم مصنّف دو شاهد و مؤیّد بر این مطلب ذکر می‌کنند.

۱- امام صادق علیه السّلام به ابا محمّد (راوی) می‌فرمایند[۱۳۰]: ای ابا محمّد چشم و گوش خود را نسبت به برادر مؤمن خویش

تکـذیب کن یعنی اگر چیزی از برادر مـؤمن خود دیـدی چشم خویش را تکـذیب کن و به آن خطـاب کن که تو اشـتباه می‌کنی و چنین چیزی را ندیده‌ای.

و همچنین اگر مطلبی از برادر مؤمن خود شنیدی گوش خویش را تکذیب کن و به آن خطاب کن که تو چنین مطلبی را نشنیده‌ای.

اگر پنجاه نفر قسم ۱۳۱] خوردند که مثلا زید فلان مطلب (ناسزا) را درباره تو گفته

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۰۳

و هکذا المراد بتصدیق المؤمنین فی قصهٔ إسماعیل، فتأمّل جیدا [۱].

است ولی وقتی به شـخص زید مراجعه کردی او گفت من چنین نگفته‌ام در این صورت امام علیه السّـلام می‌فرمایند: زید را تصدیق کن و آن پنجاه نفر را تکذیب کن. تصدیق یک نفر و تکذیب پنجاه نفر یعنی چه؟

آیا مراد این است که آن یک نفر را تصدیق کن و تمام آثار واقع را برآن مترتّب کن؟

و آیا مثلا مقصود این است که چون آن پنجاه نفر به زید تهمت زده‌اند می‌توان آنها را تعزیر نمود؟

آیا معقول است که انسان قسم پنجاه نفر را به خاطر قول یک نفر تکذیب کند؟

در اینجـا مراد از تصـدیق و تکـذیب، تصـدیق و تکـذیب به حسب واقع نیست بلکه مقصود این است که: حمل بر صـحّت کن و آن آثاری که به نفع زیـد است و به ضـرر دیگران نیست قبول کن که زیـد مطلبی درباره تو نگفته است و همچنین در برابر زیـد عکس العمل سوئی نشان نده.

نه اینکه حقیقتا پنجاه نفر را تکذیب کن و این مطلب مسلّم است که انسان باید آن پنجاه نفر را تصدیق کند.

[۱]- ۲- شاهد دیگر، مربوط به داسـتان اسـماعیل فرزند امام صادق علیه السّـلام است که ما مقداری از آن را که شاهد بحث هسـت نقل می‌کنیم:[۱۳۲]

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۰۴

فصـل: فی الأخبار التی دلت علی اعتبار أخبار الآحاد. و هی و إن کانت طوائف کثیرهٔ، کما یظهر من مراجعهٔ الوسائل و غیرها، إلا أنه یشـکل الاسـتدلال بهـا علی حجیهٔ أخبـار الآحـاد بأنهـا أخبار آحاد، فإنها غیر متفقهٔ علی لفظ و لا علی معنی، فتکون متواترهٔ لفظا أو معنی. و لکنه منـدفع بأنها و إن کانت کذلک، إلا أنها متواترهٔ إجمالا، ضـرورهٔ أنه یعلم إجمالا بصدور بعضـها منهم علیهم السّـلام، و قضـیته و إن کان حجیهٔ خبر دلّ علی حجّیته أخصـها مضـمونا إلا أنه یتعدی عنه فیما إذا کان بینها ما کان بهذه الخصوصـیهٔ، و قد دلّ علی حجیهٔ ما کان أعم [۱].

«عن حریز قال: کانت لاسـماعیل بن أبی عبد اللّه علیه السّلام دنانیر و أراد رجل من قریش أن یخرج إلی الیمن فقال إسماعیل: یا أبت إنّ فلانا یریـد الخروج إلی الیمن و عنـدی کـذا و کذا دینارا فتری أن أدفعها الیه یبتاع لی بها بضاعهٔ من الیمن؟ فقال أبو عبد اللّه علیه السّـلام: یـا بنیّ امـا بلغک أنّه یشـرب الخمر؟ فقال إسـماعیل هکـذا یقول الناس، فقال یا بنیّ لا تفعل فعصـی اسـماعیل أباه و دفع إلیه دنانیره فاستهلکها و لم یأته بشیء منها ... فقال علیه السّلام ...

قد بلغک أنّه یشـرب الخمر فائتمنته فقال إسماعیل: یا أبت إنّی لم أره یشرب الخمر إنّما سمعت النّاس یقولون. فقال: یا بنیّ إنّ اللّه عزّ و جلّ یقول فی کتابه «یؤمن باللّه و یؤمن للمؤمنین» یقول: یصدّق اللّه و یصدّق للمؤمنین فإذا شهد عندک المؤمنون فصدّقهم ...

در این روایت امام علیه السّـلام به آیه «اذن» تمسّک نمودند و فرمودند انسان باید مؤمنین را تصدیق کند. آیا تصدیق مؤمنین در این قصّه، این است که بگوئیم آن مرد شارب الخمر است و بایـد درباره او حـدّ شـرب خمر جاری کرد؟ خیر مراد این است که آثار نافع

آن را که به دیگران ضرری نمی‌زند بپذیر. یعنی پولت را در اختیار این فرد نگذار، نه اینکه می‌توانی آن مرد را بخاطر شرب خمر، حد هم بزنی و ...

اخبار دالّ بر حجّیّت خبر واحد

[۱]- دوّمین دلیلی که بر حجّیّت خبر واحد اقامه شده است، اخبار

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۵

متعدّدی می‌باشد.[۱۳۳]

اگر این روایات، اخبار آحاد باشد نه قائلین به حجّیّت خبر واحد می‌توانند به آنها استدلال کنند و نه کسانی که حجّیّت خبر واحدی را نفی می‌کنند.

زیرا با خبر واحد نمی‌توان حجّیّت خبر واحد را اثبات و یا نفی نمود بلکه اگر متواتر باشند قابلیّت برای استدلال دارند و ما در اوائل بحث خبر واحد گفتیم که سه نوع تواتر داریم: ۱- تواتر لفظی ۲- تواتر معنوی ۳- تواتر اجمالی.

در ما نحن فیه تواتر اجمالی وجود دارد. یعنی روایات فراوانی داریم که نه در لفظ اتحاد دارند و نه دارای معنای مشترکی هستند بلکه از نظر سعه و ضیق بین آنها تفاوت است ولی ما علم اجمالی داریم که یکی از این روایات از امام علیه السّلام صادر شده است.

در این صورت باید قدر متیقّن و قدر مشترک آنها را اخذ و به آن عمل نمود.

قدر مشترک و مضمون اخصّ آن روایات چیست؟

قدر متیقّن آن روایات این است که: مخبر عادل باشد و انسان اطمینان به صدور آن خبر از امام علیه السّلام داشته باشد. پس با وجود این قدر متیقّن حجّیّت خبر واحد فی الجملة و بنحو موجبه جزئیّه ثابت می‌شود و همین برای ما کافی است.

لکن اگر بخواهیم بنحو وسیع‌تر خبر واحد را حجّت قرار دهیم راهش این است که:

قدر متیقّن آن روایات این بود که راوی عادل باشد و وثوق به صدور خبر از امام علیه السّلام داشته باشیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۶

فافهم [۱].

فصل: فی الإجماع علی حجیة الخبر. و تقریره من وجوه: [۲].

أحدها: دعوی الإجماع من تتبع فتاوی الأصحاب علی الحجیة من زماننا إلی زمان الشیخ، فیکشف رضاه علیه السّلام بذلک، و یقطع به [۳].

وقتی روایتی از بین همان اخبار پیدا کردیم که راوی آن عادل بود و وثوق به صدور خبر هم داشتیم ولی مفادش این بود که خبر ثقه حجّیّت دارد، در این صورت ما می‌توانیم بگوئیم که خبر هر فرد ثقه حجّیّت دارد (و لو راوی آن خبر فرد عادلی نباشد).

[۱]- اشاره به این است که چون مدّعای ما اثبات حجّیّت خبر واحد بنحو موجبه جزئیه بود، دیگر نیازی نداریم که این راه اخیر را طی کنیم.

دلیل دیگر بر حجّیّت خبر واحد (اجماع)

اشاره

[۲]- مشهور برای حجّیّت خبر واحد به ادله اربعه تمسّک کرده‌اند. دلیل قرآنی و روائی آن را بحث کردیم. سوّمین دلیلی که بر حجّیّت خبر واحد اقامه شده است، اجماع می‌باشد که این اجماع به چند وجه تقریر شده است.

[۳]- وجه اوّل: ما وقتی فتاوای اصحاب و علمای امامیّه را از اکنون تا زمان شیخ طوسی تتبع می‌کنیم، می‌بینیم آنها که تمام عمرشان را صرف مطالعه و استنباط احکام شرعی نموده‌اند، قائل به حجّیّت خبر واحد شده‌اند لذا حدس قطعی می‌زنیم که نظر امام علیه السّلام هم با آن موافق بوده است. (و لو اینکه مخالفینی هم بین آنها دیده می‌شود).

ما قبلا در بحث اجماع گفتیم که در اجماع حدسی اتّفاق کلّ لازم نیست لکن باید آراء به اندازه‌ای باشد که انسان حدس قطعی نسبت به موافقت معصوم علیه السّلام در آن مورد پیدا کند و متأخرین در حجّیّت اجماع همین وجه را پذیرفته‌اند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۷

أو من تتبع الإجماعات المنقولة علی الحجیة [۱].

و لا یخفی مجازفة هذه الدعوی؛ لاختلاف الفتاوی فیما أخذ فی اعتباره من الخصوصیات، و معه لا مجال لتحصیل القطع برضاه علیه السّلام من تتبعها، و هکذا حال تتبع الإجماعات المنقولة [۲].

تذکّر: چرا مصنّف فرموده‌اند فتاوای اصحاب را تا زمان شیخ طوسی ملاحظه می‌کنیم؟

جواب: چون زمان شیخ طوسی زمانی است که استاد شیخ طوسی- سیّد مرتضی- قائل به عدم حجّیّت خبر واحد بوده است.

[۱]- و یا اینکه اگر کسی شخصا اقوال علما را تتبع نکرد راه دیگری برای او وجود دارد که:

اجماعات منقول را بررسی کند وقتی دید که مثلا پنجاه نفر از بزرگان و فقهای عدول ادّعای اجماع بر حجّیّت خبر واحد کرده‌اند این مسئله سبب می‌شود که موافقت معصوم را حدس بزنند.

[۲]- آیا این دو راهی را که ما ذکر کردیم صحیح است؟ خیر.

زیرا کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند و یا اینکه در مورد حجّیّت خبر واحد اجماع نقل کرده‌اند، این‌ها بر یک عنوان اتّفاق ندارند و نظرات این‌ها متفاوت است.

بعضی می‌گویند، راوی باید عادل باشد، عدّه‌ای می‌گویند وثاقت راوی در حجّیّت خبرش کفایت می‌کند و بعض دیگر می‌گویند خصوصیّات راوی مطرح نیست بلکه روایت باید موثوق به باشد و غیر ذلک آیا با وجود این اختلافات انسان می‌تواند رأی معصوم را کشف کند؟؟ خیر.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۸

اللهم إلا أن یدعی تواطؤها علی الحجیة فی الجملة، و إنما الاختلاف فی الخصوصیات المعتبرة فیها، و لکن دون إثباته خرط القتاد [۱].

ثانیها: دعوی اتفاق العلماء عملا- بل کافة المسلمین- علی العمل بخبر الواحد فی أمورهم الشرعیة، کما یظهر من أخذ فتاوی المجتهدین من الناقلین لها [۲].

و فیه: مضافا إلی ما عرفت مما یرد علی الوجه الأول [۳].

---

(۱) [۱]- اشکال: این آرا و اجماعات منقول، تواتر اجمالی دارند و ما می‌توانیم قدر مشترک و قدر متیقّن آنها را اخذ نمائیم و بگوئیم خبر واحد فی الجملة و بنحو موجب جزئیه حجّیّت دارد.

جواب- این صرف یک ادّعا بیش نیست و دون اثباته خرط القتاد.

مرحوم مصنف جواب روشنی نمی‌دهد و علت آن را بیان نمی‌کند اما ما دو احتمال برای آن ذکر می‌کنیم:

۱- ممکن است گفته شود که انسان با دیدن این آرا و اجماعات، موافقت معصوم علیه السّلام را به‌طور قطع حدس نمی‌زند و حصول حدس ظنّی هم که فایده‌ای ندارد.

۲- اینجا مسئله نفی و اثبات مطرح است و هرکجا که امر دائر بین نفی و اثبات باشد نمی‌توان به قدر متیقّن عمل کرد لذا نمی‌توان یک اجماع پیدا کرد که خبر واحد را و لو به نحو موجبه جزئیّه حجّت قرار داده باشد.

[۲]- وجه دوّم: همه علما بلکه تمام مسلمین در امور شرعیّه به خبر واحد اعتماد می‌کنند.

مثلا مردم عادی وقتی می‌خواهند از فتوای مرجع تقلیدشان اطّلاع پیدا کنند از یک نفر خبره‌ای که ظاهر حالش شهادت بر وثاقتش می‌دهد سؤال می‌کنند و طبق آن عمل می‌نمایند درحالی‌که قول آن فرد سبب حصول علم برای مقلّد نمی‌شود.

اصلا اگر به خبر واحد نتوان اعتماد کرد زندگی مردم مقداری مشکل می‌شود.

[۳]- اشکالی که بر وجه اوّل بود بر این وجه هم وارد است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۰۹

أنه لو سلّم اتفاقهم علی ذلک، لم یحرز أنّهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدیّنون بهذا الدین، أو بما هم عقلاء و لو لم یلتزموا بدین، کما هو لا یزالون یعملون بها فی غیر الأمور الدینیة من الأمور العادیة، فیرجع إلی ثالث الوجوه [۱].

و هو دعوی استقرار سیرة العقلاء من ذوی الأدیان و غیرهم علی العمل بخبر الثقة، و استمرت إلی زماننا، و لم یردع عنه نبی و لا وصیّ نبی، ضرورة أنه لو کان لاشتهر و بان، و من الواضح أنه یکشف عن رضاء الشارع به فی الشرعیات أیضا [۲].

اینکه تمام علما و مسلمین در امور شرعیّه به خبر واحد عمل می‌کنند، سبب نمی‌شود که انسان نسبت به موافقت معصوم علیه السّلام حدس قطعی بزند.

[۱]- اگر بپذیریم که یک اتّفاق عملی این‌چنینی وجود دارد باز هم اشکال دیگری در این زمینه هست که برای ما ثابت نشده است که این اتّفاق علما ناشی از دین و شریعت است یا اینکه چون عقلا در عمل به خبر واحد (در امور عادی زندگی) اتّفاق دارند و علما و مسلمین هم که جزء عقلا هستند دارای چنین اتفاقی می‌باشند لذا تقریر دوّم اجماع درست نیست. چون ربطی به اجماع علما و فقها ندارد بلکه یک تقریب سوّمی برای ادّعای اجماع به میان می‌آید.

[۲]- وجه سوّم: (سیره عقلا) سوّمین تقریر اجماع بر حجّیّت خبر واحد این است که: سیره عقلا- به ما هم عقلا از زمان ما تا زمان شارع مقدّس بلکه قبل از شرع اسلام مستمر بوده است که به قول فرد ثقه ترتیب اثر می‌دادند و لو قول آن ثقه مفید علم نباشد منتها باید آن شخص متهم به کذب نباشد.

واضح است که شرط حجّیّت سیره عقلا این است که شارع مقدّس منعی از آن ننموده باشد.

لذا اگر شارع از عمل به آن سیره، ممانعتی نکرد ما کشف می‌کنیم که این سیره

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۱۰

إن قلت: یکفی فی الردع الآیات الناهیة، و الروایات المانعة عن اتباع غیر العلم، و ناهیک قوله تعالی: «وَ لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»، و قوله تعالی: «وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً» [۱].

قلت: لا یکاد یکفی تلک الآیات فی ذلک، فإنه مضافا إلی أنها وردت إرشادا إلی عدم کفایة الظن فی أصول الدین [۲].

مورد رضایت شارع بوده است و در امور شرعیّه از جمله خبر واحد حجّیّت دارد آیا شارع نسبت به این سیره منعی نموده است؟ خیر.

چون مسئله حجّیّت خبر واحد یک مسئله مهم و مبتلاـ به بوده است اگر ممانعتی از طرف شارع شده بود، باید بوضوح و درستی بدست ما می‌رسید البتّه عمده دلیل بر حجّیّت خبر واحد همین سیره عقلا است.

آیا آیات ناهیه می‌توانند مانع حجّیّت سیره عقلا بشوند

[۱]- لازم نیست شارع مقدّس بطور صریح از این سیره ممانعت نماید. شارع ضمن آیاتی ما را از متابعت ظن- غیر علم- منع نموده و فرموده است:

وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤادَ كُلُّ أُولئِكَ كانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا[۱۳۴].

وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً[۱۳۵].

و واضح است که خبر واحد، مفید علم نیست بلکه افاده ظن می‌نماید.

[۲]- مرحوم مصنّف سه جواب می‌دهند:

۱- آیات ناهیه از ظن- غیر علم- مربوط به اصول دین است یعنی در اصول اعتقادات نمی‌توان به مظنّه عمل کرد و ارشاد به آن مطلب دارد.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۱۱

و لو سلم فإنما المتيقن لو لا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجة [۱].

لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، و ذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، و هو يتوقف على الردع عنها بها، و إلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى [۲].

و لو این آیات هم نبود ما می‌گفتیم مظنّه در اصول دین فایده‌ای ندارد.

در ابتدای بحث حجّیّت خبر واحد مفصّلا جواب از آیات را بیان کردیم لذا دیگر آن مطالب را تکرار نمی‌کنیم.

[۱]- ۲- اگر بپذیریم که آیات ناهیه اطلاق دارد و شامل اصول و فروع دین می‌شود باز جواب دیگری می‌دهیم که: این آیات انصراف به ظنونی دارد که دلیل بر اعتبارشان قائم نشده است.

آیا با توجه به اینکه ظواهر کلام سبب حصول علم نمی‌شود شما می‌توانید به آیات ناهیه تمسّک کنید و بگوئید چون از ظواهر کلام برای انسان، ظن- غیر علم- حاصل می‌شود فاقد حجّیّت است؟ خیر زیرا دلیل بر حجّیّت ظنّ حاصل از ظواهر الفاظ قائم شده است و اگر انصراف آیات را هم قبول نکنید، می‌گوئیم آیات ناهیه، قدر متیقّن در مقام تخاطب دارند. و قدر متیقّن آنها در مورد مظنّه‌ای است که دلیل بر حجّیّت آنها وجود نداشته باشد.

[۲]- ۳- اگر آیات ناهیه بخواهند رادع و مانع سیره عقلا باشند مستلزم «دور» است و چون دور محال و باطل است پس در نتیجه رادعیّت این آیات نسبت به سیره عقلا باطل است و اگر رادعیّت آیات نسبت به سیره عقلا باطل شد، حجّیّت سیره عقلا در جای خود محفوظ است و دلالت بر حجّیّت خبر واحد می‌کند.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۱۲

لا يقال: على هذا[۱۳۶] لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا، إلا على وجه دائر، فإنّ اعتباره ۱۳۷] بها[۱۳۸] فعلا[۱۳۹] يتوقف على عدم عدم الردع بها[۱۴۰] عنها[۱۴۱]،

بیان دور:

تذکّر: آیات ناهیه در خصوص ما نحن فیه وارد نشده است بلکه یک ضابطه کلّی را بیان می کند.

اگر آیات ناهیه بخواهند رادع سیره عقلا- در مورد حجّیّت خبر ثقه- باشند متوقّف بر این است که عموم یا اطلاق آیات بوسیله سیره عقلا تخصیص و تقیید نخورده باشند. پس رادعیّت توقّف بر عدم تخصیص و تقیید آیات دارد.

اکنون ببینیم آیا عموم و اطلاق آیات تخصیص و تقیید خورده‌اند یا نه.

عدم تخصیص و عدم تقیید آیات مشروط بر این است که این آیات نسبت به سیره عقلا رادعیّت داشته باشند. اگر آیات نسبت به سیره رادعیّت نداشته باشند سیره عقلا، خبر ثقه- ظنّ و عدم العلم- را از عموم و اطلاق آیات تخصیص و تقیید می‌زند و در نتیجه خبر واحد حجّیّت پیدا می کند.

پس رادعیّت آیات متوقّف بر وجود عموم و اطلاق در آیات است و بقاء عموم و اطلاق آیات هم متوقّف بر رادعیّت آیات است لذا رادعیّت متوقّف بر رادعیّت است و این همان دور و باطل است.

پس تا اینجا رادعیّت آیات ناهیه نسبت به سیره عقلا باطل و حجّیّت سیره عقلا نسبت به اعتبار خبر واحد ثابت است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۱۳

و هو[۱۴۲] یتوقف علی تخصیصها[۱۴۳] بها[۱۴۴]، و هو[۱۴۵] یتوقف علی عدم الردع بها[۱۴۶] عنها[۱۴۷] [۱].

---

(۱) [۱]- چرا شما از این راه (مسئله دور) رادعیّت آیات نسبت به سیره عقلا را از اعتبار ساقط کردید؟

ما از همین راه (دور) حجّیّت سیره عقلا نسبت به خبر واحد را از اعتبار ساقط می کنیم.

توضیح مطلب: این سیره‌ای که شما برای حجّیّت خبر واحد به آن تمسّک می کنید باید خودش حجّیّت داشته باشد و الا سیره‌ای که خودش حجّیّت ندارد نمی‌تواند دلیل بر حجّیّت خبر واحد باشد.

اکنون ببینیم این سیره حجّیّت دارد یا ندارد. در ما نحن فیه حجّیّت سیره عقلا متوقّف بر این است که آیات ناهیه رادع سیره عقلا نباشند و اگر آیات ناهیه بخواهند نسبت به سیره عقلا رادعیّت نداشته باشند، متوقّف بر این است که آیات تخصیص خورده باشند و الا اگر عمومات و اطلاقات آیات محفوظ باشد حجّت تمام مخالفین را از بین می‌برد (پس باید عموم آیات تخصیص خورده باشد تا اینکه آیات، رادع سیره نباشد) و آیات در صورتی تخصیص برمی‌دارند که سیره عقلا حجّت باشد چون اگر در ما نحن فیه سیره حجّیّت نداشته باشد تخصیصی نمی‌تواند به آیات وارد نماید پس حجّیّت سیره متوقّف بر عدم رادعیّت آیات است و عدم رادعیّت آیات متوقّف بر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۱۴

فإنه یقال: إنما یکفی فی حجیته ۱۴۸ بها[۱۴۹] عدم ثبوت الردع عنها[۱۵۰]، لعدم نهوض ما یصلح لردعها[۱۵۱]، کما یکفی فی تخصیصها[۱۵۲] لها[۱۵۳] ذلک ۱۵۴]، کما لا یخفی، ضرورهٔ أن ما جرت علیه السیرهٔ المستمرهٔ فی مقام الإطاعهٔ و المعصیهٔ، و فی استحقاق العقوبهٔ بالمخالفهٔ، و عدم استحقاقها مع الموافقهٔ، و لو فی صورهٔ المخالفهٔ عن الواقع، یکون عقلا فی الشرع متّبعا ما لم ینهض دلیل علی المنع عن اتباعه فی الشرعیات [۱]

. تخصیص آیات است. تخصیص آیات هم متوقّف بر حجّیّت سیره است بنابراین حجّیّت سیره متوقّف بر حجّیّت سیره است و این

مطلب دور می‌باشد. و دور محال است لذا می گوئیم اصلا سیره عقلا حجّیّتی برای اعتبار خبر واحد ندارد.

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این دوری را که شما ادّعا کردید درست نیست.

ایشان فرق بین دو «دور» را که در این بحث گفتیم بیان می کنند که آن دوری را که ما بیان کردیم و نتیجه‌اش حجّیّت سیره عقلا و حجّیّت خبر واحد بود، مطلب درستی است امّا این دوری را که شما بیان کردید حرف درستی نیست.

در دوری که ما ادّعا کردیم- دور اوّل- رادعیّت آیات نسبت به سیره واقعا متوقّف بر عدم تخصیص آیات بود و عدم تخصیص هم متوقّف بر رادعیّت بود که این یک مسئله روشنی است.

امّا دور ادّعائی شما قابل مناقشه است: شما در ادّعای دور گفتید حجّیّت سیره عقلا

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۱۵

متوقّف بر این است که آیات ناهیه رادع سیره عقلا- نباشد درحالی که مطلب چنین نیست و حجّیّت سیره متوقف بر این نیست که آیات رادع سیره عقلا نباشد بلکه متوقّف بر عدم ثبوت ردع است و عدم ثبوت ردع متوقف بر چیزی نیست.[۱۵۵]

به عبارت دیگر: چون رادعیّت آیات نسبت به سیره ثابت نیست حتما سیره عموم آیات را تخصیص می‌زند لذا می گوئیم:

سیره دارای حجّیّت است و آیات ناهیه شامل سیره نمی‌شود در نتیجه خبر واحد معتبر می گردد و این مستلزم دور نیست.

سؤال: اگر شارع بحسب واقع نسبت به یک سیره ردعی کرده باشد امّا هرچه تحقیق کردیم منع و ردعی نسبت به آن سیره پیدا نکردیم، در این صورت آن سیره حجّیّت دارد؟

جواب: مسلّما حجّت است. چون ردع واقعی مانند تکلیف واقعی است اگر انسان نسبت به تکلیف واقعی اطّلاع پیدا نکند، آن تکلیف حجّیّتی ندارد و انسان نسبت به آن وظیفه‌ای ندارد اینجا ما نتیجه می گیریم که حجّیّت سیره عقلا متوقّف بر عدم ردع و منع نیست بلکه متوقّف بر عدم ثبوت ردع است و همین عدم ثبوت ردع کافی برای حجّیّت سیره عقلا است و در نتیجه می گوئیم سیره عقلا دلالت بر حجّیّت خبر واحد می کند.

یک شاهد: در باب اطاعت، سیره عقلا نسبت به مسائلی مسلّم است که: اگر انسان با تکلیف مولا مخالفت کند، مستحق عقوبت است و چنانچه نسبت به تکلیف مولا موافقت نماید مستحق عقوبت نمی‌باشد.

حتّی اگر تکلیف واقعی با تکلیف ظاهری مخالف هم باشد وقتی انسان با تکلیف

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۱۶

فافهم و تأمل ۱۵۶] [۱].

فصل: فی الوجوه العقلیة التی أقیمت علی حجیة الخبر الواحد. [۲].

ظاهری موافقت کرد دیگر مستحق عقوبت نیست.

چنانچه ما از عقل سؤال کنیم که این سیره عقلا در چه صورتی حجّیّت دارد پاسخش این است که:

تا زمانی که ردعی از طرف شارع ثابت نشده باشد خواه بحسب واقع شارع نسبت به سیره عقلا ردعی کرده باشد یا منعی نسبت به آن نکرده باشد بنابراین، سیره عقلا در تمام این موارد از نظر عقل، در شرع حجّت است.

خلاصه: در ما نحن فیه ردعی نسبت به سیره عقلا ثابت نشده است لذا می گوئیم سیره عقلا حجّت است و شامل خبر واحد می‌شود.

[۱]- اشاره به دقّت در این مطلب است.

تذکّر: چون در این اشکال و جواب بیش از بیست ضمیر ذکر شده بود استثناء ما مرجع ضمایر را مشخّص کردیم.

وجوه عقلیّه دالّ بر حجّیّت خبر واحد

اشاره

[۲]- چهارمین دلیلی که بر حجّیّت خبر واحد اقامه شده است بعضی از ادله عقلیّه می‌باشد و این دلیل به چند وجه تقریر شده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۱۷

أحدها: إنه یعلم إجمالا بصدور کثیر مما بأیدینا من الأخبار من الأئمهٔ الأطهار علیهم السّلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحیث لو علم تفصیلا ذاک المقدار لا- نحل علمنا الإجمالی بثبوت التکالیف بین الرّوایات و سائر الأمارات إلی العلم التفصیلی بالتکالیف فی مضامین الأخبار الصادرهٔ المعلومهٔ تفصیلا، و الشک البدوی فی ثبوت التکلیف فی مورد سائر الأمارات الغیر المعتبرهٔ [۱].

وجه اوّل:

[۱]- قبل از رجوع به آیات و روایات و امارات ما علم اجمالی داریم که مکلّف به تکالیفی هستیم که آن تکالیف بنحو پراکنده و غیر مشخّص در بین همان آیات، روایات و امارات وجود دارد که ما برای سهولت مطلب از این علم اجمالی، تعبیر به علم اجمالی کبیر می‌نمائیم.

سپس فقط توجّه به روایات- که محل بحث ماست- می‌کنیم و می‌بینیم که روایات آن‌قدر فراوان است که اگر بخواهیم در اکثر ابواب فقه به آن روایات استناد کنیم وافی به معظم فقه می‌باشد البتّه علم اجمالی به صدور بسیاری از این اخبار داریم و احکامی را هم که قرآن برای ما بیان کرده است در بین این روایات وجود دارد و شاید نتوانیم حتّی یک مورد پیدا کنیم که دلیل آن منحصر به ظاهر قرآن باشد و در بین روایات وجود نداشته باشد. لذا می‌گوئیم آن علم اجمالی کبیر منحل به یک علم به اجمالی صغیر می‌شود یعنی علم اجمالی داریم که ما مکلّف به احکامی هستیم که آن احکام در ضمن همین روایات برای ما بیان شده است این مطلب هم واضح است که گاهی علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می‌شود.

مثال: گاهی ما علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف داریم امّا به عللی علم تفصیلی به نجاست خصوص یکی از آن دو پیدا می‌کنیم لذا این علم تفصیلی آن علم اجمالی را منحل می‌کند و در نتیجه آن ظرف معلوم بالتفصیل، واجب الاجتناب می‌شود و نسبت به ظرف دیگر که شکّ بدوی داریم اصالهٔ الطّهاره جاری می‌کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۱۸

و لازم ذلک لزوم العمل علی وفق جمیع الأخبار المثبتهٔ، و جواز العمل علی طبق النافی منها فیما إذا لم یکن فی المسألهٔ أصل مثبت له، من قاعدهٔ الاشتغال أو الاستصحاب، بناء علی جریانه فی أطراف [ما] علم إجمالا بانتقاض الحالهٔ السابقهٔ فی بعضها، أو قیام أمارهٔ معتبرهٔ علی انتقاضها فیه، و إلا لاختص عدم جواز العمل علی وفق النافی بما إذا کان علی خلاف قاعدهٔ الاشتغال [۱].

در ما نحن فیه علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود.

مثلا- علم اجمالی داریم که ده‌هزار حکم واقعی در بین این روایات هست و ما نسبت به آنها مکلّف هستیم لکن برای ما مشخّص نیست که کدام روایت از امام علیه السّلام صادر شده است و کدام روایت از معصوم علیه السّلام صادر نشده است.

به عبارت دیگر: اگر بجای علم اجمالی صغیر- علم اجمالی به ثبوت تکالیف در میان روایات- یک علم تفصیلی پیدا می‌کردیم که کدام روایت از معصوم علیه السّلام صادر شده است و کدام صادر نشده است، در این صورت علم اجمالی کبیر- علم اجمالی به ثبوت تکالیف در میان قرآن و روایات و سایر امارات غیر معتبره- ما به علم تفصیلی به ثبوت تکالیف در مضامین اخبار معتبر و شکّ بدوی نسبت به تکالیف در سایر امارات غیر معتبره- اعمّ از سایر امارات و روایات غیر معلوم الصدور- منحل می‌شد.

اکنون که علم اجمالی صغیر داریم وظیفه ما چیست؟

[۱]- با وجود علم اجمالی صغیر وظیفه این است که:

همان‌طور که شما اگر علم اجمالی به وجوب نماز ظهر و یا نماز جمعه داشته باشید می‌بایست احتیاط کنید اینجا هم وظیفه این است که علم اجمالی گریبان انسان را می‌گیرد.

و ما باید مثلا به کتاب وسائل الشیعهٔ مراجعه کنیم و تمام روایاتی که مثبت تکلیف هستند اخذ و طبق آن عمل کنیم.

یعنی هر روایتی که می‌گوید فلان چیز واجب یا حرام است باید اخذ و طبق آن عمل نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۱۹

وظیفه ما نسبت به روایاتی که می‌گویند فلان چیز واجب نیست یا فلان چیز حرام نیست چیست؟

به عبارت دیگر وظیفه ما در برابر روایات نافی تکلیف چیست؟ دو صورت فرض می‌شود:

۱- گاهی در یک طرف، روایات نافی تکلیف وجود دارد و در طرف دیگر، اصل نافی تکلیف موجود هست مثلا اصل برائت مؤیّد روایات نافی تکلیف است در این صورت می‌توان طبق روایات نافی عمل کرد.

۲- گاهی در مقابل روایات نافی تکلیف یک اصل مثبت تکلیف مانند استصحاب و قاعده اشتغال وجود دارد که در این صورت باید طبق قاعده استصحاب و اشتغال عمل کرد.

تذکّر: قاعده اشتغال همیشه مثبت تکلیف است امّا استصحاب گاهی مثبت تکلیف است و گاهی نافی تکلیف می‌باشد.

در جریان قاعده استصحاب بحث است که: آیا با وجود علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه، یا با وجود قیام اماره معتبره اجمالا، استصحاب جاری می‌شود یا نه.

اگر استصحاب جاری شود، در ما نحن فیه باید برطبق استصحاب عمل کرد و به روایات نافی تکلیف عمل ننمود.

و اگر گفتیم استصحاب جاری نمی‌شود در این صورت موردی برای جریان استصحاب نیست و می‌توان طبق روایات نافی تکلیف عمل نمود.

خلاصه: عدم جواز عمل طبق روایات نافی تکلیف فقط در صورتی است که اصل مثبت در میان باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۰

و فیه: إنه لا یکاد ینهض علی حجیهٔ الخبر، بحیث یقدم تخصیصا أو تقییدا أو ترجیحا علی غیره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم [۱].

و إن کان یسلم عما أورد علیه من أن لازمه الاحتیاط فی سائر الأمارات، لا فی خصوص الروایات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالی بینهما بما علم بین الأخبار بالخصوص و لو بالإجمال فتأمل جیّدا [۲].

---

(۱) [۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند: اشکال این دلیل این است که مدّعای ما را ثابت نمی‌کند.

مدّعای ما این است که خبر ثقه را حجّت قرار دهیم به‌نحوی که بتوانیم با آن عمومات و اطلاقات را تخصیص و تقیید بزنیم و بتوانیم خبر ثقه را بر مفهوم و امثال آن ترجیح بدهیم و حتّی می‌خواهیم خبر ثقه را مخصّص و مقیّد عمومات و اطلاقات قرآن قرار دهیم و

دلیل شما این‌چنین حجّیّتی را برای ما ثابت نمی‌کند که بتواند نفی اطلاق و نفی عموم بکند.

آیا اگر یک خبر ثقه در برابر یک عموم یا اطلاق محکم و مسلّم قرار گرفت، می‌تواند آن را تخصیص و تقیید بزند؟ خیر.

بله اگر خبر واحد معارضی نداشته باشد بخاطر احتیاطی که در باب علم اجمالی لازم است می‌گوئیم وظیفه ما عمل به همین خبر واحد است.

[۲]- البتّه بر این دلیل یک اشکال دیگری هم وارد کرده‌اند که:[۱۵۷]

لازمه علم اجمالی، این است که باید در مورد جمیع امارات احتیاط کرد نه در خصوص روایات.

جواب: بله اگر علم اجمالی کبیر منحل نمی‌شد حق با شما بود امّا ما گفتیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۱

ثانیها: ما ذکره فی الوافیهٔ، مستدلا علی حجیهٔ الأخبار الموجودهٔ فی الکتب المعتمدهٔ للشیعهٔ، کالکتب الأربعهٔ، مع عمل جمع به من غیر ردّ ظاهر، و هو: (انا نقطع ببقاء التکلیف إلی یوم القیامهٔ، سیّما بالأصول الضروریهٔ، کالصلاهٔ و الزکاهٔ و الصوم و الحج و المتاجر و الأنکحهٔ و نحوها، مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما یثبت بالخبر الغیر القطعی، بحیث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن کونها هذه الأمور عند ترک العمل بخبر الواحد، و من أنکر فإنما ینکره باللسان و قلبه مطمئن بالإیمان). انتهی [۱].

علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود.

وجه دوّم:

[۱]- دوّمین دلیل عقلی بر حجّیّت خبر واحد مربوط به صاحب کتاب وافیه ۱۵۸] است.

مدّعای صاحب وافیه: روایاتی که در کتب اربعه و معتبره شیعه وجود دارد و جمعی از فقها طبق آن عمل کرده‌اند و کسی آنها را مردود ندانسته است حجّیّت دارد.

پس مدّعای ایشان سه قید داشت.

گویا دلیل ایشان از سه مقدّمه تشکیل شده است:

۱- ما قطع داریم که تا روز قیامت مکلّف به تکالیفی هستیم مخصوصا می‌دانیم که به تکالیف ضروریّه‌ای مانند نماز، زکات، حج و غیره مکلّف می‌باشیم.

۲- هریک از این تکالیف و احکام دارای اجزا و شرائط و موانعی هست و در قرآن به این اجزا و شرائط و موانع اشاره نشده است. مثلا فقط قرآن می‌فرماید: اقیموا الصّلاهٔ دیگر صحبتی از اجزا و موانع و شرائط نماز نمی‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۲

و أورد علیه: أوّلاً: بأن العلم الإجمالی حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بین جمیع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطهٔ بما ذکره، فاللازم حینئذ: إما الاحتیاط، أو العمل بکل ما دلّ علی جزئیهٔ شیء أو شرطیته [۱].

۳- نوعا این اجزا، شرایط و موانع از طریق روایات غیر قطعی برای ما ثابت شده و اگر بخواهیم در مورد این اجزا، شرائط و موانع فقط به روایات قطعی تمسّک کنیم و اجزا و شرائط و موانعی را که روایات غیر قطعی و خبر واحد بیان می‌کند کنار بگذاریم، دیگر صلاهٔ از حقیقت خود خارج می‌شود. صوم از واقعیّت خود خارج می‌شود و حج از حقیقت خود بیرون می‌رود و غیره.

لذا مستدل می گوید حجّیّت خبر واحد بسیار واضح است و عقل حکم به حجّیّت آن می‌نماید.

[۱]- مرحوم شیخ دو جواب از این دلیل داده‌اند یعنی در واقع دو ایراد بر استدلال صاحب وافیه نموده است ۱۵۹] که عبارتند از:

الف: علم اجمالی داریم که اجزا و موانع و شرائط احکام بنحو پراکنده بین تمام روایات است خواه برطبق آنها عمل شده باشد یا اینکه عمل نشده باشد. امّا شما گفتید علم اجمالی ما مخصوص به روایات موجود در کتب اربعه است به شرطی که طبق آنها عمل شده باشد و کسی آنها را رد ننموده باشد.

لذا مرحوم شیخ می‌فرمایند با وجود چنین علم اجمالی: یا باید به احتیاط عمل نمود و هر چیزی که شرطیّت و جزئیّت و یا مانعیّت آن مشکوک است آن را رعایت کرد، و یا اینکه اگر احتیاط نمی‌کنیم باید طبق تمام روایاتی که دالّ بر جزئیّت، شرطیّت یا مانعیّت هست رفتار کرد خواه در کتب اربعه باشد یا نباشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۲۳

قلت: یمکن أن یقال: إن العلم الإجمالی و إن کان حاصلا بین جمیع الأخبار، إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم علیهم السّلام بقدر الکفایة بین تلک الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة کذلک بینها، یوجب انحلال ذاک العلم الاجمالی، و صیرورة غیره خارجا عن طرف العلم، کما مرت إلیه الإشارة فی تقریب الوجه الأول [۱].

---

(۱) [۱]- مرحوم مصنّف نسبت به این جواب مرحوم شیخ، خودشان یک جواب می‌دهند و دفاع از صاحب وافیه می کنند که:

ممکن است صاحب وافیه در دلیلش یک قیدی بیاورد و بگوید: ما می‌دانیم که بیان اجزا، شرائط و موانع این احکام در روایاتی هست که این چند خصوصیّت را دارند.

به عبارت دیگر همان‌طور که در مدّعایش چند خصوصیّت بود، در دلیلش هم چند خصوصیّت را می‌آورد به این نحو که: ما مکلّف به نماز هستیم و نماز دارای اجزا، شرائط و موانعی هست که در همین کتب اربعه شیعه با خصوصیّات مذکور وجود دارد به‌طوری که خارج و زائد از این‌ها دیگر علم نداریم که «نماز» جزء، شرط یا مانعی داشته باشد.

که نظیر همان تقریب اوّل دلیل عقلی بر حجّیّت خبر واحد است. در آنجا گفتیم ما یک علم اجمالی کبیر داریم که تکالیفی بنحو پراکنده در بین روایات و سایر امارات هست لکن بدنبال این علم اجمالی کبیر یک علم اجمالی صغیر پیدا می کنیم که این علم اجمالی صغیر، آن علم اجمالی کبیر را منحل می کند و آن علم اجمالی صغیر این است که:

اجمالا می‌دانیم آن تکالیف در بین روایات هست که نسبت به معظم فقه کافی است.

و به عبارت دیگر: اگر قطع به صدور آن روایات نداشته باشیم قطع به حجّیّت آنها داریم پس می‌دانیم که مثلا از بیست هزار روایتی که در کتب اربعه هست، ده‌هزارتای آنها قطعا حجّت است لذا در ما نحن فیه هم چه مانعی دارد که صاحب وافیه جواب مرحوم شیخ را چنین بدهد که: اجزاء، شرائط و موانع آن احکام در همین کتب اربعه است و زائد بر این نسبت به اجزا و شرایط و موانع علم نداریم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۲۴

اللهم إلا أن یمنع عن ذلک، و ادعی عدم الکفایة فیما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعی العلم بصدور أخبار أخر بین غیرها [۱].

فتأمل [۲].

و ثانیا: بأن قضیته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئیة أو الشرطیة، دون الأخبار النافیة لهما [۳].

---

(۱) [۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند مگر اینکه کسی چنین ادّعا کند که: از کجا علم اجمالی پیدا کرده‌ایم که روایات موجود در

کتب اربعه و معتمده وافی به بیان اجزا و شرائط و موانع هست؟ چنین علم اجمالی وجود ندارد.

بلکه قدر مسلّم این است که ما علم اجمالی به صدور یا حجّیّت در بین تمام روایات داریم (نه خصوص روایات موجود در کتب اربعه).

و یا ممکن است چنین ادّعا کند: دو علم اجمالی داریم، هم علم اجمالی داریم اخباری که بیان جزئیّت، شرطیّت و مانعیّت می‌کند در بین کتب اربعه است و هم علم اجمالی داریم که در بین سایر کتب وجود دارد.

[۲]- که این دو علم اجمالی نیست بلکه یک علم اجمالی کبیر است.

[۳]- ب: دوّمین جوابی که مرحوم شیخ به صاحب وافیه می‌دهند این است که لازمه بیان و استدلال شما این است که هر روایتی که اثبات جزئیّت، شرطیّت یا مانعیّت می‌کند باید اخذ کرد امّا دلیل شما اقتضا ندارد که روایات نافی جزئیّت، شرطیّت و مانعیّت را هم باید اخذ نمود.

به عبارت دیگر: شما در مدّعای خودتان با اینکه سه قید را ذکر کردید بین اخبار مثبته و نافیه فرقی قائل نشدید امّا دلیلتان بین روایات نافیه و مثبته فرق گذاشت ۱۶۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۵

و الأولی أن یورد علیه: بأن قضیته إنما هو الاحتیاط بالأخبار المثبتهٔ فیما لم تقم حجهٔ معتبرهٔ علی نفیهما، من عموم دلیل أو إطلاقه، لا الحجیّهٔ[۱۶۱] بحیث یخصص أو یقید بالمثبت منها، أو یعمل بالنافی فی قبال حجهٔ علی الثبوت ۱۶۲] و لو کان أصلا، کما لا یخفی [۱].

(۱) [۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: بهتر است که جواب (ایراد) دوّم مرحوم شیخ به صاحب کتاب وافیه را چنین بیان کنیم:

مرحوم شیخ فرمودند لازمه بیان صاحب وافیه این است که هر روایتی که اثبات جزئیّت، شرطیّت یا مانعیّت می‌کند باید اخذ نمود و دلیل صاحب وافیه اقتضا ندارد که روایات نافی جزئیّت، شرطیّت و مانعیّت را اخذ نمود.

امّا ما می‌گوئیم در مورد اعتبار خبر واحد یک حجّیّت قوی لازم داریم که بتواند در برابر عمومات و اطلاقات مقاومت کند و بتواند عموم و اطلاق آیات را تخصیص و تقیید بزند.

اگر در مقابل یک روایت مثبت جزئیّت، یک عموم یا اطلاق و دلیل محکمی وجود داشت که نافی جزئیّت بود در این صورت به چه دلیل ما به روایت- خبر واحد- مثبت تکلیف تمسّک کنیم؟ عقل از چه راهی ما را ملزم می‌کند که با وجود یک حجّت شرعی بنام عموم، ما به روایت مثبت جزئیّت تمسّک کنیم؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۲۶

ثالثها: ما أفاده بعض المحققین بما ملخصه: إنا نعلم بکوننا مکلّفین بالرجوع إلی الکتاب و السنهٔ إلی یوم القیامهٔ، فإن تمکنا من الرجوع إلیهما علی نحو یحصل العلم بالحکم أو ما بحکمه، فلا بدّ من الرجوع إلیهما کذلک، و إلا فلا محیص عن الرجوع علی نحو یحصل الظن به فی الخروج عن عهدهٔ هذا التکلیف، فلو لم یتمکن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بدّ من التنزل إلی الظن بأحدهما [۱].

لذا می‌گوئیم همان اشکالی که بر تقریب اوّل دلیل عقلی وجود داشت بر دلیل صاحب وافیه هم وارد است. شما می‌گوئید در صورتی می‌توان طبق روایت نافی تکلیف عمل کرد که در برابر آن، یک اصل مثبت تکلیف نباشد و الا ـ اگر قاعده اشتغال یا استصحاب در برابر آن اثبات تکلیف بکند نمی‌توان طبق روایت نافی عمل کرد در حالی که این خلاف مدّعای ماست، ما

می‌خواهیم ثابت کنیم که:
اگر یک خبر واحد نفی جزئیّت نمود و در برابر آن یک اصل عملی اثبات تکلیف نمود در این صورت خبر واحد نافی مقدّم است.
مثال: روایتی می‌گوید سوره در نماز جزئیّت ندارد، امّا قاعده اشتغال می‌گوید سوره جزئیّت دارد، در این صورت روایت نافی بر قاعده اشتغال مقدّم است امّا مقتضای دلیل شما این است: اگر در برابر روایت نافی تکلیف، اصل مثبت تکلیف هست نمی‌توان طبق روایت نافی عمل کرد.

وجه سوّم:

[۱]- سوّمین دلیل عقلی بر حجّیّت خبر واحد مربوط به بعض المحققین ۱۶۳] است.
ایشان می‌فرمایند: ما یقین داریم که باید تا روز قیامت به کتاب و سنّت مراجعه کنیم البتّه یا از طریق حدیث ثقلین و یا از طریق دیگر به این مطلب یقین پیدا کرده‌ایم.
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۲۷
و فیه: إن قضیة بقاء التکلیف فعلا بالرجوع إلی الأخبار الحاکیة للسنة، کما صرح بأنها المراد منها فی ذیل کلامه- زید فی علو مقامه- إنّما هی الاقتصار فی الرجوع إلی الأخبار المتیقن الاعتبار، فإن وفی، و إلا أضیف إلیه الرجوع إلی ما هو المتیقن اعتباره بالإضافة لو کان، و إلا فالاحتیاط بنحو عرفت، لا الرجوع إلی ما ظن اعتباره، و ذلک للتمکن من الرجوع علما تفصیلا أو إجمالا، فلا وجه معه من الاکتفاء بالرجوع إلی ما ظن اعتباره [۱].

هدف از مراجعه به کتاب و سنّت چیست؟
مقصود این است که علم یا آنچه که قائم مقام علم- ظنّ معتبر- است نسبت به احکام الهی پیدا کنیم و طبق آن عمل نمائیم.
اگر به این ترتیب بخواهیم عمل کنیم این روش کمی از احکام را برای ما ثابت می‌کند لذا عقل در این صورت حکم می‌کند در درجه اوّل وظیفه همین است امّا در درجه بعد نوبت به عمل به مظنّه می‌رسد یعنی ظنّ به حکم برای ما حجّیّت دارد (چون موظّف هستیم به کتاب و سنّت مراجعه کنیم) خواه منشأش ظاهر کتاب باشد و یا منشأ حصول ظنّ همین روایاتی باشد که ظنّ بصدور، یا ظنّ به حجّیّت آنها داریم.
و در خبر واحد نوعا ظنّ به صدور روایت از امام علیه السّلام وجود دارد و در نتیجه ظنّ به حکم الهی پیدا می‌شود و این همان حجّیّت خبر واحد است.
[۱]- مرحوم مصنّف دو جواب به مرحوم شیخ محمّد تقی (اعلی اللّه مقامه) می‌دهند:
جواب اوّل: مقصود شما از «سنّت» چیست؟
آیا مرادتان سنّت حاکیه است یا مقصود سنّت محکیّه می‌باشد؟
سنّت حاکیه: یعنی روایاتی که قول، فعل و یا تقریر معصوم علیه السّلام را حکایت و نقل می‌کند.
سنّت محکیّه: یعنی نفس قول، فعل و یا تقریر معصوم علیه السّلام که قول و فعل و تقریر
إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۲۸
بودنش ثابت است.
مرحوم مصنّف می‌فرمایند، مستدل در ذیل کلامش تصریح کرده که مقصود من سنّت حاکیه است یعنی موظّف هستیم به کتاب و

روایات مراجعه کنیم. لذا ما بجای «سنّت» کلمه روایات را بکار می‌بریم.

مقتضای اینکه واجب است ما تا روز قیامت به اخبار (سنّت حاکیه) مراجعه کنیم این است که:

یک قسمت از این روایات حجّیّت دارند و متیقّن الاعتبار هستند در غیر این صورت معنا ندارد که ما موظّف باشیم که مثلا به کتاب وسائل مراجعه کنیم و حتّی یکی از روایات آن حجّیّت نداشته باشد وقتی مسلّم شد که باید به روایات (سنّت حاکیه) مراجعه کنیم می‌بینیم در این روایات تعداد اخبار قطعی الصّدور کم است و یا فرضا روایت معلوم الصّدور وجود ندارد.

البتّه ما اینجا روی علم به صدور روایات اتّکا نمی‌کنیم بلکه اتکاء ما روی این است که تا روز قیامت مکلّف هستیم به روایات مراجعه کنیم.

یک قسمت از این روایات متیقّن الاعتبار هستند. لذا ابتدا به روایاتی تمسّک می‌کنیم که حجّیّتشان مسلم است و رواتش هم عادل و مزکّی به تزکیه عدلین هستند.

اگر دیدیم این روایات وافی به فقه هستند دیگر مشکلی نداریم چون به روایات متیقّن الاعتبار تمسّک می‌کنیم.[۱۶۴]

چنانچه وافی به فقه نبودند در درجه بعد به روایاتی مراجعه می‌کنیم که مثلا حد اقلّ

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۲۹

هذا مع أنّ مجال المنع عن ثبوت التکلیف بالرجوع إلی السنة- بذاک المعنی- فیما لم یعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع.[۱]

یک نفر شهادت بر عدالت روات آنها داده باشد. اگر این وافی به فقه بود باز هم مشکل نداریم و همین‌طور در درجه بعد ...

اگر به این ترتیب عمل کردیم و دیدیم روایات موجود، وافی به فقه نمی‌باشد، لازمه وجود علم اجمالی رجوع به روایات این است که ما احتیاط کنیم نه اینکه به اخبار مظنون الاعتبار تمسّک نمائیم و قائل به حجّیّت آنها بشویم و بگوئیم هر روایت مظنون الاعتبار حجّیّت دارد و نحوه احتیاط را هم قبلا[۱۶۵] بیان کردیم که باید به اخبار مثبت تکلیف عمل کرد و چنانچه در برابر اخبار نافی تکلیف، اصل مثبت تکلیف نبود طبق آنها هم می‌توان عمل نمود.

چرا نمی‌توان به اخبار مظنون الاعتبار مراجعه کرد؟

علّتش این است که ما می‌توانیم رجوع علمی به روایات داشته باشیم به این نحو که:

به تعدادی از روایات که متیقّن الاعتبار هستند مراجعه کنیم (رجوع علمی تفصیلی) و به قسمت دیگر به نحو علم اجمالی عمل کنیم یعنی:

روایات مثبت تکلیف را اخذ نمائیم و در مورد روایات نافی تکلیف بشرطی که در برابرشان اصل مثبت تکلیف نباشد عمل نمائیم.

[۱]- جواب دوّم: مرحوم مصنّف می‌فرمایند: شما (مرحوم شیخ محمّد تقی) گفتید که ما مکلّف هستیم تا روز قیامت به سنّت حاکیه (روایات) مراجعه و عمل نمائیم ولی ما می‌گوئیم که باید به آن قسمتی از سنّت حاکیه عمل کرد که معلوم الصدور یا مسلّم الاعتبار باشد امّا روایاتی که نه صدورشان قطعی است و نه اعتبارشان مسلّم است چه دلیلی دارید که باید به آنها هم مراجعه نمود؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۳۰

و اما الإیراد علیه: برجوعه إما إلی دلیل الانسداد لو کان ملاکه دعوی العلم الإجمالی بتکالیف واقعیة، و إما إلی الدلیل الأول، لو کان ملاکه دعوی العلم بصدور أخبار کثیرة بین ما بأیدینا من الأخبار [۱].

آیا حدیث شریف ثقلین می‌گوید باید به روایات غیر معلوم الصّدور عمل کرد؟

آیا حدیث ثقلین می گوید باید به روایاتی که اعتبارشان مسلّم نیست مراجعه کرد؟

خلاصه: ما مکلّف هستیم تا روز قیامت به روایات معلوم الصّـدور یا معلوم الحجّیّهٔ عمل کنیم، امّا وظیفه نـداریم که به مطلق روایات (سنّت حاکیه) مراجعه نمائیم.

[۱]- مرحوم شـیخ در جـواب از مرحـوم (شـیخ محمّـد تقی اعلی اللّـه مقامهمـا) راه دیگری را پیموده‌انـد[۱۶۶] که آقـای آخـوند نمی‌پذیرند:

شیخ قدّس سرّه فرموده‌اند: در دلیل ایشان دو احتمال وجود دارد.

۱- دلیـل ایشـان یا برگشت به دلیل انسـداد می کنـد[۱۶۷] کـه دلیـل انسـداد را برای حجّیّت مطلـق ظن اقـامه کرده‌انـد و خـبر واحد خصوصیتی ندارد.

۲- و یا اینکه دلیل ایشان برگشت به دلیل ۱۶۸] عقلی- اوّل- دالّ بر حجّیّت خبر واحد می کند که ما- مرحوم آخوند- جواب آن را بیان کردیم بنابراین ایشان دلیل مستقل و جداگانه‌ای اقامه نکرده‌اند.

توضیح ایراد مرحوم شیخ به مرحوم شیخ محمّد تقی:

اگر ایشان می گویند که ما علم اجمالی داریم تا روز قیامت تکالیفی نسبت به نماز، روزه، حج و غیره داریم و باید به قرآن و روایات مراجعه کنیم این همان مقدّمه اوّل دلیل انسداد است که در بحث انسداد باید بحث کرد.

و اگر ایشان می‌فرمایند: ما علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات داریم، این

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۱

ففیه: إن ملاـکه إنمـا هو دعوی العلم بـالتکلیف، بـالرجوع إلی الروایـات فی الجملـهٔ إلی یوم القیامـهٔ، فراجع تمام کلامه تعرف حقیقهٔ مرامه ۱۶۹] [۱].

همان دلیل عقلی اوّل دالّ بر حجّیّت خبر واحد است و لذا دلیل مستقلی نیست.

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ایراد مرحوم شیخ بر صاحب هدایه وارد نیست و ما با سه مسئله مواجه هستیم:

۱- وجود علم اجمالی به تکالیف تا روز قیامت.

۲- وجود علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات.

۳- وجود تکلیف نسبت به مراجعه به کتاب و سنّت.

پایه و اساس کلام مرحوم شـیخ محمّد تقی (صاحب هدایه)، مسـئله سوّم است که نه ربطی به دلیل انسداد دارد و نه ارتباطی به دلیل عقلی اوّل چون ایشان می گویند وظیفه ما رجوع به کتاب و سنّت است و این چند تکلیف نیست بلکه یک تکلیف می‌باشد.

مثلا قرآن شریف و کتاب وسائل الشّیعه را در کنار یکدیگر می گذاریم و می گوئیم وظیفه ما این است که به این دو مراجعه کنیم.

خلاـصه: اشـکال مرحوم شـیخ به مرحوم شـیخ محمّـد تقی وارد نمی‌باشـد بلکه همـان دو ایرادی را که خودمـان بیان کردیم بر دلیل بعض المحقّقین (مرحوم شیخ محمّد تقی) وارد است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۲

فصل فی الوجوه ۱۷۰] التی أقاموها علی حجیهٔ الظن، و هی أربعهٔ: [۱].

الأوّل: إن فی مخالفـهٔ المجتهد لما ظنه من الحکم الوجوبی أو التحریمی مظنهٔ للضـرر، و دفع الضـرر المظنون لازم. اما الصـغری، فلأن الظن بوجوب شـیء أو حرمته یلازم الظن بالعقوبـهٔ علی مخالفته أو الظن بالمفسدهٔ فیها، بناء علی تبعیهٔ الأحکام للمصالح و المفاسد. و اما الکبری، فلاستقلال العقل بـدفع الضـرر، المظنون، و لو لم نقل بالتحسـین و التقبیـح، لوضوح عدم انحصار ملاک حکمه بهما، بل

یکون التزامه بدفع الضـرر المظنون بل المحتمل بما هو کذلک و لو لم یستقل بالتحسین و التقبیح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قیل باستقلاله، و لذا أطبق العقلاء علیه، مع خلافهم فی استقلاله بالتحسین و التقبیح، فتدبر جیدا [۲].

حجّیت مطلق ظن

اشاره

[۱]- در این فصل مرحوم مصـنّف از حجّیت مطلق مظنّه بحث می‌کننـد بعضـی خواسـته‌اند ثابت کننـد که ظنّ به حکم از هر طریقی حاصل شود حجّیّت دارد.

محقّق قمی (اعلی اللّه مقامه الشّریف- صاحب کتاب قوانین) فرموده‌اند: وقتی مجتهد ظن به حکم پیدا کرد، این مظنّه برای او حجّیّت دارد خواه منشأ حصول ظن روایات باشد و خواه از طریق دیگری ظنّ به حکم پیدا کند.

کسـی می‌تواند ظنّ به حکم را حجّت بداند که در واقع قائل به حجّیّت ظنّ مطلق باشد که ظنّ خاص و خبر واحد دیگر خصوصـیّتی ندارد.

چهار دلیل برای حجّیّت مطلق مظنّه اقامه کرده‌اند.

دلیل اوّل حجّیّت مطلق ظن

(وجوه حجّیّت مطلق ظن) [۲]- دلیل اوّل: ظنّ به حکم، ملازم با ظنّ به ضرر است و عقل هم می‌گوید که دفع

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۳۳

ضرر مظنون واجب است پس اگر مجتهـد از هر راهی ظنّ به حکم پیـدا کنـد نمی‌توانـد بـا آن مخالفت نمایـد در نتیجه ظنّ به حکم حجّیّت دارد.

این دلیل، از یک صغری و یک کبری تشکیل شده است.

صغری: اگر مجتهـدی ظنّ به یک حکم وجوبی یا تحریمی پیدا کند این ظن، ملازم با این است که او مظنّه پیدا کند که در مخالفت این حکم یـک عقوبت اخروی و یـا یک مفسـده دنیوی وجود دارد (البتّه وجود مفسـده دنیوی مشـروط بر این است که احکام الهی ناشی از مصالح ملزمه و مفاسد ملزمه باشد).

چون هرکجا ظنّ به وجوب باشد نخست ما کشف می‌کنیم که در ترکش مفسده‌ای وجود دارد و باید از آن اجتناب نمود.

و سپس کشف می‌کنیم که ترك واجب، مستلزم عقوبت اخروی است و همچنین در ظنّ به حرمت این مسائل هست.

کبری: عقل حکم می‌کند که اگر کسی ظنّ به ضرر، مفسده و عقوبت پیدا کرد باید آن ضرر مظنون را دفع کند.

تذکّر: مرحوم مصنّف به مناسبت، اشاره‌ای به تحسین و تقبیح عقلی می‌کنند که مسئله‌ای در احکام عقلیّه مطرح است که:

آیا تحسین و تقبیح عقلی صحیح است؟

آیا عقل، حکم به حسن و قبح بعضی از امور می‌کند؟

اشاعره، حسن و قبح عقلی را منکر هستند!

آیا حکم عقل به دفع ضرر مظنون از شعب و فروع تحسین و تقبیح عقلی است؟

اگر کسی حسن و قبح عقلی را منکر شد باید دفع ضرر مظنون را هم منکر شود؟

مصنّف می‌فرمایند: دفع ضرر مظنون، ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۴

و الصواب فی الجواب: هو منع الصغری، اما العقوبهٔ فلضرورهٔ عدم الملازمهٔ بین الظن بالتکلیف و الظن بالعقوبهٔ علی مخالفته، لعدم الملازمهٔ بینه و العقوبهٔ علی مخالفته، و إنما الملازمهٔ بین خصوص معصیته و استحقاق العقوبهٔ علیها، لا بین مطلق المخالفهٔ و العقوبهٔ بنفسها، و بمجرد الظن به بدون دلیل علی اعتباره لا یتنجز به، کی یکون مخالفته عصیانه [۱].

زیرا ما دلیلی نداریم که تمام احکام عقلی باید به حسن و قبح عقل برگردد. خود عقل احکام متعدّد و مستقلی دارد از آن جمله مسئله دفع ضرر مظنون می‌باشد. عقل برای این که انسان را از ضرر مظنون و محتمل مصون بدارد بالاستقلال حکم به دفع ضرر می کند.

مرحوم مصنّف شاهدی می‌آورند که ما نحن فیه ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد.

مسئله حسن و قبح عقلی مورد اختلاف است امّا لزوم دفع ضرر مظنون و محتمل را همه قبول دارند لذا اختلاف در تحسین و تقبیح عقلی به ضمیمه اتّفاق در دفع ضرر محتمل دلیل بر این است که ما نحن فیه ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند صغرای این قضیّه ممنوع است. زیرا ظنّ به تکلیف ملازم با ظنّ به عقوبت و ظنّ به ضرر نمی‌باشد.

توضیح مطلب: عقوبت بر چه چیز مترتّب است؟

آیا عقوبت بر مخالفت نسبت به تکلیف غیر منجز- مظنون- مترتّب می‌شود؟

خیر.

اگر تکلیفی به مرحله تنجز رسید و مخالفت نسبت به آن واقع شد آن‌وقت مسئله استحقاق عقوبت مطرح است پس صرف مخالفت، سبب عقوبت نمی‌شود بلکه معصیت که یک مخالفت خاصّی است مؤثّر در استحقاق عقوبت است.

بعلاوه بدنبال معصیت، عقوبت مترتّب نمی‌شود بلکه استحقاق عقوبت

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۵

إلا أن یقال: إن العقل و إن لم یستقل بتنجزه بمجرده، بحیث یحکم باستحقاق العقوبهٔ علی مخالفته، الا انه لا یستقل ایضا بعدم استحقاقها معه، فیحتمل العقوبهٔ حینئذ علی المخالفهٔ، و دعوی استقلاله بدفع الضرر المشکوک کالمظنون قریبهٔ جدا، لا سیما إذا کان هو العقوبهٔ الأخرویهٔ، کما لا یخفی [۱].

مطرح می‌شود.

درحالی‌که مستدل می گفت: اگر مجتهد ظنّ به یک حکم وجوبی و یا تحریمی پیدا کند. این ظن، ملازم با این است که او مظنّه پیدا کند در مخالفت این حکم یک عقوبت اخروی و یا مفسده دنیوی وجود دارد. یعنی مستدل ملاک را عقوبت قرار داد نه استحقاق عقوبت.

درحالی‌که در معصیت‌های مسلّم هم نمی‌توان گفت عقوبت در کار است چون ممکن است خداوند عفو نماید.

نتیجه: پس معصیت- مخالفت با تکلیف منجز- باعث استحقاق عقوبت است امّا ظن به تکلیف وجوبی یا تحریمی و مخالفت با آن ملازمه با ترتّب عقوبت دارد؟ خیر.

چون فرض ما این است که این ظن دلیلی بر حجّیّتش قائم نشده است و شما از همین راه می‌خواهید حجّیّت ظن را ثابت کنید.

بله، اگر دلیلی بر حجّیّت مظنّه- مثل خبر واحد- قائم شود آن‌وقت در صورت مخالفت با مظنّه معصیت محقّق می‌شود و استحقاق

عقوبت بر آن مترتّب می‌شود.

[۱]- مرحوم مصنّف یک راه دیگری را اینجا معرّفی می کند که مسئله مظنّه کنار می‌رود و از راه احتمال وارد می‌شوند که: استحقاق عقوبت بر معصیت است و اگر کسی ظنّ به تکلیف پیدا کرد و با آن مخالفت نمود به دنبالش استحقاق عقوبت در بین نیست.

در این صورت: آیا واقعا استحقاق عقوبت وجود ندارد یا اینکه شما نمی‌دانید

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۳۶

و اما المفسدة فلأنها و إن کان الظن بالتکلیف یوجب الظن بالوقوع فیها لو خالفه، إلا أنها لیست بضرر علی کل حال، ضرورة أن کل ما یوجب قبح الفعل من المفاسد لا یلزم أن یکون من الضرر علی فاعله، بل ربّما یوجب حزازة و منقصة فی الفعل، بحیث یذم علیه فاعله بلا ضرر علیه أصلا، کما لا یخفی. و اما تفویت المصلحة، فلا شبهة فی أنه لیس فیه مضرة، بل ربّما یکون فی استیفائها المضرة، کما فی الإحسان بالمال [۱].

استحقاق عقوبت وجود دارد یا ندارد؟

ممکن است کسی بگوید با ظنّ به تکلیف و مخالفت با آن ما نه یقین به استحقاق عقوبت داریم و نه یقین به عدم استحقاق عقوبت داریم.

بلکه احتمال می‌دهیم استحقاق عقوبت مطرح باشد.

در این صورت ممکن است ما آن کبرائی را که مستدل بیان کرد توسعه دهیم و بگوئیم:

همان‌طور که دفع ضرر مظنون لازم است، دفع ضرر محتمل هم واجب است.

مخصوصا که اگر آن ضرر، یک ضرر اخروی (عقوبت) باشد.

این راه را با اینکه مرحوم مصنّف می‌پذیرند راه درستی نیست زیرا ما یقین داریم استحقاق عقوبت مطرح نیست چون استحقاق عقوبت در مورد مخالفت با تکلیف منجز است و در ما نحن فیه این مظنّه‌ای که نسبت به یک حکم پیدا شده است حجّیّت ندارد زیرا قبلا ثابت کردیم اصل اوّلی در ظنون عدم حجّیّت آنهاست. لذا تکلیفی منجز نشده تا مخالفت با آن بتواند محقّق شود.

[۱]- در استدلال مستدل دو چیز به یکدیگر خلط شده و گویا یک مغلطه واقع شده است.

۱- کأنّ مستدل بین مفسده و ضرر قائل به ملازمه شده است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۳۷

تذکّر: مستدل در ابتدای بحث (الاوّل)، گفت: ظنّ به حکم، ملازم با ظنّ به ضرر است و عقل هم می گوید دفع ضرر مظنون واجب است و ...

یعنی عنوان بحث را روی ضرر قرار داد امّا وقتی ضرر را توضیح داد یک قسمت آن را مربوط به عقوبت اخروی دانست و قسمت دیگرش را مربوط به مفسده دنیوی قرار داد.

امّا اینکه مستدل بین مفسده و ضرر قائل به ملازمه شده است، اساس و پایه ضرر، این است که یک ضرر مالی، جانی یا حیثیتی به کسی وارد شود.

آیا در محرّمات همیشه چنین ضرری هست؟

کسی که العیاذ باللّه مرتکب زنا می‌شود اگر مردم متوجه نشوند ضرر مالی، جانی و یا حیثیتی به او وارد شده است؟

چه‌بسا زانی و زانیه لذّت هم برده‌اند.

بله ما قبول داریم که زنا یک عمل رکیک هست و صددرصد مفسده دارد و عقل فاعل آن را تقبیح می‌کند امّا همیشه مفسده، ملازم با ضرر نیست. گاهی مفسده ملازم با ضرر است. اگر کسی بخواهد اموالش را آتش بزند، یا بخواهد نقصی بر بدن خویش وارد کند، این کارها هم حرام است و هم مفسده و ضرر دارد.

۲- مستدل هم در مورد واجبات و هم در مورد محرّمات کلمه مفسده را به کار برد- که علی القاعده ما در مورد تکلیف وجوبی مفسده نداریم بلکه در محرّمات مفسده ملزمه لازم الاجتناب است و در واجبات مصلحت ملزمه لازم الاستیفاء وجود دارد پس در فعل حرام القاء در مفسده هست، و در ترک واجب تفویت مصلحت وجود دارد.

امّا تفویت مصلحت که در مورد واجبات هست- اگر کسی نماز واجب را ترک کند و مصلحت صددرصد را رها نماید در این صورت مصلحت ملزمه را تفویت نموده است

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۸

هذا مع منع کون الأحکام تابعهٔ للمصالح و المفاسد فی المأمور به و المنهی عنه، بل إنما هی تابعهٔ لمصالح فیها، کما حققناه فی بعض فوائدنا[۱۷۱] [۱].

و بالجملهٔ: لیست المفسدهٔ و لا المنفعهٔ الفائتهٔ اللتان فی الأفعال و أنیط بهما الأحکام بمضرهٔ. [۲].

نه اینکه در مفسده و ضرر واقع شده است.

بلکه گاهی در استیفاء مصلحت ضرر است، شخصی که با مال خود به دیگران احسان می‌کند ضرر مالی متوجّه‌اش می‌شود. امّا از نظر معنوی در این کار مصلحت وجود دارد.

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند استدلال مستدل روی این مبنا بود که احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلّقات خودشان باشند یعنی: چون نماز مصلحت دارد واجب است و چون در شرب خمر مفسده وجود دارد، حرام است.

امّا ممکن است کسی بگوید مسئله مصلحت و مفسده در کار نیست بلکه فقط مسئله مصلحت در میان است آن‌هم مصلحتی که در خود حکم وجود دارد نه مصلحت در متعلّق حکم.

مثال: علّت وجوب نماز این است که «ایجاب نماز» مصلحت دارد نه اینکه نماز مصلحت داشته باشد یا علّت حرمت شرب خمر این است که، «تحریم» و تکلیف الهی واجد مصلحت است. بنا بر مبنای اخیر دیگر ضرر و مفسده به آن صورتی که مستدل فکر می‌کرد مطرح نیست.

[۲]- خلاصه: این مصلحت و مفسده‌ای که در واجبات و محرّمات هست (و فرض هم کردیم احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلّقشان هستند) عنوان ضرر بر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۳۹

و لیس مناط حکم العقل بقبح ما فیه المفسدهٔ أو حسن ما فیه المصلحهٔ من الأفعال علی القول باستقلاله بذلک، هو کونه ذا ضرر وارد علی فاعله أو نفع عائد إلیه، و لعمری هذا أوضح من أن یخفی، فلا مجال لقاعدهٔ رفع الضرر المظنون هاهنا أصلا [۱].

و لا استقلال ۱۷۲] للعقل بقبح فعل ما فیه احتمال المفسدهٔ أو ترک ما فیه احتمال المصلحهٔ، فافهم. [۲].

آنها منطبق نیست.

[۱]- اشکال: اگر مصلحت و مفسده به ضرر برنمی‌گردد، چرا عقل حکم می‌کند که فلان چیزی که مفسده دارد قبیح است و فلان شیء که مصلحت دارد حسن است؟

لا بد بر مبنای ضرر و نفع چنین حکمی می‌کند.

جواب: اگر عقل چنین حکمی داشته باشد چه دلیلی وجود دارد که براساس ضرر و نفع باشد مگر هر حکم عقلی باید بر پایه ضرر و نفع باشد؟ خیر هر چیز که مفسده اجتماعی داشته باشد عقل می‌گوید قبیح است و لو در آن نفعی هم موجود باشد و هر چیز که مصلحت اجتماعی داشته باشد عقل حکم به حسن آن می‌کند و لو دارای ضرر هم باشد مانند کمک به فقرا که صددرصد ضرر مالی دارد امّا عقل می‌گوید این کار دارای حسن است خلاصه، شما مسئله ضرر را باید کنار بگذارید.

[۲]- توهّم: اکنون که مسئله ضرر منتفی شد ما به جای «ضرر» کلمه «مفسده» را بکار می‌بریم و می‌گوئیم:

مخالفت مجتهد با مظنّه (نسبت به تکلیف) مفسده دارد و عقل حکم می‌کند که دفع مفسده محتمله هم لازم است لذا «ظن» دارای حجّیّت است.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۴۰

الثانی: إنه لو يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح و هو قبيح. [۱].

و فيه: إنه لا يكاد يلزم منه ذلك إلا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما، مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلا، أو عدم وجوبه شرعا، ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، و لا يكاد يدور الأمر بينهما إلا بمقدمات دليل الانسداد، و إلا كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمی أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فی اختلاف المقدمات، على ما ستطلع على حقيقة الحال. [۲].

دفع توهم: آیا اگر احتمال دادید یا مظنّه پیدا کردید که چیزی مفسده دارد، عقل حکم به قبح آن می‌کند؟

معلوم نیست که عقل چنین حکمی داشته باشد.

دوّمین دلیل بر حجیّت مطلق ظن

[۱]- اگر مجتهد ظنّ به حکم پیدا کرد باید طبق آن عمل کند. زیرا این «مظنّه» یک احتمال راجح است یعنی او شصت درصد یا هفتاد درصد احتمال ثبوت یک حکم را می‌دهد و طرف مقابل این ظن، یک احتمال «مرجوح» (وهم) است یعنی مثلا چهل درصد یا سی درصد احتمال خلاف می‌دهد و چون عقل حکم می‌کند که ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است پس مجتهد باید همان حکم مظنون راجح را اخذ نماید.

[۲]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند این استدلال درست نیست.

بیان ذلک: شما گفتید اگر به ظن عمل نکنیم ترجیح مرجوح (وهم) بر راجح (ظن) لازم می‌آید و این قبیح است.

ما می‌گوئیم وقتی ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید که ما ملزم باشیم به یکی از این دو عمل کنیم و جمع بین آن دو عقلا[۱۷۳] ممکن نباشد و یا شرعا[۱۷۴] واجب نباشد.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۴۱

الثالث: ما عن السّيد الطباطبائی قدّس سرّه ۱۷۵]، من: إنه لا ريب فی وجود واجبات و محرمات كثيرة بين المشتبهات، و مقتضى ذلك وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما، و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك، و لكن مقتضى قاعدة نفی الحرج عدم وجوب ذلك كله، لأنه عسر اكيد و حرج شديد [۱].

سؤال: چه زمانی ما ملزم هستیم که به یکی از این دو عمل کنیم؟

جواب: زمـانی که مقـدّمات دلیـل انسـداد کامل و تمام باشـد[۱۷۶] بنـابراین کلاـم شـما به دلیل انسـداد رجوع می‌کنـد و شـما دلیل جداگانه‌ای اقامه نکرده‌اید.

و اگر مقـدّمات دلیل انسـداد تمام نباشد می‌گوئیم: راجح و مرجوح را کنار می‌گذاریم و باید به علم، علمی ۱۷۷]، احتیاط، برائت و غیره رجوع کرد. البتّه رجوع به این‌هـا به حسب اختلاـف اشـخاص و احوال متفاوت است. مثلا یک نفر خبر واحـد را حجّت می‌داند لذا به خبر واحد رجوع می‌کند و دیگری خبر واحد را حجّت نمی‌داند مثلا به استصحاب و برائت رجوع می‌کند.

سوّمین دلیل بر حجّیّت مطلق ظن

[۱]- تـذکّر: مـا در شـرع مقـدّس احکامی داریم که مقطوع الوجوب یا مقطوع الحرمه هسـتند. فعلا با این احکام کاری نـداریم بلکه مشتبهات را ملاحظه می‌کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۲

مشتـبه یـک عنوان عـامّی است، یعنی در نـاحیه وجوب، احتمـال وجوب و در مورد حرمت، احتمال حرمت می‌دهیم که این احتمال، گـاهی به صورت مظنّه (مثلاـ احتمال هفتاد درصـد) و گاهی بصورت شک، یعنی احتمال متساوی الطرفین است و گاهی به صورت وهم (مثلا احتمال ده درصدی) می‌باشد.

بیان اسـتدلال: ما وقتی مشـتبهات را ملاحظه می‌کنیم یقین پیدا می‌کنیم که بین مشـتبهات وجوبیّه، تعدادی واجب واقعی مسلّم وجود دارد که ما نمی‌توانیم آنها را معیّن کنیم و در بین مشـتبهات تحریمیّه نیز تعـدادی حرام واقعی و مسـلّم هست که ما نمی‌توانیم آنها را مشخّص نمائیم ۱۷۸] زیرا مـا یقین داریم که وجوب و حرمت محـدود به مقطوع الوجوب و مقطوع الحرمه نیست بلکه تعـداد این دو کم است.

لازمه این یقین و علم اجمالی چیست؟

لازمه‌اش این است که ما در تمام مشتبهات احتیاط کنیم یعنی: مظنون الوجوب، مشکوک الوجوب و موهوم الوجوب را اتیان کنیم و از مظنون الحرمه و مشکوک الحرمه و موهوم الحرمه اجتناب نمائیم ۱۷۹].

لکن قاعده نفی عسر و حرج با این احتیاط معارض است زیرا قاعده نفی عسر و حرج می‌گوید این نحو احتیاط، باعث مشقّت و عسر شدید است لذا احتیاط تام واجب نیست.

راه حلّ مشکل چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۳

فمقتضی الجمع بین قاعدتی الاحتیاط و انتفاء الحرج العمل بالاحتیاط فی المظنونات دون المشکوکات و الموهومات، لأن الجمع علی غیر هذا الوجه باخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشکوکات و الموهومات باطل إجماعا [۱].

و لاـ یخفی ما فیه من القـدح و الفساد، فإنه بعض مقـدمات دلیل الانسـداد، و لا یکاد ینتـج بـدون سائر مقـدماته، و معه لا یکون دلیل آخر، بل ذاک الدلیل [۲].

---

(۱) [۱]- مقتضای جمع بین قاعده نفی «عسر و حرج» و «احتیاط» چیست؟

۱- در قسمتی به احتیاط عمل می‌کنیم و در قسمت دیگر به احتیاط عمل نمی‌نمائیم به این ترتیب که:

به مظنونـات عمـل می‌کنیم یعنی مظنـون الوجوب را اتیـان و از مظنون الحرمه اجتنـاب می‌کنیم. امّـا در مشـکوکات و موهومـات- به خاطر رعایت قاعده نفی عسر و حرج- احتیاط نمی‌کنیم.

بنابراین مدّعای مستدل ثابت می‌شود که می‌گوید: هرگاه ظنّ به حکمی پیدا شد آن ظن، حجّت است.

۲- ممکن است گفته شود به این ترتیب عمل می‌کنیم که:

در بعضی از مشکوکات و موهومات و قسمتی از مظنونات احتیاط می‌کنیم. احتیاط به طریقه دوّم مخالف اجماع است و هیچ‌کس نگفته است که وهم و شک، دارای حجّیّت است.

امّا آیا احتیاط به طریقه اوّل درست است؟

[۲]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند: این احتیاط و این استدلال صحیح نیست زیرا این دلیل، بعضی از مقدّمات دلیل انسداد است- که ما اکنون آن را بحث می‌کنیم- اگر همه مقدّمات آن کامل بود می‌گوئیم مطلق ظن حجیّت دارد امّا با بعضی از آن مقدّمات

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۴

الرابع: دلیل الانسداد، و هو مؤلف من مقدّمات، یستقل العقل مع تحققها بکفایة الإطاعة الظنیة حکومة أو کشفا علی ما تعرف، و لا یکاد یستقل بها بدونها، و هی خمس [۱].

نمی‌توان ثابت نمود که مطلق ظن حجّیّت دارد.

و اگر مقدّمات دیگر انسداد ثابت شد این همان دلیل انسداد است و مرحوم طباطبائی قدّس سرّه دلیل جداگانه‌ای اقامه ننموده‌اند.

خلاصه: تاکنون حجّیّت مطلق ظن ثابت نشده است.

چهارمین دلیل بر حجّیّت مطلق ظن (دلیل انسداد)

[۱]- این دلیل از پنج مقدّمه تشکیل شده. چنانچه این مقدّمات کامل و تمام باشد عقل حکم می‌کند که مظنّه به نحو حکومت یا کشف، حجّیّت دارد.

مقصود از اصطلاح «کشف» و «حکومت» چیست؟

بعضی قائل هستند که اگر مقدّمات دلیل انسداد کامل باشد عقل کشف می‌کند که شارع مقدّس در هنگام انسداد باب علم و عملی، مظنّه را حجّت قرار داده است لکن در قرآن و سنّت اثری از حجّیّت مظنّه نیست بلکه کاشفش «عقل» است.

و عدّه‌ای دیگر معتقدند اگر مقدّمات دلیل انسداد کامل باشد، همان عقلی که حکم می‌کند قطع دارای حجّیّت است، همان عقل حکم می‌کند که «مظنّه» معتبر است.

و به عبارت دیگر: العقل یحکم بحجّیّة القطع مطلقا و کذا بحجّیّة الظّن مع تمامیّة دلیل الانسداد.

در نتیجه اگر انسان ظنّ به تکلیفی پیدا کرد و طبق آن عمل نمود، «عقل» حکم می‌کند که این اطاعت ظنّیّه کافی است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۵

أولها: إنه یعلم إجمالا بثبوت تکالیف کثیرة فعلیة فی الشریعة [۱].

ثانیها: إنه قد انسد علینا باب العلم و العملی إلی کثیر منها [۲].

ثالثها: إنه لا یجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامتثالها أصلا [۳].

مقدّمات پنجگانه دلیل انسداد

مقدّمه اوّل

[۱]- ما علم اجمالی داریم که میان مشتبهات، تکالیف مسلّمی وجود دارد که تا روز قیامت مستمر و ثابت است.

مقدّمه دوّم دلیل انسداد

[۲]- باب علم ۱۸۰] و علمی ۱۸۱] نسبت به بسیاری از احکام منسد است یعنی نمی‌توانیم از راه علم و یقین آن تکالیف را مشخّص کنیم و همچنین نمی‌توانیم از راه علمی یعنی ظن معتبر، آن تکالیف را معیّن کنیم ۱۸۲].[۱۸۳]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۴ ؛ ص۳۴۵

مقدّمه سوّم دلیل انسداد

[۳]- اکنون که باب علم و علمی نسبت به احکام الهی منسد است وظیفه ما چیست؟

إیضاح الکفایة، ج‌۴، ص: ۳۴۶

رابعها: إنه لا یجب علینا الاحتیاط[۱۸۴] فی أطراف علمنا، بل لا یجوز فی الجملة، کما لا یجوز الرجوع إلی الأصل فی المسألة، من استصحاب و تخییر و براءة و احتیاط[۱۸۵]، و لا إلی فتوی العالم بحکمها [۱].

عقل حکم می‌کند که- و لو باب علم و علمی منسد است- امّیا جایز نیست که ما آن تکالیف را رها نموده و نسبت به آن امتثال ننمائیم.

مقدّمه چهارم دلیل انسداد

[۱]- با وجود علم اجمالی به تکالیف، آیا احتیاط تام یا رجوع به اصول عملیّه یا رجوع به فتوای یک مجتهد انفتاحی صحیح است؟

این مقدّمه مشتمل بر سه قسمت است.

۱- احتیاط تام واجب نیست، یعنی لازم نیست که ما به تمام مظنونات، مشکوکات و موهومات عمل کنیم زیرا:

اگر احتیاط به حدّی برسد که سبب هرج و مرج و اختلال نظام بشود، اصلا این احتیاط جایز نیست و چنانچه موجب اختلال نظام نشود ولی به مرحله‌ای برسد که باعث عسر و حرج شود در این صورت شارع مقدّس آن را نفی کرده و واجب نخواهد بود.

۲- رجوع به اصول عملیّه مانند استصحاب، برائت، تخییر و اصالة الاحتیاط هم جایز نیست زیرا:

الف: ما «شک» نداریم تا به اصول عملیّه رجوع کنیم بلکه علم اجمالی داریم.

ب: اصولی که اثبات تکلیف کنند آن‌قدر فراوان نیست لذا باید مرتّب به اصل برائت مراجعه نمود و در نتیجه بجای اینکه آن تکالیف معلوم بالاجمال ثابت شوند،

إیضاح الکفایة، ج‌۴، ص: ۳۴۷

خامسها: إنه کان ترجیح المرجوح علی الراجح قبیحا [۱].

فیستقل العقل حینئذ بلزوم الإطاعة الظنیة لتلک التکالیف المعلومة [۲].

و إلا لزم- بعد انسداد باب العلم و العلمی بها- إما إهمالها، و إما لزوم الاحتیاط فی أطرافها، و إما الرجوع إلی الأصل الجاری فی کل

مسألـة، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليـد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعـة الشـكية أو الوهمية مع التمكن من الظنية و الفرض بطلان كل واحد منها [۳].

از بین خواهند رفت.

۳- برای یک مجتهد جایز نیست که به فتوای مجتهد دیگر عمل کند.

مقدّمه پنجم دلیل انسداد

[۱]- اکنون که احتیاط واجب نشد می گوئیم: «به مشکوکات و موهومات عمل می‌نمائیم ولی مظنونات را کنار می گذاریم».

این هم ترجیح مرجوح بر راجح و در نتیجه قبیح است.

[۲]- اکنون که مقدّمات پنجگانه تمام شد، «عقل» مستقلا حکم می کند که باید نسبت به تکالیف معلوم بالاجمال اطاعت ظنّی بکنیم و در نتیجه مطلق ظن حجّیّت پیدا می کند.

[۳]- چنـانچه بعـد از فرض انسـداد باب علم و علمی، «عقل» حکم بلزوم و کفایت اطاعت ظنّی نکنـد بایـد به یکی از طرق زیر عمل شود.

۱- تمام تکالیف معلوم بالاجمال را اهمال نموده و متعرّض آنها نشویم.

۲- در اطراف علم اجمالی احتیاط تام نمائیم.

۳- با قطع نظر از مسئله علم اجمالی در هر موردی به مقتضای خودش به اصل عملی مربوط به آن عمل کنیم.

۴- به مجتهد انفتاحی رجوع نمائیم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۸

اما المقدمة الأولی: فهی و إن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالی بما فی الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السّلام التی تكون فيما بأيدينا، من الروايات فی الكتب المعتبرة، و معه لا موجب للاحتياط إلا فی خصوص ما فی الروايات، و هو غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال [۱].

۵- با اینکه اطاعت ظنّیه امکان دارد به سراغ مشکوکات و موهومات برویم و امتثال شکی و وهمی بکنیم.

سؤال: اگر به یکی از طرق مذکور عمل شود چه اشکالی پیش می‌آید؟

جواب: مـا در مقـدّمات پنجگـانه دلیـل انسـداد، بطلاـن تمام آنها را ثابت کردیم لـذا می گوئیم همان اطاعت ظنّی حجّیّت دارد و در نتیجه مطلق ظن، حجّت می‌باشد.

[۱]- اکنون مصنّف در یک یک مقدّمات دلیل انسداد بحث می کنند.

نقد و بررسی مقدّمه اوّل دلیل انسداد

آری این مقـدّمه بدیهی است که ما یک علم اجمالی کبیر داریم که مکلّف به تکالیفی هستیم که به نحو پراکنده و غیر مشـخّص در بین آیـات و روایـات و امـارات وجود دارد، امّا وقتی به روایات توجّه می کنیم می‌بینیم روایات آن‌قـدر فراوان است که اگر بخواهیم در فقه به آن روایات اسـتناد کنیم وافی به معظم فقه است (علم اجمالی صـغیر) و علم اجمالی داریم که بسـیاری از این اخبار از ائمه

طاهرین (صلوات اللّه علیهم أجمعین) صادر شده است و شاید حتّی نتوانیم یک مورد پیدا کنیم که دلیل آن منحصر به ظواهر قرآن باشد و در بین روایات، وجود نداشته باشد.
و لذا می‌گوئیم آن علم اجمالی کبیر به یک علم اجمالی صغیر منحل می‌شود یعنی:
علم اجمالی داریم که مکلّف به تکالیفی هستیم که در ضمن روایات بیان شده است لذا با وجود این علم اجمالی صغیر وجهی برای لزوم احتیاط باقی نمی‌ماند و به مفاد این روایات عمل می‌کنیم و این حتّی مستلزم عسر و حرج نمی‌شود تا چه رسد به اینکه

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۴۹

و لا إجماع علی عدم وجوبه، و لو سلم الإجماع علی عدم وجوبه لو لم یکن هناک انحلال [۱].
و اما المقدمة الثانیة: اما بالنسبة إلی العلم، فهی بالنسبة إلی أمثال زماننا بیّنة وجدانیّة، یعرف الانسداد کل من تعرض للاستنباط و الاجتهاد. و اما بالنسبة إلی العلمی، فالظاهر أنها غیر ثابتة، لما عرفت ۱۸۶] من نهوض الأدلة علی حجّیة خبر یوثق بصدقه، و هو بحمد اللّه واف بمعظم الفقه، لا سیّما بضمیمة ما علم تفصیلا منها، کما لا یخفی [۲].

موجب اختلال نظام شود.
زیرا دائره علم اجمالی محدود به روایات است. (در مورد روایات به احتیاط عمل می‌نمائیم).
[۱]- اشکال: اجماع داریم که احتیاط واجب نیست.
جواب: اگر ما چنین اجماعی را از شما بپذیریم می‌گوئیم این اجماع مربوط به جائی است که علم اجمالی کبیر باشد ولی در ما نحن فیه که «علم اجمالی صغیر است»، اجماع وجود ندارد.

نقد و بررسی مقدّمه دوّم دلیل انسداد

اشاره

[۲]- خلاصه مقدّمه دوّم: گفتید باب علم و علمی نسبت به بسیاری از احکام منسد است.
ما می‌گوئیم این حرف در مورد باب «علم» و «یقین» به احکام، صحیح است و هر مجتهدی که پا در عرصه اجتهاد و استنباط احکام می‌گذارد می‌داند که باب علم و یقین نسبت به احکام، در این زمان منسد است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۵۰

و اما الثالثة: فهی قطعیة، و لو لم نقل بکون العلم الإجمالی منجزا مطلقا[۱۸۷] أو فیما جاز، أو وجب الاقتحام فی بعض أطرافه، کما فی المقام حسب ما یأتی، و ذلک لأن إهمال معظم الأحکام و عدم الاجتناب کثیرا عن الحرام، مما یقطع بأنه مرغوب عنه شرعا و مما یلزم ترکه إجماعا [۱].

سؤال: آیا باب علمی هم منسد است؟
آیا ما امارات و روایات معتبر نداریم؟
آیا ما برای خبر واحد، اثبات، حجّیت ننمودیم؟
جواب: باب علمی نسبت به بسیاری از احکام، مفتوح است مخصوصا با توجه به اینکه ما نسبت به بعضی از احکام قطع و یقین

داریم.

نکته

مرحوم مصنّف در بحث حجّیّت خبر واحد فرمودند خبر واحد، بنحو موجبه جزئیّه حجّیّت دارد امّا بیان نکردند که کدام خبر واحد حجّت است. آیا خبر واحدی که مزکّی به تزکیه عدلین باشد حجّت است؟

آیا خبر واحدی که مزکّی به تزکیه عدل واحد باشد حجّیّت دارد؟ یا اینکه اصلا لازم نیست که راوی عادل باشد بلکه اگر راوی موثّق باشد، کافی است؟ امّا در اینجا می‌فرمایند: خبر واحدی حجّت است که «یوثق بصدقه» یعنی اطمینان و وثوق به صدق آن خبر داشته باشیم. یعنی اگر راوی، موثّق هم نباشد چنانچه قرائنی موجود باشد که انسان وثوق به صدق روایت (نه راوی) پیدا کند کافی است.

نقد و بررسی مقدّمه سوم دلیل انسداد

[۱]- خلاصه مقدّمه سوّم دلیل انسداد: اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام الهی جایز نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵۱

مصنّف می‌فرمایند: ما مقدّمه سوّم را قبول داریم که اهمال تکالیف جایز نیست.

توضیح ذلک: مسئله‌ای در علم اصول مطرح است که آیا علم اجمالی منجّز تکلیف است یا نه که ما در مبحث قطع، مقداری درباره آن بحث کردیم و در مبحث اشتغال هم بحث خواهیم کرد امّا اینجا:

۱- اگر ما قبول کنیم که با وجود علم اجمالی، تکلیف الهی به مرحله تنجّز می‌رسد و مخالفت با آن، سبب استحقاق عقوبت می‌شود در این صورت بسیار واضح است که با وجود علم اجمالی به تکالیف، اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام جایز نیست.

۲- حتّی اگر بگوئیم: اصلا علم اجمالی منجّز تکلیف نیست یا اینکه بگوئیم، در مواردی که ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی جایز یا واجب است، در آن موارد، علم اجمالی منجّز نیست، باز هم می‌گوئیم اهمال تکالیف الهی جایز نمی‌باشد.

سؤال: در چه مواردی ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی جایز یا واجب است؟

جواب: اگر رعایت علم اجمالی و احتیاط، سبب عسر و حرج شود، جائز است که انسان با آن مخالفت کند و بعضی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شود.

همچنین اگر رعایت علم اجمالی و احتیاط، سبب اختلال نظام شود اقتحام و ارتکاب بعضی از اطراف واجب است.

ارتباط این مطالب با ما نحن فیه: در اینجا علم اجمالی بوجود واجبات و محرّمات منجّز نیست زیرا اگر علم اجمالی منجّز باشد باید در مظنونات، مشکوکات و موهومات، احتیاط کرد و این امر یا مستلزم عسر و حرج است و یا اینکه موجب اختلال نظام.

امّا در عین حال باز می‌گوئیم اهمال احکام الهی هم درست نیست.

سؤال: شما که منجّزیّت علم اجمالی را قبول نکردید و قائل به عدم لزوم احتیاط شدید پس چرا می‌گوئید: اهمال و عدم تعرّض نسبت به احکام الهی جایز نیست؟

جواب: اوّلا ما قطع و یقین داریم که شارع مقدس به خاطر اهمّیّتی که نسبت به تکالیف داده است راضی نیست که احکامش مهمل گذاشته شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵۲

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام في بعض الأطراف- كما أشير إليه- فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف- حينئذ- على تقدير المصادفة إلا عقابا بلا بيان؟ و المؤاخذة عليها إلا مؤاخذة بلا برهان؟! [۱].

قلت: هذا إنّما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، و قد علم به بنحو اللمّ، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، و لو كان بالالتزام ببعض المحتملات، مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، و أنه مرغوب عنه شرعا قطعا، [و اما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذة و العقاب حينئذ بلا بيان و بلا برهان، كما حققناه في البحث و غيره [۲].

ثانیا اجماع داریم که اهمال تکالیف، درست نیست.

خلاصه: اگر علم اجمالی را منجّز تکلیف هم ندانیم، اهمال تکالیف را درست نمی‌دانیم. پس مصنّف مقدّمه سوّم را پذیرفتند[۱۸۸].

[۱]- اشکال: اگر علم اجمالی به خاطر لزوم یا جواز اقتحام در بعضی از اطراف آن، منجّز نشد، در این صورت عقاب بر تکالیف واقعیّه عقاب بدون بیان و قبیح است.

(در غیر از مواردی که اقتحام واجب و یا جایز است- یعنی در سائر اطراف) مثال:

اگر در مظنونات هم احتیاط نکنیم ۱۸۹] و بتوانیم با تکالیف واقعیّه مخالفت کنیم، در این صورت، عقاب بر تکالیف واقعی بلا بیان و قبیح است (در صورت مصادفه).

فرض کنید نماز جمعه در واقع واجب بود ولی چون علم اجمالی منجّز تکلیف نبود ما آن را ترک کردیم اکنون آیا عقاب بر این تکلیف واقعی، یک عقاب بلا بیان نمی‌باشد؟

آری این، عقاب بلا- بیان است لذا می‌گوئیم: ما ایمن از عقاب هستیم و اگر چنین است پس چرا می‌گوئید: اهمال و عدم تعرّض احکام جایز نیست.

[۲]- جواب: در صورتی عقاب بلا بیان قبیح است که ما علم به لزوم احتیاط

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۵۳

و اما المقدّمة الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام، فيما يوجب عسره اختلال النظام [۱].

نداشته باشیم در ما نحن فیه ما یقین داریم که باید احتیاط کرد لذا می‌گوئیم عقاب بر تکالیف هم بلا بیان و قبیح نمی‌باشد.

سؤال: شما از چه طریقی علم به لزوم احتیاط پیدا کردید؟

جواب: از علّت معلول را کشف کردیم باین ترتیب که: از اهمیّت شارع نسبت به تکالیف کشف کردیم باید احتیاط کرد چون شارع مقدّس نسبت به تکالیف، اهمّیّت فراوان قائل شده است پس کشف می‌کنیم که او راضی نیست تکالیف مهمل گذاشته شود لذا باید احتیاط کرد.

صحیح نیست که شارع این همه نسبت به تکالیف اهمّیّت بدهد و در عین حال بگوید: اگر نسبت به تکالیف، علم پیدا نکردید، احتیاط واجب نیست.

و لو کان ببعض المحتملات ۱۹۰].

به علاوه صحیح است که کسی ادّعا کند: در حال انسداد باب علم و علمی اجماع قائم شده است بر اینکه اهمال تکالیف جایز نیست. لذا می‌گوئیم وقتی وجوب احتیاط را کشف کردیم عقاب هم بلا بیان نمی‌باشد.

نقد و بررسی مقدّمه چهارم دلیل انسداد

[۱]- خلاصه مقدّمه چهارم: احتیاط تام ۱۹۱] اگر سبب اختلال نظام بشود، جایز نمی‌باشد و رجوع به اصول عملیّه یا مجتهد انفتاحی هم جایز نیست.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۵۴

و اما فيما لا يوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حكومة قاعدة نفى العسر و الحرج على قاعدة الاحتياط، و ذلك لما حققناه فى معنى ما دل على نفى الضرر و العسر، من أن التوفيق بين دليلهما و دليل التكليف أو الوضع المتعلّقين بما يعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر إذا كان بحكم العقل، لعدم العسر فى متعلق التكليف، و إنما هو فى الجمع بين محتملاته احتياطا. نعم، لو كان معناه نفى الحكم الناشئ من قبله العسر- كما قيل- لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط، لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة، فتكون منفية بنفيه ۱۹۲] [۱].

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: قبول داریم که اگر احتیاط تام سبب اختلال نظام بشود مسلّما آن احتیاط واجب نیست.

[۱]- اگر احتیاط تام سبب اختلال نظام نشود و فقط باعث عسر و حرج گردد، در این صورت عدم وجوب احتیاط محلّ نظر بلکه ممنوع است (احتیاط واجب است).

چرا احتیاط تام واجب است؟

برای پاسخ به این سؤال باید یک مقدّمه طولانی را توضیح دهیم.

ما در فقه قواعدی داریم مانند:

۱- قاعده نفی عسر يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ...[۱۹۳]

۲- قاعده نفی حرج ... ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ...[۱۹۴]

۳- قاعده لا ضرر (... فانّه لا ضرر و لا ضرار ...)[۱۹۵]

سؤال: معنای قواعد فوق که نفی عسر، حرج و ضرر می‌کنند چیست؟

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۳۵۵

جواب: نظر مرحوم شیخ با عقیده مرحوم آخوند مقداری متفاوت است.

نظر شیخ اعظم ۱۹۶]: هر حکم تکلیفی یا وضعی که مستلزم ضرر یا عسر و حرج شود، آن «حکم» در اسلام نفی شده است.

مثال: اگر لزوم بیع (حکم وضعی) مستلزم ضرر باشد خود آن «لزوم»، نفی شده است مانند بیع غبنی که اگر شارع مقدّس حکم به لزوم آن بیع بکند مغبون نمی‌تواند معامله را فسخ کند و چون مستلزم ضرر است «لزوم» بیع غبنی نفی شده است.

مثال دیگر: (در مورد حکم تکلیفی) شارع مقدّس حکم به وجوب وضو کرده است امّا اگر وضو گرفتن سبب ضرر بشود قاعده لا ضرر «وجوب» را نفی می‌کند بنابراین قواعد مذکور نسبت به ادله اوّلیّه ۱۹۷] حکومت دارد.

نظر مرحوم آقای آخوند: قواعد مذکور مستقیما نفی «حکم» نمی‌کند بلکه «موضوع» ضرر و حرج و عسر را نفی می‌کنند یعنی بیع ضرری در شرع مقدّس منفی است نه لزوم بیع ضرری. وضوی ضرری در دین منفی است نه وجوب وضوی ضرری.

اشکال: این مستلزم کذب است زیرا ما می‌بینیم در بازار مسلمین این همه بیع ضرری و غبنی وجود دارد و مردم سر یکدیگر کلاه می‌گذارند.

جواب: در این موارد به نظر مصنّف نفی حکم به لسان نفی موضوع است. وضوی ضرری در اسلام نیست یعنی وضوی ضرری

واجب نیست.

بیع ضرری در اسلام نیست یعنی بیع ضرری لزوم وفا ندارد.

تذکّر: طبق این دو نظر فعلا ثمره عملی بین دو قول وجود ندارد امّا از جمله مواردی که ثمره عملی ظاهر می‌شود این است:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۵۶

اگر یک لباس طاهر در بین صد لباس مشتبه واقع شد، در این صورت اگر مکلّف بخواهد احتیاط کند و صد نماز بخواند، این مستلزم ضرر و عسر و حرج است و چون احتیاط مستلزم مشقّت فوق‌العاده است می گوئیم احتیاط واجب نیست زیرا قاعده نفی عسر و حرج بر ادلّه اوّلیّه حکومت دارد و این احتیاط از همان احکام اوّلیّه ناشی شده است چون نماز بر مکلّف واجب است، می‌خواهد صد نماز بخواند تا یقین به برائت ذمّه پیدا کند (طبق نظر مرحوم شیخ).

امّا طبق نظر مصنّف در این مثال ضرر و عسر و حرج نیست یعنی در موضوع و متعلّق حکم (نماز) ضرر و عسر و حرج نیست زیرا شارع مقدّس یک نماز بر مکلّف واجب کرده بود و خواندن یک نماز عسر و حرجی ندارد.

امّا چون لباس مکلّف مشتبه شده بود و عقل (نه شرع) حکم به احتیاط می کرد عسر و حرج پیش آمد.

به عبارت دیگر در احتیاط و خواندن صد نماز عسر و حرج است نه در خواندن یک نمازی که شارع بر مکلّف واجب کرده بود.

امّا ارتباط این مطالب و نظرات با بحث انسداد: اگر احتیاط فقط سبب عسر و حرج شود (نه اختلال نظام) نمی‌توان گفت قاعده عسر و حرج بر وجوب احتیاط، حاکم است و در نتیجه احتیاط لازم نیست زیرا این احتیاط از ادله اوّلیّه (علم به تکالیف) ناشی نشده است بلکه احتیاط، از حکم عقل ناشی شده است چون مکلّف علم اجمالی به وجود واجبات و محرّمات دارد و بعضی از آنها را تشخیص نداده است لذا (عقل) حکم به احتیاط می کند.

تذکّر: البتّه مصنّف می‌فرمایند: اگر ما کلام شیخ را قبول کنیم، می گوئیم احتیاط تام واجب نیست چون بالأخره وجوب احتیاط ناشی از همان احکام و تکالیف شارع است

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۵۷

و لا- یخفی أنه علی هذا لا وجه لدعوی ۱۹۸] استقلال العقل بوجوب الاحتیاط فی بعض الأطراف بعد رفع الید عن الاحتیاط فی تمامها، بل لا بد من دعوی وجوبه شرعا، کما أشرنا إلیه فی بیان المقدّمة الثالثة، فافهم و تأمل جیّدا [۱].

و اما الرجوع إلی الأصول، فبالنسبة إلی الأصول المثبتة من احتیاط أو استصحاب مثبت للتکلیف، فلا مانع عن إجرائها عقلا[۱۹۹] مع حکم العقل و عموم النقل.

هذا [۲].

و همین سبب عسر است و قاعده «نفی عسر» آن را نفی کرده است و می گوئیم احتیاط واجب نیست.

[۱]- بنا بر اینکه مبنای مرحوم شیخ را بپذیریم یعنی بگوئیم در قواعد فوق، خود «حکم» نفی شده است نه «موضوع» و احتیاط تام واجب نیست وجهی ندارد که قائل شویم لزوم احتیاط در بعضی از اطراف، به خاطر حکم عقل است بلکه می گوئیم:

علّت لزوم احتیاط در بعض اطراف، بخاطر همان اهمّیّتی است که شارع مقدّس نسبت به تکالیف داده است و راضی نیست که آنها ترک شوند. به علاوه گفتیم اجماع هم داریم که اهمال تکالیف جایز نیست.[۲۰۰]

[۲]- اکنون مصنّف فقره دوّم دلیل چهارم انسداد را پاسخ می‌دهند (قسمت دوّم

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۵۸

و لو قیل بعدم جریان الاستصحاب فی أطراف العلم الإجمالی، لاستلزام شمول دلیله لها التناقض فی مدلوله، بداهة تناقض حرمة

النقض فی کل منها بمقتضی (لا تنقض) لوجوبه فی البعض، کما هو قضیهٔ (و لکن تنقضه بیقین آخر) [۱].

دلیل چهارم: مستدل می‌گفت: رجوع به اصول عملیّه درست نیست).

تذکّر: به یک اعتبار اصول عملیّه بر سه قسم هستند:

الف- بعضی از اصول عملیّه- مانند احتیاط- همیشه تکلیفی را برای انسان ثابت می‌کنند.

ب- بعضی از اصول، همیشه نافی تکلیف هستند مانند اصل برائت.

ج- بعضی از اصول- همچون استصحاب- گاهی اثبات تکلیف می‌کنند و گاهی نفی تکلیف می‌نمایند.

سؤال: آیا با وجود علم اجمالی به تکالیف، نمی‌توان به اصول عملیّه رجوع کرد؟

جواب: با وجود علم اجمالی به تکالیف، عقلا مانعی از رجوع به اصول مثبت تکلیف وجود ندارد.

آیا مانعی در میان بود؟

آری مانع، وجود علم اجمالی به تکالیف بود امّا می‌گوئیم این صلاحیّت برای مانعیّت ندارد زیرا دلیل اصول، عقلا و نقلا عام است یعنی در مواردی که مقتضی موجود است عقل، حکم به احتیاط می‌کند مثلا در شک در «مکلّف به»[۲۰۱] عقل، حکم به احتیاط می‌کند.

و از نظر شرعی هم عام است یعنی دلیل استصحاب (لا تنقض الیقین بالشک) شامل ما نحن فیه می‌شود.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند: حتّی اگر بگوئیم در اطراف علم اجمالی، استصحاب

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۵۹

و ذلک لأنه إنما یلزم فیما إذا کان الشک فی أطرافه فعلیا. و اما إذا لم یکن کذلک، بل لم یکن الشک فعلا إلا فی بعض أطرافه، و کان بعض أطرافه الآخر غیر ملتفت إلیه فعلا- أصلا، کما هو حال المجتهد فی مقام استنباط الأحکام، کما لا یخفی، فلا یکاد یلزم ذلک، فإن قضیهٔ (لا- تنقض) لیس حینئذ إلا- حرمهٔ النقض فی خصوص الطرف المشکوک، و لیس فیه علم بالانتقاض کی یلزم التناقض فی مدلول دلیله من شموله له، فافهم [۱].

جاری نمی‌شود، امّا در ما نحن فیه می‌گوئیم می‌توان به اصول مثبت تکلیف- مانند استصحاب- رجوع نمود.

سؤال: آیا در اطراف علم اجمالی، اصول و استصحاب جاری نمی‌شوند؟

جواب: در مسئله اقوالی هست از جمله اینکه: اجرای اصل در اطراف علم اجمالی چون مستلزم تناقض در ادله اصول است لذا می‌گویند در اطراف علم اجمالی اصول عملیّه جاری نمی‌شوند[۲۰۲].

[۱]- اگر قائل شدیم که در اطراف علم اجمالی، اصول عملیّه و استصحاب جاری نمی‌شود باز در اینجا استصحاب مثبت تکلیف جاری است چرا؟ زیرا در آنجا نسبت به تمام اطراف، شک (فعلی) داشتیم امّا در ما نحن فیه، علم اجمالی بوجود تکالیف داریم و می‌خواهیم یک استصحاب جاری کنیم امّا نسبت به سائر اطراف و تکالیف «شک فعلی» نداریم.

مثال: وقتی مجتهدی می‌خواهد نسبت به وجوب نماز جمعه استصحاب جاری کند، نسبت به آن تکالیف دیگر (معلوم بالاجمال) توجّه ندارد تا اینکه شما بگوئید:

در صدر و ذیل دلیل استصحاب، تناقض پیش می‌آید و در اجرای استصحاب، شک فعلی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۰

و منه قد انقدح ثبوت حکم العقل و عموم النقل بالنسبهٔ إلی الأصول النافیهٔ أیضا، و أنه لا یلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدلیل

لهـا لو لم یکن هنـاک مانع عقلا أو شـرعا من إجرائها، و لا مانع کـذلک لو کانت موارد الأصول المثبتـهٔ بضـمیمهٔ ما علم تفصـیلا، أو نهض علیه علمی بمقـدار المعلوم إجمالا، بل بمقـدار لم یکن معه مجال لاسـتکشاف إیجاب الاحتیاط، و إن لم یکن بـذاک المقـدار [۱].

و من الواضح أنه یختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال [۲].

لازم است نه شک تقدیری.

[۱]- از آنچه که بیـان کردیم معلوم شـد که با وجود علم اجمالی نسبت به تکالیف، اصول نافی تکلیف هم جاری می‌شود و تناقض در ادله اصول لازم نمی‌آید و مانع عقلی و شرعی هم در میان نیست.

سؤال: آیا وجود علم اجمالی مانع عقلی از اجرای اصل نافی تکلیف نیست؟

آیا اجماع و اهتمام شارع به عدم اهمال تکالیف، مانع شرعی نیست؟

جواب: اگر آنچه را که بـا اصول مثبت و علم تفصـیلی و دلیـل علمی بـدست آورده‌ایم به انـدازه تمـام معلوم بالاجمال باشـد در این صورت، مانعی برای اجرای اصول نافیه وجود ندارد.

اگرچه به اندازه تمام آن‌هم نباشد بلکه به اندازه بسیاری از آن باشد مانعی از اجرای اصول نافیه وجود ندارد.

[۲]- انحلال علم اجمالی بواسطه علم تفصیلی و اصول مثبت و دلیل علمی به حسب اشخاص و مجتهـدین متفاوت است. مثلا یک مجتهـد، خبر واحـد عادل را حجّت می‌داند. امّا دیگری خبر واحد موثّق را حجّت می‌داند. در نتیجه فرد اوّل، مقدار کمتری از احکام را با دلیل علمی استنباط می‌کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۱

و قـد ظهر بـذلک أن العلم الإجمالی بالتکالیف ربّما ینحل ببرکهٔ جریان الأصول المثبتهٔ و تلک الضـمیمهٔ، فلا یوجب حینئذ للاحتیاط عقلا و لا شرعا أصلا، کما لا یخفی [۱].

کمـا ظهر أنه لو لم ینحل بـذلک ۲۰۳]، کـان خصوص موارد أصول النافیـهٔ مطلقـا- و لو من مظنونات [عـدم التکلیف محلا للاحتیاط فعلا، و یرفع الید عنه فیها کلا أو بعضا،

گاهی یک مجتهد، احکام معلوم بالتّفصیل فراوانی دارد و با خبر واحد موثّق و شهرت فتوائی و اصول مثبت تکلیف، آن علم اجمالی به تکـالیف را به‌طور کلّی منحـل می‌کنـد. و لـذا هیـچ مـانعی از اجرای اصول نافیه وجود نـدارد و همچنین احوال هم مختلف است. گاهی مجتهد در زمانی هست که به کمک علم تفصیلی و ظن معتبر و اصول مثبت، تمام علم اجمالی به تکالیف را منحل می‌کند و گاهی این‌چنین نیست.

[۱]- تقریبا مصنّف خلاصه‌ای از بحث را بیان می‌کنند که:

چه‌بسا علم اجمـالی به تکـالیف بوسیله اصول مثبت و علم تفصـیلی و دلیـل علمی منحـل می‌شود و عقلاـ و شـرعا وجهی برای لزوم احتیاط باقی نمی‌ماند (که مفصّلا توضیح داده‌ایم).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۲

بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر- علی ما عرفت- لا[۲۰۴] محتملات التکلیف مطلقا [۱].

---

(۱) [۱]- مصنّف به قائلین انسداد اعتراض می‌کند که:

اگر علم اجمالی به تکالیف بوسیله اصول مثبت تکلیف و علم تفصیلی و دلیل علمی منحل نشد، لازمه‌اش این است که در تمام موارد اصول نافیه مطلقا[۲۰۵] احتیاط[۲۰۶] کنیم نه اینکه بگوئیم مطلق ظن حجّیّت دارد و دیگر به اصول مثبت هم عمل نکنیم زیرا عمل به اصول مثبت تکلیف حجّت شرعی و موافق احتیاط است.

و لو من مظنونات عدم التّکلیف: یعنی اگر مجتهد مظنّه به عدم تکلیف هم پیدا کرد باز باید به احتیاط عمل کند مثلا اگر هشتاد درصد احتمال می‌دهد که دعا عند رؤیهٔ الهلال واجب نیست و در نتیجه بیست درصد احتمال وجوب می‌دهد در این مورد هم به مقتضای علم اجمالی باید احتیاط بکند- گرچه نسبت به تکالیف «وهم» دارد.

اشکال: این احتیاط باعث اختلال نظام و یا لا اقل عسر و حرج است.

جواب: به مقداری احتیاط کند که موجب اختلال نظام و یا عسر و حرج نشود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۳

و اما الرجوع إلی فتوی العالم فلا یکاد یجوز، ضرورهٔ أنه لا یجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذی یری خطأ من یدعی انفتاح باب العلم أو العلمی، فهل یکون رجوعه إلیه بنظره إلا من قبیل رجوع الفاضل إلی الجاهل؟ [۱].

و اما المقدّمهٔ الخامسهٔ: فلاستقلال العقل بها، و أنه لا یجوز التنزل- بعد عدم التمکن من الإطاعهٔ العلمیهٔ أو عدم وجوبها- إلا إلی الإطاعهٔ الظنیهٔ دون الشکیهٔ أو الوهمیهٔ، لبداههٔ مرجوحیتهما بالإضافهٔ إلیها، و قبح ترجیح المرجوح علی الراجح، لکنک عرفت عدم وصول النوبهٔ إلی الإطاعهٔ الاحتمالیهٔ، مع دوران الأمر بین الظنیهٔ و الشکیهٔ أو الوهمیهٔ، من جههٔ ما أوردناه علی المقدمهٔ الأولی من انحلال العلم الاجمالی بما فی أخبار الکتب المعتبرهٔ، و قضیّته الاحتیاط بالالتزام عملا بما فیها من التکالیف، و لا بأس به حیث لا یلزم منه عسر فضلا عما یوجب اختلال النظام. و ما أوردنا علی المقدّمهٔ الرابعهٔ من جواز الرجوع إلی الأصول مطلقا، و لو کانت نافیهٔ، لوجود المقتضی و فقد المانع عنه لو کان التکلیف فی موارد الأصول المثبتهٔ و ما علم منه تفصیلا، أو نهض علیه دلیل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلا فإلی الأصول المثبتهٔ وحدها، و حینئذ کان خصوص موارد الأصول النافیهٔ محلا لحکومهٔ العقل، و ترجیح مظنونات التکلیف فیها علی غیرها، و لو بعد استکشاف وجوب الاحتیاط فی الجملهٔ شرعا، بعد عدم

---

(۱) [۱]- یک قسمت از مقدّمه چهارم دلیل انسداد این بود که مجتهد انسدادی نمی‌تواند به مجتهد انفتاحی رجوع کند. و با کمک مقدّمات دیگر، نتیجه گرفته شد که مجتهد انسدادی باید به ظنّ خود عمل کند.

مصنّف این قسمت از دلیل چهارم را پذیرفته‌اند و می‌فرمایند: تقلید، رجوع جاهل به عالم است و مجتهد انسدادی جاهل نیست تا از مجتهد انفتاحی تقلید کند بلکه مجتهد انسدادی عالم به انسداد باب علم و علمی است و خود را فاضل و مجتهد انفتاحی را جاهل می‌داند. در نتیجه رجوع او به انفتاحی از قبیل رجوع عالم به جاهل خواهد بود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۴

وجوب الاحتیاط التام شرعا أو عقلا- علی ما عرفت تفصیله- هذا هو التحقیق علی ما یساعد علیه النظر الدقیق، فافهم و تدبر جیّدا [۱].

نقد و بررسی مقدّمه پنجم دلیل انسداد

[۱]- خلاصه مقدّمه پنجم دلیل انسداد: «اگر انسان، به ظن عمل نکند باید به وهم و شک عمل کند و این قبیح است لذا می گوئیم ظن حجّیّت دارد و اطاعت ظنّی و غیر علمی کافی است».

برای توضیح متن، مقدّمه‌ای را بیان می کنیم و آن اینکه ما چهار نوع اطاعت تصوّر می کنیم:

۱- اطاعت علمی تفصیلی: این نوع، امکان ندارد چون باب علم منسد است.

۲- اطاعت علمی اجمالی (احتیاط): این نوع اطاعت هم ممکن ۲۰۷] یا واجب ۲۰۸] نیست.

۳- اطاعت ظنّی: یعنی به تمام مظنونات عمل کنیم.

۴- اطاعت شکّی و وهمی: یعنی به مشکوکات و موهومات عمل کنیم.

قائلین به انسداد می‌گویند: اگر اطاعت وهمی و شکّی را بر اطاعت ظنّی ترجیح دهیم، این قبیح است لذا می‌گوئیم مطلق ظن حجّیّت دارد و اطاعت ظنّی کافی است.

مصنّف در مقام جواب از مقدّمه پنجم، می‌فرمایند: ما هم قبول داریم که عقل، حکم به قبح ترجیح مرجوح بر راجح می‌کند ولی آیا ما ملزم هستیم که به «ظن» یا به «وهم و شک» عمل کنیم- تا شما بگوئید: عمل به «وهم و شک» ترجیح مرجوح بر راجح است و قبیح، پس باید طبق مظنّه عمل نمود و در نتیجه اطاعت ظنّی کافی است.

ما سابقا توضیح دادیم که اصلا نوبت به اطاعت احتمالیّه نمی‌رسد در جواب از مقدّمه اوّل دلیل انسداد بیان شد که:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۶۵

فصل ۲۰۹] هل قضیة المقدمات علی تقدیر سلامتها هی حجیة الظن بالواقع، او بالطریق او بهما؟

اقوال ....

آن علم اجمالی کبیر نسبت به وجود واجبات و محرّمات، به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود. یعنی علم اجمالی پیدا می‌کنیم که اگر به اخبار موجود در کتب معتبر عمل کنیم یقین به برائت ذمّه پیدا می‌کنیم و در عمل کردن به اخبار بأس و اشکالی نیست چون از عمل به اخبار و احتیاط در محدوده آنها حتّی عسر و حرج هم لازم نمی‌آید تا چه رسد به اینکه این احتیاط موجب مختل شدن نظام شود. و نوبت به اطاعت احتمالیّه و ظنّی و شکّی و وهمی نمی‌رسد تا بگوئید: دوران امر، بین اطاعت «ظنّی» و «شکّی و وهمی» پیش می‌آید و در نتیجه اطاعت «ظنّی» راجح است.

مگر در جواب از مقدّمه چهارم دلیل انسداد، بیان نکردیم که با وجود علم اجمالی می‌توان به اصول مثبت و نافی تکلیف عمل کرد؟

منتها رجوع به اصول نافی تکلیف یک قیدی داشت که بیان کردیم و دیگر لزومی به تکرار آن نمی‌بینیم ۲۱۰].

خلاصه می‌توان بوسیله علم تفصیلی و ظن معتبر، احکام الهی را استنباط نمود و نسبت به آنها اطاعت کرد و اصلا نوبت به اطاعت وهمی، شکّی و ظنّی ۲۱۱] نمی‌رسد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۶۶

المقصد السابع فی الأصول العملیة و هی التی ینتهی إلیها المجتهد بعد الفحص و الیأس عن الظفر بدلیل، ممّا دل علیه حکم العقل أو عموم النقل [۱].

مقصد هفتم [اصول عملیّه

اشاره

[۱]- مقصد هفتم از این کتاب درباره اصول عملیّه است این اصول وقتی جاری می‌شوند که مجتهد تتبع کامل بکند و از طریق علم

یا دلیل علمی نتواند حکم شرعی را استنباط کند آن‌وقت می‌تواند به این اصول تمسّک نماید، بنابراین اگر دلیلی مخالف یا حتّی موافق اصل عملی باشد اصلا نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد.

البتّه پشتوانه اصول عملیّه یا حکم عقل است مانند دلیل عقلی بر اصالهٔ البراءهٔ[۲۱۲] و یا اینکه عموم نقل، دلیل بر اعتبار اصل عملی است مانند دلیل نقلی بر اعتبار استصحاب ۲۱۳].

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۷

و المهم منها أربعهٔ، فإن مثل قاعدهٔ الطهارهٔ فیما اشتبه طهارته بالشبههٔ الحکمیهٔ، و إن کان مما ینتهی إلیها فیما لا حجهٔ علی طهارته و لا علی نجاسته، إلا أن البحث عنها لیس بمهم، حیث إنها ثابتهٔ بلا کلام، من دون حاجهٔ إلی نقض و ابرام، بخلاف الأربعهٔ، و هی: البراءهٔ و الاحتیاط، و التخییر و الاستصحاب، فإنها محل الخلاف بین الأصحاب، و یحتاج تنقیح مجاریها و توضیح ما هو حکم العقل أو مقتضی عموم النقل فیها إلی مزید بحث و بیان و مئونهٔ حجهٔ و برهان، هذا مع جریانها فی کل الأبواب، و اختصاص تلک القاعدهٔ ببعضها. [۱].

آیا اصول عملیّه منحصر به چهار اصل است

[۱]- اصول عملیّه به چهار اصل مهم و معروف (یعنی برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر) منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از این‌ها است ما اصول عملیّه دیگری هم مانند قاعده طهارت ۲۱۴] داریم که این اصل هم در شبهات حکمیّه ۲۱۵] و هم در شبهات موضوعیّه ۲۱۶] جاری می‌شود.

مثالی برای شبهه موضوعیّه: اگر کسی شک کند که لباسش طاهر یا متنجس است و حالت سابقه آن لباس هم مشخّص نباشد در این صورت می‌تواند قاعده طهارت را اجرا نماید.

مثالی برای شبهه حکمیّه: مثلا شک پیدا کردید که دلیلی بر نجاست وذی

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۸

و مذی قائم شده است یا نه اینجا می‌توانید به قاعده طهارت تمسّک کنید.

آیا اجرای اصول در شبهات موضوعیّه جزء مسائل اصولیّه است؟

خیر، اصول و قواعدی که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند جزء مسائل اصولیّه نیستند بلکه جزء مباحث فقهیّه می‌باشند زیرا مسئله اصولی آن است که حکم کلّی از آن استنباط شود[۲۱۷] و اینکه لباس فردی طاهر یا نجس است حکم کلّی نیست بلکه یک حکم جزئی است.

آری اصول و قواعدی که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند جزء مسائل علم اصول و مرتبط به علم اصول هستند.

خلاصه: ۱- اصول اربعه و قواعدی که در شبهات حکمیّه جاری می‌شوند جزء مسائل اصول هستند و اصول و قواعدی که در شبهات موضوعیّه جاری می‌شوند جزء مباحث فقهیّه هستند.

۲- اصول عملیّه، منحصر به چهار اصل معروف نمی‌باشد.

اشکال: اگر اصالهٔ الطّهارهٔ در شبهات حکمیّه جاری می‌شود و جزء مسائل اصول است پس چرا در مباحث علم اصول درباره آن بحث نکرده‌اند.

جواب: اوّلا- درباره اصالهٔ الطهارهٔ اختلافی وجود ندارد و اشکال و ایرادی درباره‌اش نیست بخلاف اصول عملیّه معروف و استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول درباره آن نقل کرده است.

و از طرفی مجرای اصالـهٔ الطّهـارهٔ مشـخص است (یعنی شـیء مشـکوک الطّهـارهٔ) بخلاف استصـحاب که مباحث دقیقی دارد و باید بحث نمود که آیا استصحاب در امور عدمیّه، در امور تدریجیّه و در حکم کلّی جاری می‌شود یا نه و همچنین باید بحث نمود که

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۶۹

فافهم [۱].

دلیل استصحاب یعنی لا تنقض الیقین ... شامل شک در مقتضی می‌شود یا نه و غیر ذلک.

ثانیا قاعده طهارت در باب طهارت و نجاست جاری می‌شود.

امّا اصول عملیّه مانند استصحاب و برائت در اکثر بلکه تمام ابواب فقه مورد استناد است.

[۱]- اگر یک مسئله اصولی فقط در یک کتاب فقهی قابل استناد باشد این سبب نمی‌شود که ما در علم اصول از آن بحث نکنیم.

آیا باید تمام مسائل اصولی در تمام ابواب فقه جاری باشد؟ خیر.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۰

فصل لو شک فی وجوب شـیء او حرمته، و لم تنهض علیه حجهٔ جاز شـرعا و عقلا ترک الأول و فعل الثانی، و کان مأمونا من عقوبهٔ مخـالفته، کـان عـدم نهوض الحجـهٔ لأجل فقـدان النص أو إجماله، و احتماله الکراهـهٔ أو الاسـتحباب، أو تعارضه فیما لم یثبت بینهما ترجیح، بناء علی التوقف فی مسألهٔ تعارض النصـین فیما لم یکن ترجیح فی البین. و اما بناء علی التخییر- کما هو المشهور- فلا مجال لأصالهٔ البراءهٔ و غیرها، لمکان وجود الحجهٔ المعتبرهٔ، و هو أحد النصین فیها، کما لا یخفی [۱].

اصل برائت

اشاره

[۱]- مرحوم شـیخ (اعلی اللّه مقامه الشّـریف) در کتاب رسائل تقسـیمات فراوانی برای شک کرده‌اند از جمله اینکه: شبهات را به دو نوع تقسـیم نموده‌اند: ۱- شـبهه وجوبیّه ۲- شـبهه تحریمیّه و درباره هرکـدام مسـتقلا بحث نموده‌انـد امّا مصـنّف تمام این‌ها را تحت عنوان شک در تکلیف اعم از وجوبی و تحریمی بحث نموده‌اند.

تعریف شـبهه تحریمیّه: شـبهه تحریمیّه این است که مـا در مورد یـک شـیء احتمال حرمت و غیر حرمت بـدهیم لکن احتمال غیر از حرمت آن نباید احتمال وجوب باشد مانند: احتمال حرمت و احتمال کراهت. احتمال حرمت و اباحه.

تعریف شبهه وجوبیّه: این است که در مورد یک شیء احتمال وجوب و غیر از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۱

وجوب بـدهیم لکن احتمال غیر از وجوب آن نبایـد احتمال حرمت باشد. مثلا امر دائر بین وجوب و اسـتحباب باشد یا اینکه امر دائر بین وجوب و اباحه باشد.

در شبهه تحریمیّه منشأ احتمال حرمت چیست؟

۱- گـاهی منشـأ شـک، فقـدان نص است مثلاـ چون نص و روایـتی در مورد شـرب تتن نیست مـا شـک در حرمت آن می‌کنیم لـذا می‌توانیم به اصل عملی و برائت رجوع کنیم (لکن شاید بحسب واقع حرام باشد).

۲- گـاهی منشأ شک اجمال نص است. مثلا روایتی در مورد شـرب تتن هست امّا دلالتش مردّد بین حرمت و کراهت است یعنی نه ظهوری در کراهت دارد و نه ظهوری در حرمت دارد، لذا می‌توانیم به اصالهٔ البراءهٔ تمسّک کنیم.

۳- و بعضـی از اوقات منشأ شک، تعارض دو یا چند نص است. مثلا یک روایت دلالت بر حرمت شـرب تتن می‌کند و روایت دیگر دالّ بر عدم حرمت شرب تتن است بدون اینکه یکی از این دو بر دیگری ترجیحی داشته باشد.

تذکّر: در صورت سوّم اگر مرجّحی در بین نباشد باید ببینیم وظیفه اقتضای چه چیز را دارد.

اگر در تعـارض نصّـین مقتضای قاعـده، تخییر باشـد در این صورت مجتهـد مخیّر است به یکی از آن دو روایت عمل نمایـد و جای تمسّـک به اصول عملیّه نیست زیرا مسئله، دارای دلیـل است و چنـانچه در تعـارض نصـین، وظیفه، توقّف باشـد یعنی کأنّ دلیلی در مسئله وجود ندارد و ما حقّ عمل به احدهما را نداریم در این صورت می‌توان به اصل عملی رجوع نمود.

خلاصه: در شـبهه تحریمیّه ۱- گاهی منشأ شک فقـدان نص است. ۲- گـاهی اجمال نص است ۳- و گاهی تعارض نصـین می‌باشد (شبهات حکمیّه).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۲

و قد استدل علی ذلک بالأدلهٔ الأربعهٔ: [۱].

قسم چهـارم شـبهات، شـبهه تحریمیّه موضوعیّه است مثـال: مـایعی است نمی‌دانیم که آیا خمر است تا اینکه حرام باشـد یا اینکه خلّ است تا در نتیجه حلال باشـد و همچنین در شـبهات وجوبیّه همین تقسـیمات چهارگانه وجود دارد. ۱- شـبهه وجوبیّه که منشأ شک، فقدان نص است ۲- شـبهه وجوبیّه که منشأ شک، اجمال نص است ۳- شـبهه وجوبیّه که منشأ شک، تعارض نصـین است ۴- شبهه وجوبیّه موضوعیّه.

پس در واقـع می‌تـوان هشت بحث مستقل را مطرح کرد ولی بحث از شـبهه موضـوعیّه مربوط به فقه است و اگر گـاهی هم در علم اصول دربـاره‌اش بحث می‌کنیم علی سبیـل الاسـتطراد است و مـا هم فعلاـ در شـبهات موضوعیّه بحثی نـداریم پس دو قسم از اقسـام هشت‌گانه کنار می‌رود و امّا آن شش قسم را هم مرحوم آقای آخوند جداگانه و مستقل بحث نمی‌کنند بلکه می‌فرمایند:

«لو شکّ فی وجوب شیء او حرمته و لم تنهض ...».

اگر شک در وجوب یک شـیء یا شک در حرمت شـیء دیگر بکنیم و دلیلی بر وجود تکلیف نداشـته باشیم شرعا و عقلا می‌توانیم محتمل الوجوب را ترک کنیم و محتمل الحرمه را مرتکب شویم با همان تفاصیلی که بیان کردیم.

عقلا- یعنی دلیل عقلی بر برائت داریم و آن قاعده قبح عقاب بلا بیان است.

شرعا- یعنی دلیل شرعی و نقلی بر برائت داریم مانند آیات و روایات.

خلاصه: بحث ما در شبهات حکمیّه است (اعمّ از شبهه وجوبی یا تحریمی).

ادله اعتبار اصل برائت

[۱]- برای اعتبار اصل برائت به ادله اربعه استدلال شده است.

مـدّعا: هرگاه در تکلیف مجهولی شک کنیم آن تکلیف برعهـده انسان ثابت نمی‌شود یعنی در شـبهه وجوبیّه ترک آن جایز است و در شبهه تحریمیّه ارتکاب آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۳

اما الکتاب: فبآیات أظهرها قوله تعالی: وَ ما کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا [۱].

جایز می‌باشد (خواه منشأ شک، فقدان نص، اجمال نص، یا تعارض نصّین باشد).

دلیل قرآنی بر اعتبار اصل برائت

[۱]- به آیات متعدّدی از قرآن شریف برای اعتبار اصل برائت استدلال شده است ولی مرحوم مصنّف می‌فرمایند، ما به آیه‌ای که دلالتش اظهر و روشن‌تر از سایر آیات است تمسّک می‌کنیم و آن اینست:

... وَ ما کُنّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا.[۲۱۸]

برنامه و روش ما این نبوده است که فرد یا گروهی را عذاب کنیم مگر اینکه رسولی بر آنها بفرستیم (که فرستادن رسول کنایه از بیان و اتمام حجّت است).

ضمنا تذکّر این نکته لازم است که عذاب نکردن قبل از بیان و بعث رسول یک برنامه و سنّت الهی است و تنها اختصاص به زمان و اقوام گذشته ندارد.

کیفیّت استدلال به آیه

کبری: تا تکلیف بیان نشود خداوند کسی را عذاب نمی‌کند.

صغری: در شبهات وجوبیّه و تحریمیّه حکم الهی برای ما بیان نشده است زیرا اگر بیان شده بود ما شک نمی‌کردیم.

نتیجه: در شبهات وجوبیّه و تحریمیّه چون تکلیف بیان نشده است ما از عقوبت ایمن هستیم و می‌توانیم مشکوک الوجوب ۲۱۹] را ترک و مشکوک الحرمه ۲۲۰] را اتیان نمائیم ۲۲۱].

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۷۴

و فیه: إن نفی التعذیب قبل إتمام الحجة ببعث الرسل لعله کان منة منه تعالی علی عباده، مع استحقاقهم لذلک [۱].

و لو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بین الاستحقاق و الفعلیة، لما صح الاستدلال بها إلا جدلا، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شک فی وجوبه أو حرمته لیس عنده بأعظم مما علم بحکمه، و لیس حال الوعید بالعذاب فیه إلا کالوعید به فیه [۲].

پس آیه شریفه، به حسب ظاهر دلالت خوبی بر اصالة البراءة دارد، و این روش الهی مختص به امّت‌های گذشته نبوده است بلکه در مورد تمام امم می‌باشد.

[۱]- اشکال: مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند استدلال به این آیه دارای اشکال است و آن این است که با مدّعای ما تطبیق نمی‌کند چون مدّعای ما این است که اگر کسی مشتبه به شبهه وجوبیّه را ترک کند استحقاق عذاب ندارد و چنانچه مشکوک الحرمه را اتیان کند مستحقّ عذاب نیست امّا خداوند می‌فرماید ما در خارج قبل از بعث رسل کسی را عذاب نمی‌کنیم نفی فعلیّت عذاب می‌کند و واضح است که بین نفی استحقاق عذاب و نفی فعلیّت عذاب تفاوت هست چون ممکن است کسی استحقاق عقوبت داشته باشد لکن خداوند بخاطر لطف و رحمتش او را عذاب نکند که عدم عقوبت، دلیل بر عدم استحقاق نیست بلکه دلیل بر لطف و تفضّل الهی است. بنابراین آیه دلالتی بر مدّعای ما ندارد.

خلاصه: نفی فعلیّت عقوبت، اعم از نفی استحقاق عقوبت است آری اگر خداوند چنین تعبیر می‌کرد: مردم قبل از بعث رسل و اتمام حجّت استحقاق عقوبت ندارند در این صورت منطبق با مدّعای ما بود.

[۲]- مرحوم شیخ ۲۲۲] در کتاب رسائل خواسته‌اند از این اشکال جواب بدهند که:

آری قبول داریم که آیه شریفه، نفی فعلیّت عذاب می‌کند و نفی فعلیّت، اعمّ از نفی استحقاق است و ما هم بین فعلیّت و استحقاق ملازمه‌ای قائل نیستیم لکن خصم

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۷۵

ما (منکرین برائت) ملازمه را قبول دارد و می‌گوید اگر استحقاق عقوبت بود بدنبال آن فعلیّت عقوبت هم هست یعنی اگر استحقاق عقوبت بود به دنبالش عقوبت و عذاب هم هست لذا استدلال ما در برابر آنها کامل است و می‌گوئیم:

آیه نفی فعلیّت می‌کند و شما هم می‌گوئید بین استحقاق و فعلیّت ملازمه هست پس معنای نفی فعلیّت عذاب، نفی استحقاق عذاب است مصنّف می‌فرمایند: اگر ما بپذیریم که خصم ما معترف به ملازمه بین استحقاق عقوبت و فعلیّت هست باز هم به دو جهت استدلال به آیه درست نیست.

۱- استدلال به آیه، جنبه جدلی پیدا می‌کند نه جنبه برهانی در جنبه برهانی دلیل مبتنی بر مبنائی است که هم مستدل و هم خصم می‌پذیرند امّا اگر دلیل، مبتنی بر یک مبنای فاسدی شد که خود مستدل، آن مبنا را قبول ندارد امّا خصم، آن را پذیرفته است این جنبه برهانی ندارد بلکه عنوان جدل و اقناع خصم را پیدا می‌کند.

۲- اصلا خصم ما و منکرین برائت چنین اعترافی نکرده و نمی‌توانند چنین اعترافی بکنند.

سؤال: چرا خصم نمی‌تواند قائل به ملازمه بین استحقاق عذاب شود؟

جواب: اگر کسی حرام مسلّمی را مرتکب شد نهایت چیزی که می‌توانیم بگوئیم این است که او مستحق عذاب است امّا نمی‌توانیم بگوئیم او حتما عذاب می‌شود چون ممکن است خداوند او را ببخشد یعنی در گناهان مسلّم بین استحقاق و عقوبت ملازمه نیست امّا آیا می‌توانیم بگوئیم در مشتبهات ملازمه هست؟

مثال: اگر کسی شرب خمر نمود استحقاق عقوبت پیدا می‌کند ولی نمی‌توانیم بگوییم که او حتما گرفتار عذاب می‌شود امّا اگر کسی فرضا شرب تتن (مشکوک الحرمه) نمود ما نمی‌توانیم بگوییم حتما گرفتار عقوبت می‌شود؟ خیر.

آیا اهمیّت شرب تتن مشکوک الحرمه بیشتر از شرب خمر مسلّم الحرمه است؟

خیر.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۷۶

فافهم [۱].

و اما السنة: فبروایات منها: حدیث الرفع، حیث عد (ما لا یعلمون) من التسعة المرفوعة فیه، فالالزام المجهول ممّا لا یعلمون، فهو مرفوع فعلا و إن کان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه علیه قطعا [۲].

آیا اخباریّون چنین اعترافی می‌کنند؟ خیر.

وعده بر عذاب در مشکوک الوجوب و مشکوک الحرمه بدتر از وعده بر عذاب در مسلّم الوجوب و مسلّم الحرمه نیست.

[۱]- اگر کسی بگوید آیه شریفه مربوط به امم گذشته است، یا بگوید آیه، نفی عذاب دنیوی می‌کند و یا اینکه اشکالات دیگر بر استدلال به آیه بکنند تمام آنها قابل دفع است.

ادلّه روائی بر اعتبار اصل برائت

۱- حدیث «رفع»

اشاره

[۲]- یکی از روایات دالّ بر اعتبار برائت، حدیث رفع است:

عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله وضع عن امّتی تسع خصال: الخطاء و النّسیان و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا الیه و ما استکرهوا علیه و الطّیرهٔ و الوسوسهٔ فی التّفکر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان أو ید.[۲۲۳]

ترجمه حدیث: حضرت صادق علیه السّلام فرمود: رسول خدا صلّی اللّه علیه و آله فرموده: نه خصلت از امّت من برداشته شده: ۱- خطا، ۲- فراموشی ۳- آنچه ندانند ۴- آنچه نتوانند ۵- آنچه بدان مضطر شوند ۶- آنچه به ناخواه (و زور) برآن وادار شوند ۷- طیره ۸- وسوسه در تفکّر (و اندیشه) در آفرینش ۹- حسد (و رشک بردن) در صورتی که به زبان یا دست آشکار نشود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۷

تذکّر: حدیث رفع ظهور در امتنان دارد یعنی مزیّتی است که خداوند متعال برای شخصیّت رسول اکرم صلّی اللّه علیه و آله قائل شده است و مفاد حدیث این است که نه چیز از امّت حضرت محمّد صلّی اللّه علیه و آله مرفوع است.

کیفیّت استدلال به حدیث رفع

سؤال: مقصود از «ما» ی موصوله چیست؟

جواب: مقصود همان تکلیف مشکوک و الزام [۲۲۴] مجهول است، چون فرض، این است که مجتهد تحقیق کرده است [۲۲۵] و دلیلی بر حرمت شرب تتن نیافته، و حکم شرب تتن برای او مجهول است لذا می‌گوئیم حرمت شرب تتن، حکمی است که لا یعلمه المکلّف.

بنابراین در شبهه تحریمیّه و وجوبیّه نفس «الزام» (وجوب و حرمت) رفع و برداشته شده است یعنی: رفع الحکم الذی لا- یعلمونه الناس.

سؤال: برداشتن الزام یعنی چه؟ مثلا اگر شرب تتن به حسب واقع و لوح محفوظ حرام باشد در این صورت آن حرمت لوح محفوظی محو می‌شود؟

جواب: خیر، این رفع به حسب ظاهر و مقام فعلیّت است یعنی الآن و بالفعل بحسب حکم ظاهری حرمت مشکوکه، مرفوع است امّا اگر در واقع و لوح محفوظ، شرب تتن، حرام باشد آن حکم در جای خود محفوظ است یعنی از نظر انشا و حکم واقعی تغییری پیدا نمی‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۸

لا یقال: لیست المؤاخذهٔ[۲۲۶] من الآثار الشرعیهٔ، کی ترتفع بارتفاع التکلیف المجهول ظاهرا، فلا دلالهٔ له علی ارتفاعها [۱].

فإنه یقال: إنها و إن لم تکن بنفسها أثرا شرعیا، إلا أنها مما یترتب علیه بتوسیط ما هو أثره و باقتضائه، من إیجاب الاحتیاط شرعا، فالدلیل علی رفعه دلیل علی عدم إیجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبهٔ علی مخالفته [۲].

و همچنین در شبهه وجوبیّه می‌گوئیم بحسب ظاهر، آن وجوب مشکوک، مرفوع است امّا حکم واقعی و لوح محفوظی بجای خود ثابت است وقتی حرمت و وجوب مشکوک مرفوع شد می‌گوئیم مخالفت با آن تکلیف مشکوک، سبب استحقاق عقوبت نمی‌شود زیرا عقوبت بخاطر مخالفت با تکلیف بود، وقتی تکلیف (وجوب و حرمت) بحسب ظاهر رفع شد دیگر وجهی برای استحقاق

عقوبت وجود ندارد بنابراین مدّعای ما ثابت شد پس در شبهات حکمیّه می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[۱]- اشکال: مؤاخذه و استحقاق عقوبت، اثر شرعی نیست، بلکه از آثار عقلی می‌باشد همان‌طور که سابقا هم گفته‌ایم در مورد اطاعت و عصیان، عقل، حکم می‌کند که عبد مطیع، مستحق مثوبت و عبد عاصی، مستحق عقوبت است.

مفاد حدیث رفع، این است که الزام مجهول و مشکوک بحسب ظاهر مرفوع است امّا دلالت بر نفی مؤاخذه و نفی استحقاق عقوبت (اثر عقلی) نمی‌کند.

خلاصه: با یک اصل تعبّدی نمی‌توان آثار عقلی را رفع و یا وضع نمود.

[۲]- جواب: گرچه استحقاق عقوبت مستقیما اثر شرعی تکلیف مجهول نیست تا با رفع تکلیف مجهول از سوی شارع، رفع شود لکن با واسطه، اثر شرعی تکلیف مجهول می‌شود که واسطه عبارت است از ایجاب احتیاط و ایجاب احتیاط، اثر تکلیف مجهول است و منظور از اینکه می‌گویند ایجاب احتیاط اثر تکلیف مجهول است این

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۷۹

لا یقال: لا یکاد یکون إیجابه مستتبعا لاستحقاقها علی مخالفهٔ التکلیف المجهول، بل علی مخالفهٔ نفسه، کما هو قضیهٔ إیجاب غیره [۱].

است که اگر شارع بخواهد تکلیف مجهول و مشکوک، مثل حرمت شرب تتن از سوی مکلّف رعایت شود باید احتیاط را بر او واجب کند و خود این ایجاب احتیاط، بیان است گرچه بیان خاص نیست و با واجب شدن احتیاط اگر مکلّف مخالفت کند و تتن را شرب نماید مستحق عقوبت خواهد بود پس به دنبال ایجاب احتیاط، استحقاق عقوبت بر مخالفت پیدا می‌شود بنابراین استحقاق عقوبت با واسطه قرار گرفتن ایجاب احتیاط، مترتّب بر تکلیف مجهول شد لکن وقتی حدیث رفع دلالت دارد که حرمت مشکوک در مقام ظاهر برداشته شده یعنی احتیاط واجب نیست و شارع نخواسته حرمت مشکوک رعایت شود و در این صورت اگر مکلّف با تکلیف مجهول مخالفت کند و تتن را شرب کند استحقاق عقوبت نخواهد داشت چون دلیل خاصّی که بر حرمت شرب تتن نزد او قائم نشده و فرض این است که شارع احتیاط را هم بر او واجب نکرده لذا عقاب برآن، عقاب بلا بیان خواهد بود.

[۱]- اشکال: اگر در مورد جهل به تکلیف، شارع، احتیاط را واجب می‌کرد در این صورت ایجاب احتیاط، مستلزم عقوبت و استحقاق مؤاخذه بر تکلیف واقعی مجهول نمی‌شد بلکه اگر کسی با احتیاط مخالفت می‌کرد مستحق عقوبت بر ترک این واجب «ایجاب احتیاط» می‌شد نه برای مخالفت با «تکلیف واقعی مجهول»، اگر انسان با سایر تکالیف شرعی مخالفت کند مستحق عقوبت است اکنون هم که با ایجاب احتیاط مخالفت کرده است مستحق عقوبت خواهد بود.

مثال: اگر کسی با وجوب احتیاط مخالفت کند و شرب تتن مشکوک الحرمه را مرتکب شود در این صورت بخاطر مخالفت با «وجوب احتیاط»، مستحق عقوبت است نه بخاطر مخالفت و ارتکاب «شرب تتن» (اگر بحسب واقع شرب تتن حرام باشد).

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۸۰

فإنه یقال: هذا إذا لم یکن إیجابه طریقیا، و إلا فهو موجب لاستحقاق العقوبهٔ علی المجهول، کما هو الحال فی غیره من الإیجاب و التحریم الطریقیین، ضرورهٔ أنه کما یصح أن یحتج بهما صح أن یحتج به، و یقال: لم أقدمت مع إیجابه؟ و یخرج به عن العقاب بلا بیان و المؤاخذهٔ بلا برهان، کما یخرج بهما [۱].

سؤال: آیا ما از حدیث رفع می‌خواهیم نتیجه بگیریم که استحقاق مؤاخذه بر وجوب احتیاط نفی شده است یا اینکه استحقاق مؤاخذه بر خود تکلیف واقعی مجهول مرفوع است.

جواب: بحث ما این است که آیا مخالفت با تکلیف مجهول سبب استحقاق عقوبت هست یا نه ما درباره استحقاق عقوبت بر مخالفت با «وجوب احتیاط» بحث نمی‌کنیم.

[۱]- جواب: ما به یک اعتبار دو نوع حکم داریم.

الف) حکم نفسی- که مخالفت و موافقت با خود آن سبب استحقاق عقوبت و مثوبت می‌شود.

ب) حکم طریقی- برای استحکام حکم واقعی و طریق به حکم واقعی است یعنی استحقاق عقوبت و مثوبت، بر حکم طریقی مترتّب نیست، بلکه استحقاق عقوبت و مثوبت مربوط به «واقع» است.

امّا «ایجاب احتیاط» حکم نفسی نیست تا موافقت و مخالفت با آن باعث استحقاق عقوبت و مثوبت شود بلکه حکمی است که جنبه طریقیّت دارد و مخالفت و موافقت و ثواب و عقاب، مربوط به آن «حکم واقعی مجهول» است و شاهد بر این مطلب، این است که اگر کسی احتیاط را رعایت کند دو ثواب برای او متصوّر نیست به این نحو که یک استحقاق مثوبت بخاطر رعایت احتیاط و یک استحقاق ثواب بخاطر حکم واقعی بلکه بخاطر موافقت با حکم واقعی مستحق یک ثواب می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۱

و قد انقدح بذلک، أن رفع التکلیف المجهول کان منّة علی الأمة، حیث کان له تعالی وضعه بما هو قضیته من إیجاب الاحتیاط، فرفعه، فافهم. [۱].

بطور کلّی هرکجا وجوب و حرمت طریقی هست این دو اصالتی ندارند بلکه همان «حکم واقعی» است که منشأ اثر است.

البتّه شارع می‌تواند به وسیله ایجاب و تحریم طریقی با عبد احتجاج کند.

مثال: اگر کسی وجوب ظاهری نماز جمعه را رعایت نکرد و بحسب واقع نماز جمعه واجب بود در این صورت شارع می‌تواند. احتجاج کند که چرا تو با حکم طریقی و ظاهری مخالفت کردی زیرا من به وسیله حکم ظاهری آن حکم واقعی را برای تو معیّن کردم.

به همین ترتیب اگر کسی با وجوب احتیاط هم مخالفت کرد شارع می‌تواند با او احتجاج کند که چرا احتیاط را ترک کردی که در این صورت عقاب بر ترک احتیاط یک عقاب بلا بیان و قبیح نمی‌باشد زیرا ایجاب احتیاط دلیل و بیان بر حکم است.

[۱]- عبارت فوق جواب از اشکال مقدّر است که:

حدیث رفع امتنانی بر امّت حضرت محمّد صلّی اللّه علیه و آله نیست زیرا اگر حدیث رفع هم نبود عقل مستقلا می‌گفت عقاب بلا بیان قبیح است و مانع استحقاق عقوبت می‌شد و حکم عقل هم مختصّ به یک امّت نیست بلکه مربوط به تمام امم می‌باشد.

جواب: همان‌طور که سابقا بیان کردیم خداوند می‌توانست نسبت به تکلیف مشکوک احتیاط را واجب نماید. و نیز می‌توانست آن تکلیف واقعی مجهول را رفع نکند و بواسطه وجوب احتیاط بفرماید: در تکلیف مجهول، با وصف مشکوکیّت شرعا احتیاط واجب است.

اشکال: احتیاط مبیّن حکم الهی نیست لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری است.

جواب: لازم نیست تکلیف بعینه بیان شود، بلکه ایجاب احتیاط، هم بیان و برهان می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۲

ثم لا یخفی عدم الحاجة إلی تقدیر المؤاخذة و لا غیرها من الآثار الشرعیة فی (ما لا یعلمون)، فإن ما لا یعلم من التکلیف مطلقا کان فی الشبهة الحکمیة أو الموضوعیة بنفسه قابل للرفع و الوضع شرعا، و إن کان فی غیره لا بدّ من تقدیر الآثار أو المجاز فی إسناد الرفع إلیه، فإنه لیس ما اضطروا و ما استکرهوا ... إلی آخر التسعة بمرفوع حقیقة.

نعم لو کان المراد من الموصول فی (ما لا یعلمون) ما اشتبه حاله و لم یعلم عنوانه، لکان أحد الأمرین مما لا بد منه أیضا [۱].

بنابراین می‌گوئیم خداونـد می‌توانست در مورد تکلیف مجهول، احتیاط را جعل نماید امّا بخاطر منّت بر امّت خاتم الانبیاء صلّی اللّه علیه و آله وجوب احتیاط را رفع نموده است.

[۱]- تذکّر: عبارت فوق مقدّمه‌ای برای ایراد بر کلام ۲۲۷] مرحوم شیخ انصاری (اعلی اللّه مقامه الشّریف) می‌باشد.

مرحوم آقای آخونـد حـدیث رفع را چنین تبیین کردنـد که: مقصود از «ما» ی موصوله در رفع ما لا یعلمون، تکلیف و «حکم» است. یعنی رفع الحکم الـذی لاـ یعلمونه النّاس، یا رفع الالزام الّـذی یکون مجهولا للنّاس، یا رفع التّکلیف الـذی لا یعلمونه النّاس. یعنی هر «حکمی» را که مردم نمی‌دانند آن حکم مرفوع است خواه در شـبهه وجوبیّه، یا اینکه در شبهه تحریمیّه باشد بلکه بالاتر چه در شبهه حکمیّه باشد چه در شبهه موضوعیّه.

البتّه در شـبهات موضوعیّه حکم جزئی برای مکلّف مجهول است یعنی نمی‌دانـد فلاـن مـایع خمر است تا اینکه حرمت شـرب داشـته باشد یا اینکه خلّ است تا جواز شرب داشته باشد.

مصنّف می‌فرمایند طبق این معنا (اسناد رفع به حکم) نیازی به تقدیر «مؤاخذه»

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۳

یا «مجاز در اسـناد» نمی‌باشـد چون شارع همان‌طور که می‌توانـد حکمی را وضع و ثابت نماید همان‌طور می‌تواند حکمی را برطرف رفع کند.

همان‌طور که می‌تواند بگوید یجب و یحرم همان‌طور می‌تواند بگوید لا یجب و لا یحرم.

سؤال: فقرات دیگر روایت، ماننـد: اضـطرار و اسـتکراه را چگونه معنا می‌کنیـد؟ در آن فقرات که نمی‌توان گفت «حکم» اضـطرار و استکراه برداشته شده چون مکلّف هیچ‌گاه اضطرار به حکم پیدا نمی‌کند بلکه مکلّف نسبت به «فعل» خارجی اضطرار و استکراه پیدا می‌کند.

مثلا، شرب فلان مایع نجس مستکره علیه است.

جواب: مقصود از کلمه «ما» ی موصوله در فقرات بعدی «عمل خارجی» است، و رفع را به عمل نسبت می‌دهیم.

اشکال: آیا صحیح است که شارع در مقام تشریع بگوید فعل خارجی و شرب ماء مضطر الیه واقعا مرفوع است؟

خیر زیرا می‌دانیم شرب مضطر الیه تحقّق پیدا می‌کند پس حدیث نبوی را چگونه معنا کنیم.

جواب: ما ناچاریم ۲۲۸] ملتزم به یکی از این دو امر بشویم که:

۱- کلمه «مؤاخـذه» را در تقـدیر بگیریم و بگوئیم: رفع اسـتحقاق المؤاخذة علی ما اضـطروا الیه. رفع اسـتحقاق العقوبة علی شـرب ما اضطروا الیه.

۲- مجاز در اسناد قائل بشویم و بگوئیم همان‌طور که «انبت الرّبیع البقل»

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۴

اسناد مجازی است. در حدیث رفع هم یک اسناد غیر حقیقی و مجازی بکار رفته است.

مرحوم شـیخ در اسـتدلال به حدیث رفع به اتّحاد سـیاق روایت اتّکا می‌کنند که: چون مراد از «ما» ی موصوله در «ما اضـطرّوا الیه» و اشباه آن «فعل و عمل» خارجی است. لذا می‌گوئیم مراد از «ما» در «رفع ما لا یعلمون» هم «فعل و عمل» خارجی است.

سؤال: در شبهه حکمیّه و در شرب تتن، عمل خارجی مجهول چیست؟

جواب: در شبهات حکمیّه، حکم، مشکوک، و مجهول است نه عمل خارجی لذا باید گفت حدیث رفع منحصر به شبهات موضوعیّه

می‌شود چون در شبهه موضوعیّه، عنوان عمل، مشکوک است خلاصه بخاطر اتّحاد سیاق روایت، مراد از «ما» ی موصوله فعل خارجی است در نتیجه باید یا قائل به تقدیر شد و یا اینکه بگوئیم در روایت، مجاز در اسناد هست (و حدیث رفع مختصّ به شبهات موضوعیّه می‌شود).

تذکّر: کأنّ مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند که چه لزومی دارد رعایت اتّحاد سیاق را بکنیم و ناچار شویم حدیث را منحصر به شبهه موضوعیّه بدانیم؟ بلکه می‌گوئیم در رفع ما لا ـ یعلمون مراد از کلمه «ما»، «حکم» است و حدیث رفع، هم ناظر به شبهات حکمیّه و هم ناظر بر شبهات موضوعیّه است و استدلال به حدیث رفع کامل و تمام می‌باشد.

و در سایر فقرات مقصود از کلمه «ما» فعل خارجی است و قائل به تقدیر یا مجاز می‌شویم.

تا اینجا استدلال به حدیث رفع تمام شد، اکنون مصنّف درباره بعضی از فقرات حدیث این بحث را تعقیب و تکمیل می‌کنند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۵

ثم لا وجه لتقدیر خصوص المؤاخذة بعد وضوح أن المقدر فی غیر واحد غیرها، فلا محیص عن أن یکون المقدر هو الأثر الظاهر فی کل منها، أو تمام آثارها التی تقتضی المنة رفعها، کما أن ما یکون بلحاظه الإسناد إلیها مجازا، هو هذا، کما لا یخفی. فالخبر دل علی رفع کل أثر تکلیفی أو وضعی کان فی رفعه منة علی الأمة، کما استشهد الإمام علیه السّلام بمثل هذا الخبر فی رفع ما استکره علیه من الطلاق و الصدقة و العتاق [۱].

---

(۱) [۱]- فقرات دیگر حدیث «ما استکرهوا»، «ما اضطرّوا» را چگونه معنا کنیم؟

آیا کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم؟

آیا در هر فقره اثر شاخص مربوط به آن را در تقدیر بگیریم؟ آیا تمام الآثار در تقدیر بگیریم؟

مصنف می‌فرمایند: اکنون که مسأله «تقدیر» را مطرح کردید، چرا ما خصوص «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم.

در فقرات دیگر حدیث رفع چه چیز را در تقدیر بگیریم ۲۲۹] مصنّف می‌فرمایند:

وجهی ندارد که ما کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم و بگوئیم رفع المؤاخذة علی ما اضطروا الیه مخصوصا که در بعضی از فقرات دیگر همین حدیث، مؤاخذه در تقدیر گرفته نشده است.

شاهد: فردی مکره بر طلاق جمیع زنان و عتاق تمام عبید و انفاق تمام مالش شده بود وقتی از امام علیه السّلام حکم این مسئله را سؤال کردند حضرت فرمودند: اکراه بر طلاق و ...

اثری ندارد و طلاق صحیح واقع نمی‌شود و حضرت به همین حدیث نبوی تمسّک کردند[۲۳۰].

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۶

ثم لا یذهب علیک أن المرفوع فیما اضطر إلیه و غیره، مما أخذ بعنوانه الثانوی، إنما هو الآثار المترتبة علیه بعنوانه الأولی، ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوین صارت موجبة للرفع، و الموضوع للأثر مستدع لوضعه، فکیف یکون موجبا لرفعه؟ [۱].

یعنی حکم وضعی طلاق (صحّت) باستناد حدیث رفع برداشته شده است در این مورد مسئله مؤاخذه و استحقاق عقوبت مطرح نیست، بلکه مسئله بطلان و صحّت مطرح می‌باشد و امام علیه السّلام برای نفی صحّت به حدیث رفع تمسّک نمودند لذا می‌گوئیم وجهی ندارد که ما در حدیث رفع خصوص مؤاخذه را در تقدیر بگیریم.

لذا می‌گوئیم در هر فقره از حدیث اثر ظاهر و شاخص آن را در تقدیر می‌گیریم و اگر این را هم نپذیرید می‌گوئیم تمام الآثار را در تقدیر می‌گیریم مشروط بر اینکه امتنان، اقتضای رفع آن آثار را بکند زیرا حدیث رفع در مقام امتنان بر امّت خاتم الانبیاء صلّی اللّه

علیه و آله است ۲۳۱].

البتّه اگر ما قائل به مجاز در اسناد هم بشویم وجهی برای تقدیر کلمه «مؤاخذه» نمی‌باشد و می گوئیم اسناد مجازی به لحاظ اثر شاخص یا تمام الآثار است.

خلاصه: حدیث نبوی دلالت بر رفع حکم تکلیفی (وجوب و حرمت) و وضعی (مانند صحّت و ...) می کند مشروط بر اینکه رفع آن حکم مقتضی امتنان باشد.

[۱]- اگر بنا شد در حدیث رفع، اثر شاخص یا تمام آثار مرفوع باشد در این

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۸۷

صورت: آیا مقصود از اثر، آثاری است که روی فعل و موضوع بعنوان «اوّلی» و «ثانوی» مترتّب شده است یا اینکه تنها آثار عنوان اوّلی را برمی‌دارد[۲۳۲].

مثال: چنانچه کسی مضطرّ به شرب خمر شود در این عمل و فعل خارجی (شرب) دو عنوان وجود دارد:

الف- عنوان اوّلی که عبارتست از شرب الخمر، و آثار عنوان اوّلی، مسئله حرمت و استحقاق حد و هشتاد تازیانه است.

ب- عنوان ثانوی که عبارتست از مضطرّ الیه بودن این عمل.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: حدیث رفع آثاری را که بر عنوان اوّلی مترتّب است برمی‌دارد یعنی کسی که مضطر به شرب خمر شده است نه، مرتکب فعل حرامی شده است و نه استحقاق حد و تازیانه دارد امّا اگر اثری بر عنوان ثانوی «اضطرار» مترتّب باشد حدیث رفع آن اثر را نمی‌تواند بردارد چرا؟

زیرا اگر اثری بر عنوان ثانوی اضطرار ثابت باشد معنایش این است که این اضطرار اقتضاء وجود و ثبوت آن اثر را دارد آن‌وقت می گوئیم «اضطراری» که اقتضاء ثبوت اثری را دارد دیگر نمی‌تواند همان «اضطرار» بعنوان حدیث رفع، مقتضی رفع و نفی آن اثر باشد.

آیا عنوان ثانوی (اضطرار) می‌تواند هم مقتضی ثبوت یک اثر باشد و هم مقتضی رفع آن اثر؟ خیر.

مثال: از طرفی حدیث نبوی می گوید: رفع الخطاء یعنی «اثر» خطا مرفوع است و از طرف دیگر آیه شریفه می‌فرماید: وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِیرُ رَقَبَةٍ ...[۲۳۳]

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۸۸

لا یقال کیف؟ و إیجاب الاحتیاط فیما لا یعلم و إیجاب التحفظ فی الخطأ و النسیان، یکون أثرا لهذه العناوین بعینها و باقتضاء نفسها [۱].

یعنی در مورد قتل خطائی مثلا یک بنده آزاد شود.

آیا حدیث نبوی این حکم (تحریر رقبه) را از آیه شریفه رفع می کند یا اینکه بین حدیث رفع و آیه تعارض هست؟

جواب: حدیث رفع آثاری را که بر عناوین ثانوی (مانند خطا، نسیان و ...) مترتّب است نمی‌تواند رفع کند بلکه آثاری که روی عنوان اوّلی فعلی ثابت است برمی‌دارد لذا در این مثال تعارضی بین آیه و حدیث نبوی نیست و حدیث نمی‌تواند اثر مترتّب بر خطا (تحریر رقبه) را نفی کند.

[۱]- اشکال: مرحوم مصنّف فرمودند: حدیث نبوی آثار عنوان اوّلی را رفع می کند نه آثار مترتّب بر عنوان ثانوی را.

اکنون ما از ایشان سؤال می کنیم:

آیا «وجوب احتیاط» در فقره ما لا یعلمون اثر عنوان اوّلی است تا با حدیث نبوی رفع شود؟

و آیا ایجاب تحفّظ[۲۳۴] در فقره نسیان و خطا اثر عنوان اوّلی است؟

جواب- ایجاب احتیاط و ایجاب تحفّظ اثر عنوان اوّلی نیست بلکه وجوب احتیاط در فقره «ما لا- یعلمون» اثر جهل و اثر «الحکم المجهول» است چون اگر کسی حکم را بداند احتیاط نمی‌کند لذا می‌گوئیم همین عدم وجوب احتیاطی را که شما با حدیث رفع ثابت کردید این اثر عنوان ثانوی است و حدیث رفع نمی‌تواند اثر عنوان ثانوی را برطرف کند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۸۹

فإنه یقال: بل إنما تکون باقتضاء الواقع فی موردها، ضرورة أن الاهتمام به یوجب إیجابهما، لئلا یفوت علی المکلف، کما لا یخفی [۱].

و منها: حدیث الحجب، و قد انقدح تقریب الاستدلال به مما ذکرنا فی حدیث الرفع، إلا أنه ربما یشکل بمنع ظهوره فی وضع ما لا یعلم من التکلیف، بدعوی ظهوره فی خصوص ما تعلقت عنایته تعالی بمنع اطلاع العباد علیه، لعدم أمر رسله بتبلیغه، حیث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إلیه تعالی [۲].

---

(۱) [۱]- جواب: ایجاب احتیاط اثر عنوان ثانوی و جهل نیست، بلکه اثر اهتمام شارع مقدّس به واقع و به همان عنوان اوّلی است و اگر از ما سؤال کنند چرا خداوند متعال احتیاط را واجب نمود؟ پاسخ می‌دهیم چون آن حکم واقعی اهمیّت فراوانی داشت لذا شارع، حکم به وجوب احتیاط نمود و ایجاب احتیاط اثر جهل به حکم نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: در مورد جهل دو فرض تصوّر می‌کنیم:

۱- ممکن است کسی جاهل به حکم باشد امّا شارع بخاطر عدم اهتمام احتیاط را واجب نکند.

۲- ممکن است کسی جاهل به حکم باشد و شارع بخاطر اهتمام نسبت به واقع احتیاط را واجب کند.

پس معلوم می‌شود ایجاب احتیاط و عدم ایجاب احتیاط دائر مدار اهتمام و عدم اهتمام شارع نسبت به واقع است، نه دائر مدار جهل و عدم جهل ۲۳۵].

۲- حدیث «حجب»

(۲) [۲]- عن ابی عبد اللّه علیه السّلام ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ۲۳۶].

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۰

ترجمه روایت: هر چیزی که خداوند علم آن را از بندگانش منع نموده، آن چیز از مردم برداشته شده است تقریب استدلال به این حدیث مانند حدیث رفع است و می‌گوئیم:

«ما» ی موصوله در این روایت: به معنی «حکم» می‌باشد و معنا چنین می‌شود:

آن حکمی که خداوند علمش را از بندگان منع نموده است، آن حکم در مرحله ظاهر برداشته شده و در مرحله فعلیّت تحقّق ندارد منتها در حدیث رفع تعبیر به «رفع» شده بود و اینجا تعبیر به «موضوع عنهم» شده است. آنجا تعبیر به «ما لا یعلمون» شده بود، ولی اینجا امام علیه السّلام می‌فرمایند «ما حجب اللّه».

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ممکن است در این روایت اشکال شود که:

عنوان «ما لا یعلمون»، با عنوان «ما حجب اللّه» تفاوت دارد ظاهر «ما حجب اللّه» این است که خداوند علمش را منع نموده است یعنی عنایت خداوند به این تعلّق گرفته است که مردم علم به آن حکم پیدا نکنند و لذا به رسل خود امر ننموده است که آن حکم را تبلیغ نمایند در حقیقت این روایت مخصوص احکامی است که از دائره وحی و نبوّت خارج است.[۲۳۷]

امّا ظاهر «رفع ما لا یعلمون» این است: حکمی را که شما نمی‌دانید از شما برداشته شده و منشأ جهل این نیست که آن حکم از دائره وحی خارج بوده است چه‌بسا آن حکم در روایات بیان شده است امّا برای ما مخفی شده.

خلاصه اشکال: حدیث رفع منطبق با ما نحن فیه هست ولی روایت حجب منطبق با مدّعای ما نمی‌باشد.

سؤال: چرا روایت را چنین معنا می‌کنید تا منطبق با محلّ بحث ما نشود؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۹۱

و منها: قوله علیه السّلام (کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام بعینه) الحدیث، حیث دل علی حلیّهٔ ما لم یعلم حرمته مطلقا، و لو کان من جههٔ عدم الدلیل علی حرمته، و بعدم الفصل قطعا بین إباحته و عدم ۲۳۸] وجوب الاحتیاط فیه و بین عدم وجوب الاحتیاط فی الشبههٔ الوجوبیهٔ، یتم المطلوب [۱].

جواب: در این روایت، حجب به خداوند نسبت داده شده است، لذا اگر چنین معنا نکنیم اصلا اسناد حجب به خداوند صحیح نمی‌شود.

اگر روایتی برای ما مخفی شد آیا می‌توانیم بگوییم خداوند علمش را از ما منع نموده است؟ خیر.

ولی می‌توانیم بگوئیم حکم مستفاد از آن روایت بر ما مجهول است و حدیث رفع شامل آن می‌شود.

۳- حدیث «حل»

[۱]- سوّمین روایتی که در بحث برائت مورد استدلال قرار گرفته است عبارتست از:

«کلّ شیء لک حلال حتّی تعرف انّه حرام بعینه»[۲۳۹].

معنا: هر چیزی که شک در حلّیت و حرمت آن داشته باشی در مرحله ظاهر، محکوم به حلّیت است تا وقتی بدانی که آن چیز حرام است.

آیا در ما نحن فیه می‌توان به این روایت تمسّک نمود؟

مرحوم مصنّف می‌فرمایند این روایت عام است و در دو جهت بحث می‌کنند:

۱- این روایت مسلّما شامل شبهات موضوعیّه می‌شود چون مفادش این است

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۳۹۲

که هر چیز که حرمت آن معلوم نباشد حلال است مثلا اگر شک کردیم که یک مایعی خمر است یا خل در این صورت می‌توانیم به اصل برائت تمسّک کنیم لکن بحث این است که آیا روایت مذکور مختصّ شبهات موضوعیّه است یا اینکه شامل شبهات حکمیّه هم می‌شود.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند: روایت، اطلاق دارد و شامل شبهات حکمیّه و موضوعیّه می‌شود.

اگر روایت مذکور مختصّ شبهات موضوعیّه بود دیگر در ما نحن فیه (شبهات حکمیّه) قابل استدلال نبود.

۲- مرحوم شیخ شبهات تحریمیّه را از شبهات وجوبیّه جدا نمودند امّا ما مدّعای خود را شبهه حکمیّه قرار دادیم (اعم از شبهه وجوبیّه و تحریمیّه) لذا ممکن است اشکال شود که:

روایت مذکور شامل شبهات تحریمیّه می‌شود امّا شامل شبهات وجوبیّه نمی‌شود.

جواب- ما از راه عدم الفصل و عدم القول بالفصل اشکال مذکور را حل می‌نماییم.

بیان ذلک: اگر برائت در شبهات تحریمیّه ثابت شد در شبهات وجوبیّه کسی مناقشه‌ای نکرده است.

به عبارت دیگر: نوع محدّثین و اخباریین در شبهات تحریمیّه قائل به وجوب احتیاط و عدم اجرای برائت هستند، کسی را ندیدیم که در شبهات وجوبیّه قائل به احتیاط باشد امّا در شبهه تحریمیّه بگوید احتیاط واجب نیست هرکسی که در شبهات تحریمیّه قائل به عدم وجوب احتیاط هست در شبهات وجوبیّه هم بلا اشکال عدم وجوب احتیاط و برائت را قبول دارد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۳

مع امکان أن یقال: ترک ما احتمل وجوبه مما لم یعرف حرمته، فهو حلال [۱].

تأمل [۲].

و منها: قوله علیه السّلام (الناس فی سعة ما لا یعلمون) فهم فی سعة ما لم یعلم، أو ما دام لم یعلم وجوبه أو حرمته، و من الواضح أنه لو کان الاحتیاط واجبا لما کانوا فی سعة أصلا، فیعارض به ما دل علی وجوبه، کما لا یخفی [۳].

روایت مذکور در مورد شبهات تحریمیّه وارد شده است امّا بین برائت در شبهه تحریمیّه، و برائت در شبهه وجوبیّه ملازمه هست یعنی هرکسی در شبهه تحریمیّه قائل به برائت است در شبهه وجوبیّه هم مسلّما برائت را پذیرفته است لذا از راه عدم الفصل استدلال به حدیث مذکور در ما نحن فیه (شبهات حکمیّه) را تکمیل می‌نمائیم.

[۱]- مرحوم آقای آخوند برای اینکه شبهات وجوبیّه را در مدلول حدیث مذکور قرار دهند راه دیگری را بیان می‌کنند که: ممکن است ما تمام شبهات وجوبیّه را به شبهات تحریمیّه، مبدّل کنیم و بگوئیم:

ترک واجب حرام است، و در شبهه وجوبیّه اگر به جای فعل، جانب ترک را ترجیح دهیم یک شبهه تحریمیّه بوجود می‌آید.

[۲]- اشاره به بطلان راه اخیر است.

۴- حدیث «سعه»

اشاره

[۳]- روایت دیگری که مرحوم آقای آخوند در بحث برائت به آن تمسّک می‌کنند عبارتست از:

«النّاس فی سعة ما لا یعلمون»[۲۴۰].

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۴

ظاهرا روایتی به این مضمون نداریم بلکه آنچه هست قریب به مضمون مذکور است.

کیفیت استدلال:

روایت «سعه» را به دو نحو می‌توان قرائت کرد که طبق هر دو قرائت می‌توان استدلال نمود.

الف: الناس فی سعة ما لا یعلمون.

ب: الناس فی سعة لا یعلمون.

اگر «ما» موصوله باشد کلمه «سعه» به آن اضافه می‌شود این «ما» ی موصوله مانند «ما» ی در حدیث رفع می‌باشد و معنی روایت چنین است:

مردم نسبت به چیزی و حکمی که نمی‌دانند در وسعت هستند پس مردم نسبت به حکم «مجهول» شرب تتن در وسعت می‌باشند و از ناحیه این حکم وظیفه‌ای ندارند.

و اگر بنحو اضافه نخوانیم «ما» به معنی «ما دام» می‌شود و معنی روایت چنین است:

مردم مادامی که جاهل هستند در سعه و عدم ضیق می‌باشند پس مردم تا زمانی که نسبت به شرب تتن جاهل هستند در وسعت می‌باشند.

سؤال: اگر ما به دلیلی از ادله اخباری‌ها برخورد کردیم که دلالت می‌کرد در این شبهات باید احتیاط کرد در این صورت نسبت بین آن دلیل و حدیث سعه چیست؟

آیا دلیل احتیاط حاکم و وارد بر حدیث سعه است و تقدّم بر روایت سعه دارد؟

جواب: اگر احتیاط واجب باشد در این صورت دیگر مردم در سعه نمی‌باشند بلکه در مضیقه قرار می‌گیرند لذا می‌گوئیم بین دلیل احتیاط و حدیث سعه تعارض هست

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۵

لا یقال: قد علم به وجوب الاحتیاط [۱].

فإنه یقال: لم یعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فکیف یقع فی ضیق الاحتیاط من أجله؟ نعم لو کان الاحتیاط واجبا نفسیا کان وقوعهم فی ضیقه بعد العلم بوجوبه، لکنه عرفت أن وجوبه کان طریقیا، لأجل أن لا یقعوا فی مخالفة الواجب أو الحرام احیانا، فافهم [۲].

و مسئله تقدّم مطرح نیست.

[۱]- اشکال: مفاد حدیث سعه این است که مردم تا زمانی که حکم الهی را نمی‌دانند در وسعت هستند امّا مستشکل می‌گوید دلیل احتیاط چراغ راه ماست و لذا ما جاهل نمی‌باشیم تا به حدیث سعه تمسّك کنیم لذا دلیل احتیاط، بر حدیث سعه مقدّم و احتیاط واجب است.

[۲]- جواب: اگر دلیلی بر احتیاط داشته باشیم بر حدیث سعه مقدّم نمی‌باشد زیرا دلیل احتیاط ما را در مضیقه قرار می‌دهد ولی حدیث سعه ما را در وسعت و عدم ضیق قرار می‌دهد بلکه این دو دلیل با یکدیگر معارض می‌باشند.

چرا دلیل احتیاط بر حدیث سعه مقدّم نیست؟

آیا با وجوب احتیاط عدم العلم و جهل ما از بین می‌رود و ما عالم می‌شویم؟ خیر.

فرض کنید در شرب تتن احتیاط واجب است آیا این وجوب احتیاط جهل ما را نسبت به حکم واقعی شرب تتن زائل می‌کند؟ با وجوب احتیاط جهل و تردید ما بحال خود باقی است لذا می‌گوئیم حکم واقعی برای ما مجهول است و احتیاط ما را در مضیقه قرار می‌دهد، ولی حدیث سعه ما را در وسعت قرار می‌دهد لذا بین این دو تعارض هست.

آری اگر ادله احتیاط دلالت بر وجوب نفسی احتیاط بکند و بگوید در شبهه وجوبیّه و تحریمیّه احتیاط یك واجب نفسی است مانند سایر واجبات نفسی، در این صورت بین حدیث سعه و دلیل احتیاط تعارض نیست زیرا:

حدیث سعه می‌گوید نسبت به آنچه که نمی‌دانید در سعه هستید امّا دلیل احتیاط که

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۶

و منها: قوله علیه السّلام (کل شیء مطلق حتی یرد فیه نهی) و دلالته یتوقف علی عدم صدق الورود إلا بعد العلم أو ما بحکمه، بالنهی عنه و إن صدر عن الشارع و وصل إلی غیر واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه علی صدوره عنه سیما بعد بلوغه إلی غیر واحد، و قد خفی علی من لم یعلم بصدوره [۱].

یک وجوب نفسی برای ما درست کرد می‌گوید در مورد جهل باید احتیاط کرد لذا دلیل احتیاط تقدّم بر حدیث سعه دارد ولی ما بارها گفته‌ایم که احتیاط یک وجوب نفسی ندارد بلکه وجوب طریقی دارد و خودش موافقت و مخالفتی ندارد بلکه برای رعایت حکم واقعی مشکوک و مجهول است.

۵- مرسله صدوق

[۱]- یکی دیگر از روایاتی که در بحث برائت مورد استناد واقع شده است عبارتست از: کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی ۲۴۱]- یعنی محدودیّتی در اشیاء نیست تا زمانی که در آنها نهی وارد شود و هنگامی که نهی از طرف شارع وارد شد در این صورت اطلاق و آزادی منتفی می‌شود.

مصنّف نحوه استدلال به این روایت را بیان نکرده‌اند ولی می‌دانیم که تقریب استدلال به این حدیث شبیه تقریب استدلال به سایر احادیث است که با استفاده از یک صغری و کبری آن را بیان می‌کنیم:

در شبهه تحریمیّه، شرب تتن چیزی است که در موردش نهی وارد نشده است چون اگر نهی از طرف شارع وارد شده بود ما شک در مورد آن پیدا نمی‌کردیم (صغری)، هر چیزی که در موردش نهی وارد نشده باشد آن چیز مطلق و آزاد هست (کبری).

نتیجه: پس در شرب تتن محدودیّت و حرمت وجود ندارد و مکلّف می‌تواند

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۷

لا یقال: نعم، و لکن بضمیمة أصالة العدم صح الاستدلال به و تم. [۱].

نسبت به آن اصل برائت را جاری کند.

سؤال: مراد از «ورود» در «حتّی یرد فیه نهی» چیست؟

آیا مقصود صدور نهی است یا وصول نهی ۲۴۲]؟

اگر مقصود «وصول» باشد معنی حدیث چنین می‌شود: هر چیزی آزاد هست تا زمانی که نهی درباره‌اش برسد در این صورت استدلال به حدیث صحیح است زیرا در شرب تتن نهی نرسیده است. اگر واقعا هم نهی صادر شده باشد به ما نرسیده است ۲۴۳].

امّا اگر مراد از «ورود»، «صدور» باشد معنی حدیث چنین می‌شود: هر چیزی مطلق و آزاد هست تا زمانی که از طرف شارع نهی صادر شود در این صورت استدلال به حدیث صحیح نیست زیرا در شرب تتن ما نمی‌دانیم از طرف شارع منعی صادر شده است یا نه. ممکن است شارع در مورد شرب تتن نهی صادر کرده و برای بسیاری از مسلمین صدر اوّل آشکار بوده امّا به عللی برای ما مخفی مانده و آن نهی به ما نرسیده است.

کدام یک از دو صورت فوق صحیح است؟

مصنّف می‌فرمایند: ما قبول نداریم که «ورود» به معنی «وصول» باشد زیرا اگر منعی از طرف شارع مقدّس صادر شود در این صورت «ورود» صادق است مخصوصا که این نهی برای عدّه زیادی هم مشخّص شده باشد. امّا به عللی بر ما مخفی گشته است.[۲۴۴]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۴ ؛ ص۳۹۷

ابراین استدلال به این حدیث برای برائت صحیح نیست.

[۱]- اشکال: ما «ورود» را به معنی «صدور» نهی قبول می‌کنیم و چون نمی‌دانیم در شرب تتن منعی از طرف شارع صادر شده است یا نه از استصحاب کمک می‌گیریم و می‌گوئیم یک زمانی و لو در صدر اسلام نسبت به شرب تتن منعی وارد نشده بود لذا الآن

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۸

فإنه یقال: و إن تم الاستدلال به بضمیمتها، و یحکم بإباحة مجهول الحرمة و اطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان أنه مما لم یرد عنه النهی واقعا [۱].

لا یقال: نعم، و لکنه لا یتفاوت فیما هو المهم من الحکم بالإباحة فی مجهول الحرمة، کان بهذا العنوان أو بذاک العنوان [۲].

هم استصحاب عدم صدور نهی را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم در مورد شرب تتن نهی صادر و وارد نشده است و کلّ شیء مطلق حتّی ... را نسبت به شرب تتن جاری می‌کنیم و می‌گوئیم هنوز شرب تتن مطلق و آزاد است پس روایت مذکور دلالت بر حلّیّت شرب تتن می‌کند.

[۱]- جواب: مصنّف می‌فرمایند: قبول داریم که به کمک استصحاب می‌توان گفت که کلّ شیء مطلق دلالت بر حلّیّت شرب تتن ۲۴۵] می‌کند.

امّا ما در اصل برائت می‌خواهیم بگوییم که:

شرب تتن بعنوان اینکه «مجهول الحکم» و «مشکوک الحلیّة و الحرمة» است در ظاهر حلّیّت دارد.

امّا شما به کمک استصحاب احراز کردید شرب تتن بعنوان اینکه اصلا منعی در موردش صادر نشده است حلّیّت دارد.

به عبارت دیگر: اگر از شما سؤال کنند چرا شرب تتن حلال است نمی‌گوئید چون مشکوک الحکم است، بلکه جواب می‌دهید ما به کمک استصحاب ثابت کردیم که در مورد شرب تتن شارع مقدّس منعی نکرده است.

[۲]- اشکال: شما در برابر اخباری‌ها می‌خواهید ثابت کنید که شرب تتن حلال است و بگوئید در شبهه تحریمیّه و وجوبیّه می‌توان برائت جاری کرد حال چه بعنوان این

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۳۹۹

فإنه یقال: حیث إنّه بذاک العنوان لاختص بما لم یعلم ورود النهی عنه أصلا، و لا یکاد یعم ما إذا ورد النهی عنه فی زمان، و إباحة فی آخر، و اشتبها من حیث التقدم و التأخر [۱].

لا یقال: هذا لو لا عدم الفصل بین أفراد ما اشتبهت حرمته [۲].

که شرب تتن مجهول الحکم باشد یا بعنوان اینکه شارع در موردش نهی و منعی نکرده است و استصحاب عدم ورود نهی در موردش جاری است.

خلاصه: به‌هرحال حکم به اباحه می‌شود و نمی‌توانید اشکال بکنید.

[۱]- جواب: اگر به کمک استصحاب حکم به حلّیّت و برائت کنیم فقط در مواردی می‌توان اصل برائت را جاری کرد که ما شک داشته باشیم که آیا از طرف شارع منعی وارد شده است یا نه.

امّا اگر در مواردی از طرف شارع هم نهی وارد شد و هم حکم به اباحه، ولی زمان و تقدّم و تأخّر آن دو برای ما مجهول بود در این صورت با وجود علم اجمالی می‌توانیم استصحاب عدم ورود نهی بکنیم و بگوئیم شرب تتن حلال است؟ خیر.

امّا اگر در شبهه تحریمیّه و در شرب تتن بعنوان مجهول الحکم ما حلّیّت و برائت را ثابت کردیم در فرض فوق و در تمام موارد می‌توانیم اصالة البراءة را جاری نمائیم.

[۲]- اشکال: اگر شک داشته باشیم که از طرف شارع نهی وارد شده است یا نه، استصحاب عدم ورود نهی کرده و حکم به اباحه می‌کنیم ۲۴۶] و همچنین در صورتی که علم اجمالی به صدور نهی و اباحه داشته باشیم ولی تقدّم و تأخّر آن دو مشتبه باشد حکم به اباحه می‌کنیم زیرا کسی بین این دو مورد قائل به فصل نشده است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۰۰

فإنه یقال: و إن لم یکن بینها الفصل، إلا أنه إنما یجدی فیما کان المثبت للحکم بالإباحهٔ فی بعضها الدلیل، لا الأصل [۱].

فافهم.[۲۴۷]

هرکسی که فرض اوّل را قبول دارد صورت دوّم را هم می‌پذیرد.

[۱]- جواب: بله قبول داریم که کسی در شبهات تحریمیّه و در دو مورد فوق قائل به فصل نشده امّا این عدم الفصل در ما نحن فیه فائده‌ای ندارد، چرا؟

در مواردی به عدم الفصل می‌توان تمسّک کرد که یک جزء با دلیل اجتهادی ثابت شود بعد ما به کمک عدم فصل آن حکم را به سایر موارد سرایت دهیم.

مثال: روایت «حلّ» دلالت بر برائت در شبهات تحریمیّه می‌کرد و ما از راه عدم الفصل برائت را به شبهات وجوبیّه سرایت دادیم.[۲۴۸]

امّا اگر یک جزء با اصل عملی ثابت شد، حکم ظاهری ناشی از اصل عملی قابل توسعه نیست.

در ما نحن فیه شما چون شک در ورود نهی داشتید به کمک استصحاب عدم ورود نهی، حکم به حلّیّت شرب تتن نمودید لذا دیگر از راه عدم الفصل نمی‌توانید این حکم ظاهری ناشی از اصل عملی را به موارد دیگر سرایت دهید و بگوئید در مواردی که می‌دانیم منع و اباحه‌ای صادر شده است ولی تقدّم و تأخّر آن دو را نمی‌دانیم حکم به اباحه می‌کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۰۱

و اما الإجماع: فقد نقل علی البراءهٔ، إلا أنه موهون، و لو قیل باعتبار الإجماع المنقول فی الجملهٔ[۲۴۹]، فإن تحصیله فی مثل هذه المسألهٔ مما للعقل إلیه سبیل، و من واضح النقل علیه دلیل، بعید جدّا [۱].

---

(۱) [۱]- سوّمین دلیلی که برای اعتبار اصل برائت به آن تمسّک نموده‌اند عبارتست از اجماع منقول.

سؤال- آیا در ما نحن فیه اجماع منقول حجّیّت دارد؟

جواب- ما در بحث اجماع ثابت کردیم که ادلّه حجّیّت خبر واحد، شامل اجماع منقول نمی‌شود و اجماع منقول فاقد حجّیّت است، و اگر بپذیریم که اجماع منقول فی الجملهٔ حجّت است در ما نحن فیه حتّی اگر اجماع محصّل هم در میان باشد ارزشی ندارد زیرا اجماع محصّل در مواردی حجّت است که مستند و مدرک مجمعین برای ما مشخّص نباشد، امّا اگر مدرک اجماع برای ما مشخّص بود در این صورت اجماع اصالت و ارزشی ندارد بلکه باید به دلیل و مدرک آنها توجّه نمود که آیا مدرک مجمعین دلیل صحیحی است یا نه.

در مسئله برائت وقتی از قائلین به برائت سؤال می‌شود که چرا قائل به اعتبار اصل برائت هستید می‌گویند:

حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان دلالت برآن می‌کند یعنی مدرک نقلی و عقلی را ارائه می‌دهند لذا چون مدرک مجمعین مشخّص است اجماع بما هو اجماع هیچ‌گونه کاشفیّتی از رأی معصوم علیه السّلام ندارد.

خلاصه: در بحث برائت نمی‌توان به اجماع استدلال نمود.

سؤال- مقصود مصنّف این است که نمی‌توان اجماع محصّل بدست آورد؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۰۲

و اما العقل: فانّه قد استقل بقبح العقوبة و المؤاخذة علی مخالفة التکلیف المجهول، بعد الفحص و الیأس عن الظفر بما کان حجة علیه، فإنهما بدونها عقاب بلا بیان و مؤاخذة بلا برهان، و هما قبیحان بشهادة الوجدان [۱].

و لا یخفی أنه مع استقلاله بذلک، لا احتمال لضرر العقوبة فی مخالفته، فلا یکون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، کی یتوهم أنها تکون بیانا [۲].

جواب- اجماع محصّل می‌توان تحصیل کرد، امّا آن اجماع در ما نحن فیه ارزشی ندارد.

[۱]- چهارمین دلیل بر اعتبار اصل برائت دلیل عقلی بنام «قاعده قبح عقاب بلا بیان» می‌باشد که:

اگر مجتهد برای بدست آوردن حکم مجهولی (مانند حکم شرب تتن) تمام موارد مظانّ وجود دلیل را بررسی نمود لکن از بدست آوردن دلیل بر حرمت شرب تتن مأیوس شد چنانچه آن حکم مجهول بخواهد منجز شود و مولا بتواند در برابر مخالفت آن حکم مؤاخذه و عقاب نماید در این صورت عقل حکم می‌کند که عقاب و مؤاخذه بدون وجود بیان و حجّت قبیح است و از خداوند متعال هرگز عمل قبیح صادر نمی‌شود و قاعده مذکور، یک قاعده مستقلّه عقلیّه است.

[۲]- سؤال: چرا به قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» رجوع نمی‌کنید این هم کأنّ یکی از مستقلات عقلیّه است.

اگر انسان در موردی احتمال ضرر بدهد، از نظر عقل دفع این ضرر محتمل واجب است چرا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را بر قاعده قبح عقاب بلا بیان مقدّم نمی‌دارید.

آیا شما نمی‌گوئید عقاب بلا بیان قبیح است؟ آری قاعده دفع ضرر محتمل خودش

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۰۳

«بیان» است.

آیا لازم است بیان و برهان حتما نقلی باشد؟

خیر- اگر بیان و برهان عقلی هم باشد کافی است کما اینکه عقل حکم می‌کند که ظلم قبیح است و با وجود حکم عقل به قبح ظلم دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان در این مورد جاری نیست.

خلاصه: اگر بیان نقلی یا عقلی وجود داشته باشد دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی‌شود.

در ما نحن فیه می‌گوئیم در شرب تتن باید احتیاط کرد زیرا عقل می‌گوید دفع ضرر محتمل واجب است. چرا شما قاعده دفع ضرر محتمل را پیاده نمی‌کنید و می‌گوئید عقاب بلا بیان قبیح است.

لذا اصل این اشکال چنین است که:

۱- چرا به قاعده قبح عقاب بلا بیان مراجعه می‌کنید نه به قاعده دفع ضرر محتمل؟

۲- قاعده دفع ضرر محتمل نسبت به قاعده قبح عقاب بلا بیان تقدّم دارد، زیرا قاعده دفع ضرر محتمل عنوان و سمت «بیانی» دارد و با وجود این عقل به قبح عقاب بلا بیان حکم نمی‌کند.

جواب: مصنّف می‌فرمایند مقصود از کلمه «ضرر» در قاعده دفع ضرر محتمل چیست؟

اگر مراد عقوبت است ما یک جواب به شما می‌دهیم، و اگر مقصود غیر عقوبت باشد، پاسخ دیگری را برای شما بیان می‌کنیم.

بیان ذلک: چنانچه مقصود شما از دفع ضرر محتمل این است که دفع عقوبت محتمل، واجب است پس در حقیقت یک موضوع و یک حکم داریم:

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۰۴

موضوع عبارتست از: عقوبت محتمل.

حکم عبارتست از: وجوب دفع.

و حاکم نسبت به این قضیّه عقل می‌باشد.

واضح است که هر حکمی بخواهد بر موضوعش، ترتّب پیدا کند ابتدا باید موضوع آن محرز شود تا حکم برآن موضوع مترتّب شود، در ما نحن فيه شما اوّل موضوع قاعده را برای ما محرز کنید.

لا بد می گوئید ما در مورد شرب تتن احتمال عقوبت می‌دهیم همین‌جا اگر شما بخواهید مسئله احتمال عقوبت را مطرح کنید قاعده قبح عقاب بلا بیان مانع آن می‌شود زیرا این قاعده، ناظر به عقوبت است و می گوید عقوبتی اینجا نیست لذا شما نمی‌توانید موضوع آن قضیه را احراز نمائید.

پس در رتبه موضوع قاعده دفع ضرر محتمل، قاعده قبح عقاب بلا- بیان جریان پیدا می کند و لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی گذارد موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز شود تا اینکه شما بگوئید دفع آن واجب است پس اصلا محل و مجالی برای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل باقی نمی‌ماند تا کسی بخواهد توهم کند که این قاعده، صلاحیّت بیانی دارد و مانع قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌شود.

سؤال: موضوع قاعده دفع ضرر محتمل در چه مواردی محرز می‌شود؟

جواب: در شبهات بدویّه قبل الفحص و اطراف علم اجمالی، مثلا شما علم اجمالی دارید که یا این شیء حرام است یا آن شیء دیگر حرام است در این صورت علم اجمالی شما یک بیان اجمالی است و عقل می گوید علم اجمالی منجّز تکلیف است و در هریک از دو طرف احتمال عقوبت هست و موضوع قاعده دفع ضرر محتمل محرز است امّا در شبهات بدویّه بعد الفحص که هیچ گونه بیانی بر تکلیف وجود ندارد به مجردی که

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۰۵

كما أنه مع احتماله لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة و لو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل [۱].

شما بخواهید احتمال عقوبت (موضوع قاعده) را مطرح کنید عقل می گوید عقاب بلا بیان قبیح است.

توهم: ما مطلب را عکس کرده و می گوئیم: این «بلا بیانی» در موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان هم اخذ شده است و به مجرّدی که بخواهیم عنوان «بلا بیانی» را درست کنیم و بگوئیم عقاب بلا بیان قبیح است فورا قاعده دفع ضرر محتمل عنوان «بیان» پیدا می کند و می گوید باید احتیاط کرد و در نتیجه نوبت به اجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی‌رسد.

دفع توهم: این اشکال وارد نیست زیرا اوّل باید موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز گردد تا حکم عقلی (وجوب دفع) برآن مترتّب شود، و ما بیان کردیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی گذارد موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز شود.

[۱]- اگر در موردی احتمال عقوبت بود لازم نیست که ما به قاعده دفع ضرر محتمل، تکیه کنیم و بگوئیم دفع آن واجب است.

مثال: اگر اصلا قاعده دفع ضرر محتمل هم نباشد ما در اطراف علم اجمالی می گوئیم علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجّز تکلیف است لذا در صورت مخالفت و مصادفه ۲۵۰]، مکلّف، استحقاق عقوبت پیدا می کند (در اطراف علم اجمالی احتمال عقوبت هست).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۰۶

و اما ضرر غیر العقوبة، فهو و إن کان محتملا، إلا أن المتیقن منه فضلا عن محتمله لیس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا، ضرورة عدم القبح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلا و جوازه شرعا [۱].

تذکّر- تمام این مطالب در صورتی بود که مقصود از کلمه «ضرر» در قاعده دفع ضرر محتمل «عقوبت» باشد.

[۱]- اگر مقصود از «ضرر» ضررهای غیر عقوبتی مانند ضررهای دنیوی باشد مصنّف دو جواب می‌دهند:

۱- ما اصلا این قاعده را قبول نداریم (نه احتمال ضرر را) دفع ضرر محتمل، دفع ضرر مظنون بلکه دفع ضرر متیقّن هم لازم نیست اگر انسان بخاطر بعضی از دواعی و اغراض، ضرر متیقّن را هم متحمّل شود و دفع نکند عقل حکم به قبح آن نمی‌کند و شرع هم حکم به وجوب دفع آن نمی‌نماید.

مثال: انفاق، یک ضرر مالی قطعی است لکن چون به منظور اعانت نسبت به یک برادر مؤمن است عقل حکم نمی‌کند که دفع این ضرر لازم است.

اهداء خون به بیماران، در پاره‌ای موارد، یک ضرر مسلّم است لکن چون به داعی اعانت و شفای یک بیمار است نه تنها عقل حکم به قبح آن نمی‌کند بلکه نسبت به این کار تشویق هم می‌نماید.

آیا بذل جان برای احیاء دین و شریعت (در جهاد)، ضرر بدنی مسلّم نیست؟

آری امّا در عین حال شرع مقدّس ثواب و اجر فراوان برای آن قرار داده است آیا عقل بذل مال برای کسب آبرو و اعتبار را با اینکه ضرر مسلّم است تقبیح می‌کند؟ خیر.

خلاصه این‌چنین نیست که هرکجا مسئله ضرر به میان آمد بگوئیم عقل می‌گوید دفع آن ضرر واجب است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۰۷

مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا- یلازم احتمال المضرة، و إن کان ملازما لاحتمال المفسدة أو ترک المصلحة، لوضوح أن المصالح و المفاسد التی تکون مناطات الأحکام، و قد استقل العقل بحسن الأفعال التی تکون ذات المصالح و قبح ما کان ذات المفاسد، لیست براجعة إلی المنافع و المضار، و کثیرا ما یکون محتمل التکلیف مأمون الضرر [۱].

---

(۱) [۱]- ۲- اگر فرض کنیم که دفع ضرر محتمل واجب است در شرب تتن که احتمال حرمت در کار هست احتمال ضرر از چه راهی ثابت می‌شود؟

در شبهه وجوبیّه که احتمال وجوب در کار هست، اگر انسان آن را ترک کند شما از چه راهی احتمال ضرر را ثابت می‌کنید؟

خلاصه: احتمال حرمت در شبهه تحریمیّه، و احتمال وجوب در شبهه وجوبیّه، ملازم با ضرر محتمل دنیوی نیست گرچه مستلزم احتمال مفسده ۲۵۱] و ترک مصلحت ۲۵۲] هست و اینکه شنیده‌اید که احکام تابع مصالح و مفاسد در متعلّقاتشان هستند، ربطی به احتمال ضرر دنیوی ندارد. مصلحت و مفسده غیر از مسئله نفع و ضرر است.

چه‌بسا مواردی که ما احتمال تکلیف و حرمت می‌دهیم امّا در عین حال علم به انتفاء ضرر دنیوی داریم.

چه‌بسا محرّمی وجود دارد که برای فاعل نفع دارد لکن در عین حال آن فعل صددرصد مفسده دارد و چه‌بسا واجبی در شرع هست که صددرصد ضرر دارد امّا در عین حال آن فعل صددرصد مصلحت دارد مثال: کسی که مرتکب زنا می‌شود اگر کسی متوجّه این عمل زشت نشود و آبروی زانی در خطر قرار نگیرد. شخص زناکار می‌گوید من از

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۰۸

نعم ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطا للحكم شرعا و عقلا [۱].

إن قلت ۲۵۳]: نعم، و لكن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته ۲۵۴]، و أنه كالإقدام على ما علم مفسدته، كما استدل به شيخ الطائفة[۲۵۵] قدّس سرّه، على أن الأشياء على الحظر أو الوقف [۲].

این عمل لذّت بردم امّا در عین حال این عمل صددرصد مفسده دارد و همچنین در زکات، خمس، و حج ضررهای مالی مسلّم هست، در عین حال صددرصد مصلحت دارند.

[۱]- بله گاهی ملاک حکم عقل و شرع بخاطر نفع و ضرری است که در فعل هست مثلا اگر کسی بخواهد اموال خود را آتش بزند این فعل هم ضرر دارد و هم حرام می‌باشد لکن لازمه این مسئله این نیست که ما بگوئیم همیشه احتمال وجوب و حرمت ملازم با احتمال ضرر دنیوی هست.

بنابراین در شبهات وجوبیّه و تحریمیّه می‌توان برائت جاری نمود زیرا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود.

[۲]- اشکال: ما قاعده دیگری را ارائه می‌دهیم که مقصود از «ضرر» در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نه ضرر اخروی است و نه ضرر دنیوی، بلکه مراد از کلمه «ضرر»، «مفسده» است یعنی دفع مفسده محتمل لازم است.

توضیح مطلب: عقل می‌گوید اقدام بر چیزی که مفسده قطعی دارد قبیح است و نیز می‌گوید اقدام بر محتمل المفسده مانند اقدام بر معلوم المفسده بوده و قبیح است لذا

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۰۹

قلت: استقلاله بذلك ممنوع، و السند شهادة الوجدان و مراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل و الأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، و لا يعاملون معه معاملة ما علم مفسدته [۱].

كيف؟ و قد أذن الشارع بالإقدام عليه، و لا يكاد يأذن بارتكاب القبيح [۲].

می‌گوئیم نمی‌توان برائت عقلی را جاری نمود.

سؤال: دلیل شما بر این مطلب چیست؟

جواب: ما به کلام شیخ طوسی «قده» استشهاد می‌کنیم که:

مسئله‌ای در میان علما مطرح است: قبل از اینکه شرع مقدّس درباره افعال و اشیا حکمی داشته باشد وضع آن اشیا و افعال چگونه است؟

آیا حکمشان اباحه است یا منع و حظر و یا باید قائل به توقّف ۲۵۶] شد تا از ناحیه شرع مقدّس حکمی بیان شود، شیخ طوسی قدّس سرّه در این مسئله به قاعده مذکور استدلال کرده‌اند.

[۱]- جواب: ما از شما نمی‌پذیریم که عقل چنین حکمی داشته باشد.

و دلیل آن‌هم این است که: ما وقتی به وجدان، عقل و روش تمام عقلا مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که آنها معلوم المفسده و محتمل المفسده را در یک ردیف قرار نمی‌دهند بلکه از معلوم المفسده احتراز می‌کنند امّا از محتمل المفسده اجتناب نمی‌کنند.

خلاصه: اگر در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، مقصود از کلمه «ضرر» مفسده باشد ما اصل قاعده وجوب دفع مفسده محتمل را از شما نمی‌پذیریم.

[۲]- مصنّف شاهدی هم به نفع خود بیان می‌کنند که: شما می‌گوئید در شرب تتن احتمال مفسده هست و عقل می‌گوید اقدام بر مفسده محتمل، قبیح است درحالی‌که شارع با روایت کلّ شیء لک حلال بیان کرده است که مثلا شرب تتن حلال است آیا شارع

چیزی را که عقل تقبیح می‌کند، تجویز می‌نماید؟ خیر.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱۰

فتأمل [۱].

و احتج للقول بوجوب الاحتیاط فیما لم تقم فیه حجهٔ، بالأدلهٔ الثلاثهٔ [۲].

اما الکتاب: فبالآیات الناهیهٔ عن القول بغیر العلم، و عن الإلقاء فی التهلکهٔ، و الآمرهٔ بالتقوی [۳].

---

(۱) [۱]- شاید اشاره به این است که اگر شارع حکم به اباحه نمود دیگر عقل، حکم به قبح، در آن مورد نمی‌کند و حکم عقل محدود به عدم ترخیص شارع است.

ادله وجوب احتیاط

اشاره

[۲]- اخباریّین و قائلین به احتیاط در شبهاتی که دلیل بر تکلیف وجود ندارد به سه دلیل (کتاب سنّت عقل) تمسّک نموده‌اند چه در شبهه وجوبیّه و چه در شبهه تحریمیّه، (خواه منشأ شک اجمال نص، فقدان نص و یا تعارض نصین باشد.)

دلیل قرآنی

[۳]- قائلین به احتیاط به آیاتی استدلال کرده و ادّعا نموده‌اند که مقتضای آنها احتیاط و اجتناب در شبهات بدویّه است.

از جمله آن آیات:

۱- آیاتی که متابعت از قول بدون علم را نهی می‌کند مانند: وَ لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ...[۲۵۷].

۲- آیاتی که نهی از القاء در تهلکه می‌کند مانند: ... وَ لا تُلْقُوا بِأَیْدِیکُمْ إِلَی التَّهْلُکَهِ ...[۲۵۸].

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱۱

و الجواب: إن القول بالإباحهٔ شرعا و بالأمن من العقوبهٔ عقلا- لیس قولا- بغیر علم، لما دلّ علی الإباحهٔ من النقل و علی البراءهٔ من حکم العقل، و معهما لا مهلکهٔ فی اقتحام الشبههٔ أصلا، و لا فیه مخالفهٔ التقوی، کما لا یخفی [۱].

۳- آیاتی که امر به تقوی می‌کند و تقوی را مأمور به قرار داده است مانند: اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقاتِهِ ...[۲۵۹].

خلاصه: مقتضای آیات فوق این است که: الف- انسان نباید پیروی از غیر علم بکند ب- نباید خود را در هلاکت بیفکند. ح- نباید مخالفت با تقوی نماید.

لازمه آیات فوق این است که در شبهات بدویّه (شک در تکلیف) باید احتیاط نمود و الا اگر با شک در حلّیّت و حرمت شرب تتن مرتکب آن شویم این پیروی از روش غیر علمی، القاء در هلاکت و مخالفت با تقوی است.

[۱]- جواب: ما بدون دلیل قائل به برائت نشده‌ایم و بدون حجّت شرعی نمی‌گوئیم شرب تتن حلال است، بلکه دلیل نقلی و عقلی بر برائت داریم:

ما با استناد به علم و قاعده کلّ شیء لک حلال که از نظر سند و دلالت هیچ‌گونه ایرادی ندارد، می‌گوئیم در شبهات حکمیّه می‌توان برائت جاری کرد.

و همچنین به استناد قاعده عقلیّه قبح عقاب بلا بیان در شبهات حکمیّه، اصالهٔ البراءهٔ جاری می کنیم.

و اگر از ما سؤال کنید چرا شرب تتن حلال است؟ نمی گوئیم چون حرمت آن مشکوک و مجهول است بلکه ادله نقلیّه و عقلیّه به شما ارائه می‌دهیم.

سؤال: آیا با وجود دلیل عقلی و نقلی، اجرای اصل برائت در شبهات حکمیّه و در شرب تتن، متابعت از غیر علم است؟ خیر.

القاء در هلاکت است؟ خیر.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱۲

و اما الأخبار: فبما دل علی وجوب التوقف عند الشبهۀ، معللا فی بعضها بأن الوقوف عند الشبهۀ خیر من الاقتحام فی المهلکۀ، من الأخبار الکثیرهٔ الدالّهٔ علیه مطابقهٔ أو التزاما، و بما دل علی وجوب الاحتیاط من الإخبار الواردهٔ بألسنهٔ مختلفهٔ [۱].

مخالفت با تقوی است؟ خیر.

لا ـ بد منظور شما از هلاکت، هلاکت و عقوبت اخروی است که ما آن را به استناد قاعده قبح عقاب بلا بیان نفی نمودیم و شارع مقدّس به استناد دلیل نقلی اجازه ارتکاب بما داده است لذا اصلا عنوان هلاکت در بین نیست و همچنین اجرای اصل برائت در شبهات حکمیّه مخالفت با تقوی ندارد.

آیا معنای تقوی، ترک مباحات است؟

اگر معنای تقوی ترک مباحات باشد ما هم قبول داریم که ارتکاب مشتبه و امر مباح مخالف تقوی است.

معنای تقوی عبارتست از انجام واجبات و ترک محرّمات و حتّی ترک مکروهات هم شاید در دایره تقوی نباشد تا چه رسد به ارتکاب مباحات.

خلاصه: بوسیله آیات نمی‌توان وجوب احتیاط را ثابت نمود.

اشکال: اباحه، چگونه با شبهه حرمت جمع می‌شود؟

جواب: در جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان کردیم و لذا دیگر نیازی به تکرار مطالب نداریم.

دلیل روائی

[۱]- روایات دالّ بر وجوب احتیاط به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- اخبار دالّ بر وجوب توقّف.

این اخبار هم به دو دسته تقسیم می‌شوند:

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۱۳

الف) بالمطابقه دلالت بر توقّف می کنند مانند: «لا تجامعوا فی النّکاح علی الشبههٔ وقفوا عند الشّبههٔ»[۲۶۰].

ب) بالالتزام دلالت بر توقّف می کنند مانند: قال ابو عبد اللّه علیه السّلام انّه لا یسعکم فیما ینزل بکم مما لا تعلمون «الّا الکفّ عنه و التثبت و الردّ الی ائمّهٔ الهدی ...».[۲۶۱]

ظاهر این گونه روایات هم توقّف است.

در بعضی از روایات دالّ بر توقّف، تعلیل ذکر نشده است و در بعضی علّت توقّف مذکور است.

مثلا گاهی ائمّه علیهم السّلام فرموده‌اند «فانّ ۲۶۲] الوقوف عند الشّبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات»[۲۶۳].

مفاد این گونه روایات این است که در شبهات، بهتر است انسان توقف کند.

تذکّر: کلمه «خیر» در این گونه روایات صیغه افعل التفضیل نیست به‌نحوی که دو طرف قضیّه حسن داشته باشد.

اگر از عقل سؤال کنیم که در شبهات باید توقّف نمود یا اینکه ارتکاب و اقتحام در هلاکت، عقل به ما پاسخ می‌دهد که توقّف در شبهات متعیّن است.

۲-اخبار دالّ بر وجوب احتیاط: (عن الرّضا علیه السّلام انّ امیر المؤمنین علیه السّلام قال لکمیل بن زیاد: اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت»[۲۶۴] و همچنین روایت تثلیث بالالتزام دلالت

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۴

و الجواب: إنه لا مهلکة فی الشبهة البدویة، مع دلالة النقل علی [الإباحة] و حکم العقل بالبراءة کما عرفت ۲۶۵] [۱].

و ما دل علی وجوب الاحتیاط لو سلم، و إن کان واردا[۲۶۶] علی حکم العقل، فإنه کفی بیانا علی العقوبة علی مخالفة التکلیف المجهول [۲].

بر وجوب احتیاط می کند در این دسته از روایات با تعبیرات مختلف امر به احتیاط شده است.

[۱]- تذکّر: مصنّف ابتدا جواب کوتاهی از روایات توقّف می‌دهند سپس اخبار دالّ بر وجوب احتیاط را پاسخ می گویند و در پایان مجدّدا جواب مفصّل از اخبار توقّف را بیان می‌فرمایند.

جواب اجمالی از اخبار توقّف: ما در شبهات بدوی ادله عقلی و نقلی بر اصالة البراءة داریم لذا اگر مشتبهات را مرتکب شویم خود را در هلاکت نیفکنده‌ایم.

جواب از اخبار احتیاط

[۲]- اگر سند و دلالت ۲۶۷] اخبار احتیاط را بپذیریم در این صورت اخبار احتیاط تقدّم بر قاعده قبح عقاب بلا بیان پیدا می کند و مصحّح عقاب بر مخالفت با «تکلیف مجهول» می‌شود. زیرا این اخبار صلاحیّت بیانی دارند.

اگر شارع مقدّس فرمودند در شبهه حکمیّه و در شرب تتن مجهول الحکم باید احتیاط کنی؛ آیا دیگر نمی‌تواند ما را عقاب نماید؟ می تواند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۵

و لا یصغی إلی ما قیل ۲۶۸]: من أن إیجاب الاحتیاط إن کان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبیح، و إن کان نفسیا فالعقاب علی مخالفته لا علی مخالفة الواقع [۱].

و ذلک لما عرفت من أن إیجابه یکون طریقیّا، و هو عقلا مما یصح أن یحتج به علی المؤاخذة فی مخالفة الشبهة، کما هو الحال فی أوامر الطرق و الأمارات و الأصول العملیة [۲].

---

(۱) [۱]- اشکال- مرحوم شیخ در کتاب رسائل اشکال کرده‌اند که ایجاب احتیاط بخاطر چیست؟

اگر ایجاب احتیاط بخواهد عقوبت بر تکلیف واقعی را تصحیح نماید مرحوم شیخ می‌فرمایند وجوب احتیاط نمی‌تواند باعث صحّت عقوبت بشود زیرا شارع نسبت به واقع مجهول بیان و برهانی ندارد، لذا عقاب قبیح می‌باشد.[۲۶۹]

و اگر ایجاب احتیاط بخواهد عقوبت بر خودش (وجوب احتیاط) را بر مکلّف تحمیل کند[۲۷۰] و بگوید مخالفت با «وجوب احتیاط» باعث استحقاق عقوبت است ما بحثی نداریم و بدانید که بحث ما این است که استحقاق عقوبت بر مخالفت با تکلیف واقعی هست یا نه، ما بحث در استحقاق عقوبت بر مخالفت با «وجوب احتیاط» نمی کنیم.

[۲]- جواب- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف مسموع نیست دلیل مصنّف چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۶

إلا أنّها تعارض بما هو أخص و أظهر؛ ضرورة أن ما دل على حلّيّة المشتبه أخص، بل هو فى الدلالة على الحلّيّة نص، و ما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر فى وجوب الاحتياط [۱].

ایشان می‌فرمایند: وجوب احتیاط، حکم طریقی است و صلاحیّت «بیان بودن» را دارد و لازم نیست که شارع مقدّس بیان خاص داشته باشد تا بتواند مکلّفین را مؤاخذه و عقاب نماید بلکه بیان و برهان کلّی و بصورت ایجاب احتیاط و به نحو بیان طریقی کافی برای صحّت استحقاق عقوبت هست و این مسئله مربوط به این بحث نیست بلکه در سایر طرق و امارات هم جاری است.

مثال: اگر روایت معتبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه کند و در لوح محفوظ هم نماز جمعه واجب باشد در این صورت با اینکه ما نسبت به واقع و لوح محفوظ علم نداریم چنانچه با وجوب طریقی نماز جمعه مخالفت کنیم شارع مقدّس می‌تواند علیه ما احتجاج نماید و بگوید چرا نماز جمعه را ترک کردید در اصول عملیّه هم مسئله به همین ترتیب است.

در ما نحن فیه اگر شارع بگوید در شبهات باید احتیاط کنید چنانچه ما با ایجاب احتیاط مخالفت کنیم و مثلا مرتکب حرام واقعی بشویم او می‌تواند ما را عقاب نماید و این عقاب بلا بیان و بدون برهان نیست.

خلاصه: اگر دلیل وجوب احتیاط، کامل باشد، حکم عقل و قاعده قبح عقاب بلا بیان کنار می‌رود و باید احتیاط نمود.

[۱]- حال ببینیم دلیل احتیاط، اشکال و معارض دارد یا نه.

مصنّف می‌فرمایند: اخبار دالّ بر حلّیّت مشتبهات (مانند کلّ شیء لک حلال)، معارض با اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است، یعنی اخبار دالّ بر حلّیّت، اخصّ و اظهر از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۷

مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد، فيختلف إيجابا و استحبابا حسب اختلاف ما يرشد إليه. و يؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعا، مع أنه آب عن التخصيص قطعا [۱].

بیان ذلک: اوّلا اخبار احتیاط ظهور در وجوب احتیاط دارند و می‌گویند «احتط لدینک» (بصیغه امر) و بعضی این ظهور را محل اشکال قرار داده‌اند.

امّا اخبار دالّ بر حلّیّت، اظهر می‌باشند، بلکه صراحت بر حلّیّت در مشتبهات دارند.

ثانیا: اخبار دالّ بر حلّیّت، اخص از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است یعنی:

اخبار دالّ بر احتیاط می‌گوید: در موارد زیر باید احتیاط کرد:

۱- در شبهات بدویّه قبل الفحص ۲- شبهات بدویّه بعد الفحص، ۳- در شبهات توأم با علم اجمالی.

امّا مفاد اخبار دالّ بر حلّیّت این است که: در شبهات بعد الفحص می‌توان قائل به اباحه و برائت شد و شامل شبهات مقرونه و شبهات قبل از فحص نمی‌شود.

نتیجه: در مقام تعارض- عام و خاص- ظاهر و اظهر- نصّ و ظاهر و غیره، باید خاص، اظهر و نص را مقدّم داشت لذا می‌گوئیم: شبهات بدویّه بعد الفحص را به وسیله اخبار «حل» از عموم اخبار احتیاط خارج می‌نمائیم و در این مورد می‌توانیم به اصل برائت تمسّک کنیم و در دو[۲۷۱] مورد دیگر ما هم قائل به وجوب احتیاط می‌شویم.

[۱]- بعلاوه مصنّف می‌فرمایند ما قرائنی داریم که اخبار دالّ بر احتیاط، امرشان ارشادی است ۲۷۲] و اوامر ارشادی به لحاظ مرشد

الیه متفاوت می‌باشند اگر مرشد الیه واجب

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۸

کیف لا یکون قوله ۲۷۳]: (قف عند الشبهة فإن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة) للإرشاد؟ مع أن المهلکة ظاهرة فی العقوبة، و لا عقوبة فی الشبهة البدویة قبل إیجاب الوقوف و الاحتیاط، فکیف یعلل إیجابه بأنه خیر من الاقتحام فی الهلکة؟ [۱].

باشد، امر ارشادی هم نسبت به وجوب ارشاد می‌کند و اگر مرشد الیه مستحب باشد امر ارشادی هم نسبت به استحباب ارشاد می‌کند و ...

مانند: آیه شریفه أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ ...*.

سؤال- شما چه داعی دارید که بگوئید اوامر احتیاطیّه ارشادی هستند؟

جواب- اگر اوامر احتیاط ارشادی نباشد، «اخباریین» هم دچار مشکل می‌شوند زیرا آنها هم مانند ما در شبهات موضوعیّه اصل برائت را جاری می‌کنند و اختلاف ما با آنها در شبهات حکمیّه است بنابراین اگر اوامر احتیاط، ارشادی نباشند باید بگوئیم اخبار احتیاط نسبت به بعضی ۲۷۴] از شبهات تخصیص خورده است درحالی‌که لسان اخبار احتیاط تخصیص‌ناپذیر است لذا از اوّل می‌گوئیم اخبار احتیاط اوامر ارشادی هستند.

تذکّر: مصنّف تاکنون جواب از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط را بیان کردند.

[۱]- اکنون مصنّف جواب از اخبار توقّف را بیان می‌کنند و می‌فرمایند اوامر توقّف هم ارشادی است.

ما ابتدا عبارت مذکور را معنا می‌کنیم و سپس آن را توضیح می‌دهیم:

چگونه می‌شود امر قوله «قف عند الشبهة ...» ارشادی نباشد درحالی‌که هلاکت مذکور در روایت، ظهور در عقوبت اخروی دارد و در شبهات بدوی قبل از ایجاب توقّف

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۱۹

و احتیاط عقوبتی نیست.

پس چگونه ایجاب توقف معلّل می‌شود که آن ایجاب توقّف بهتر از اقتحام در هلاکت است اکنون با ذکر مقدّماتی متن را توضیح می‌دهیم:

روایت توقّف به حسب ظاهر اطلاقش، شامل شبهات حکمیّه و موضوعیّه می‌شود و از طرفی می‌دانید که ما چند نوع شبهه داریم از جمله:

الف) شبهات بدویّه بعد الفحص که باید به اندازه کافی تحقیق کنیم، چنانچه دلیل بر حکم مشکوک پیدا نکردیم آنگاه می‌توانیم اصل برائت در آن جاری کنیم.

ب) شبهات بدویّه قبل الفحص- ما هم مانند اخباریّون در این شبهات قائل به وجوب احتیاط هستیم.

ج) شبهات توأم با علم اجمالی.

مثال: اگر شما یقین دارید که روز جمعه یا نماز ظهر وجوب دارد یا نماز جمعه واجب است در این صورت نسبت به هریک از این دو مستقلا شکّ بدوی دارید که در این نوع شبهات هم باید احتیاط نمود.

در بعضی از روایات باب، علّت توقّف «اقتحام در هلکه» ذکر شده است مانند قوله: قف عند الشبهة «فانّ الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی الهلکة» و آن دسته از روایات توقّف که فاقد تعلیل هستند به لحاظ روایات معلّل حمل بر آنها می‌شوند و تعلیل گاهی دائره حکم را توسعه می‌دهد و گاهی تضییق می‌کند مثال: لا تأکل الرّمان لانّه حامض این تعلیل «لانّه حامض» از یک طرف دایره

نهی را توسعه می‌دهد و شامل هر حامضی می‌شود اگرچه آن حامض رمّان نباشد.

و از طرف دیگر تضییق ایجاد می‌کند که آن رمّان منهی عنه خصوص رمّان حامض است در عین حال که «لا تأکل» اطلاق دارد، شامل رمّان غیر حامض نمی‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۲۰

مفاد روایات توقّف این بود که در شبهات توقّف کنید، تا گرفتار اقتحام در هلاکت نشوید.

اکنون ما سؤال می‌کنیم که:

در چه مواردی اقتحام در هلاکت تصوّر می‌شود؟

جواب- باید در مواردی باشد که امر دائر بین وقوف و اقتحام در هلاکت باشد تا تعلیل مذکور در روایت پیاده شود.

تذکّر: مقصود از هلاکت در روایت، هلاکت و عقوبت اخروی می‌باشد.

در شبهات مقرون به علم اجمالی و در شبهات قبل الفحص، احتمال اقتحام در هلاکت هست زیرا نه عقل و نه نقل هیچ‌کدام حکم به برائت نمی‌کند امّا در شبهات بدویّه بعد الفحص اصلا اقتحام در هلاکت نیست (به مقتضای حکم عقل و نقل) و این فرض مانند رمّان غیر حامض است که بخاطر تعلیل از اطلاق دلیل خارج شده است، لذا می‌گوئیم در شبهات بدویّه بعد الفحص اقتحام در هلاکت وجود ندارد زیرا تعلیل مذکور در روایت شامل این فرض نمی‌شود و از طرف شارع ایجاب احتیاط و توقّف هم نشده است.

در حقیقت در ما نحن فیه یک شبه «دور» لازم می‌آید که: در شبهه بدویّه چون تکلیف واقعی مجهول است تا زمانی که مولا احتیاط را واجب نکرده است ما احتمال عقوبت نمی‌دهیم امّا شما می‌گوئید ما از طریق اخبار توقّف احتمال عقوبت می‌دهیم در حالی که اخبار «توقّف»، وجوب توقّف را منوط به احتمال عقوبت نموده است بنابراین احتمال عقوبت منوط به احتمال عقوبت می‌شود.

به عبارت دیگر: اگر تعلیلی در جایی وجود داشت معنایش این است که این علّت با قطع نظر از حکم ثابت است. مثال: اگر مولا گفت لا تأکل الرّمان لانّه حامض، معنای این عبارت این است که حموضت ارتباطی به «لا تأکل» ندارد بلکه حموضت یک حقیقت

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۲۱

لا یقال: نعم، و لکنه یستکشف منه علی نحو الإنّ إیجاب الاحتیاط من قبل، لیصح به العقوبة علی المخالفة [۱].

واقعی تکوینی است. «لا تأکل» باشد یا نباشد حموضت تحقّق دارد.

معنای تعلیل ۲۷۵] در روایت این است که: توقّف از اقتحام در هلاکت بهتر است پس باید با قطع نظر از این «قف» احتمال عقوبتی باشد که ما روایت «قف عند الشّبهة» را معلل به آن احتمال عقوبت بکنیم درحالی‌که با قطع نظر از روایت «قف عند الشّبهة» احتمال عقوبتی در بین نیست زیرا: تکلیف واقعی مجهول است و فرض ما این است که اخبار توقّف هم فقط می‌گوید قف عند الشّبهة. پس معلّل کردن «قف عند الشّبهة» را بر «الوقوف عند الشّبهة، ...» معنایش این است که تعلیل با قطع نظر از این حکم هم ثابت است درحالی‌که در شبهات بدویّه از راه همین حکم شما می‌خواهید احتمال عقوبت را ثابت کنید.

خلاصه: در شبهات بدویّه بعد الفحص اقتحام در هلاکت وجود ندارد زیرا تعلیل روایت «قف» شامل این فرض نمی‌گردد و شارع برای ما وجوب توقّف و احتیاط را جعل نکرده است.

[۱]- اشکال: ما راه دیگری را طی می‌کنیم که تعلیل هم در جای خودش محفوظ باشد به این ترتیب که:

ما از روایت (قف عند الشّبهة» بنحو دلیل «انّی»[۲۷۶] کشف می‌کنیم که قبلا احتیاط واجب بوده است و آن وجوب احتیاط مصحّح احتمال عقوبت است و در این صورت می‌گوئیم تعلیل روایت «توقّف» به لحاظ آن وجوب احتیاط قبلی است.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۲۲

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعا ما لم يعلم لا يصحح العقوبة، و لا يخرجها عن أنها بلا بيان و لا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقا، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالى، فتأمل جيّدا [۱].

و اما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه و ترك ما احتمل حرمته، حيث علم إجمالا بوجود واجبات و محرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمته، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفريغا للذمة بعد اشتغالها، و لا خلاف فى لزوم الاحتياط فى أطراف العلم الاجمالى إلا من بعض الأصحاب [۲].

---

(۱) [۱]- جواب: اگر شما وجوب احتیاط قبلی را می‌دانستید ما می گوئیم دیگر نیازی به اخبار توقّف ندارید و همان وجوب احتیاط وظیفه شما را مشخّص کرده است امّا واضح است که شما چنین ادّعائی نمی کنید بلکه می گوئید وجوب احتیاط را از اخبار توقّف بنحو «انّی» کشف می کنیم، در این صورت ما می گوئیم وجوب احتیاط این‌چنینی هیچ گونه ارزشی ندارد وجوب احتیاطی که برای شما نامعلوم است و مولی تبلیغی نسبت به آن ننموده است، نمی‌تواند مصحّح عقوبت باشد زیرا وجوب احتیاط هم مانند تکلیف واقعی است که اگر مجهول باشد مصحّح عقوبت نمی‌شود.

شما چرا این راههای دشواری را که نتیجه مطلوب نمی‌دهد طی می کنید؟

راه حلّ مشکل چیست؟

از ابتدا بگوئید روایات توقّف مربوط به شبهات قبل از فحص (اعم از وجوبی، تحریمی) و شبهات توأم با علم اجمالی است و ما هم در این شبهات قائل به وجوب احتیاط هستیم.

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط

اشاره

[۲]- قائلین به وجوب احتیاط در شبهات بدویّه بعد الفحص تقریبا به دو نحو

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۲۳

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط اقامه کرده‌اند:

بیان اوّل

آنها می گویند که تقریبا تمام اصحاب به استثنای بعضی از آنها در اطراف علم اجمالی قائل به وجوب احتیاط هستند و علم اجمالی را منجز تکلیف و موجب موافقت قطعیّه می‌دانند.

آنها تمام شبهات بدویّه اعم از شبهات وجوبیّه و تحریمیّه را داخل در شبهات مقرون به علم اجمالی می‌دانند و لذا می گویند در شبهات بدویّه به خاطر وجود علم اجمالی باید احتیاط نمود.

سؤال: شبهات بدویّه را چگونه می توان در محدوده علم اجمالی قرار داد.

جواب: ما علم اجمالی داریم که در مشتبهات وجوبیّه بحسب واقع واجباتی وجود دارد و در بین مشتبهات تحریمیّه، محرّمات واقعی

وجود دارد.

لذا وظیفه ما این است که در شبهات وجوبیّه و شبهات تحریمیّه احتیاط نمائیم یعنی مشتبهات تحریمیّه را ترک و مشتبهات به شبهه وجوبیّه را اتیان نمائیم زیرا علم اجمالی و اشتغال ذمّه نسبت به این تکالیف داریم و برای اینکه ذمّه ما نسبت به آنها فارغ گردد باید احتیاط نمود.

مثلاـ فرض کنید که ما هزار شبهه تحریمیّه داریم و یقین داریم در بین آنها (که در فرد فرد آن شک جریان دارد) صد حرام واقعی وجود دارد، و همچنین هزار شبهه وجوبیّه داریم و یقین داریم در بین آنها صد واجب واقعی و مسلّم موجود هست بنابراین هزار مشتبه داریم که بنحو اجمال صد حرام واقعی در آنها است و هزار مشتبه دیگر داریم که صد واجب واقعی بنحو اجمال در آنها موجود است لذا می‌گوئیم برای اینکه فراغت ذمّه پیدا کنیم در شبهات وجوبیّه باید جانب فعل را رعایت کنیم و در شبهات تحریمیّه

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۲۴

و الجواب: ان العقل و إن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و شكّ بدوى، و قد انحل هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالاـ كذلك علم إجمالاـ[۲۷۷] بثبوت طرق و أصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد، و حينئذ لا علم بتكاليف أخر غير التكاليف الفعلية فى الموارد المثبتة من الطرق و الأصول العملية [۱].

اجتناب نمائیم.

خلاصه: در شبهات حکمیّه باید احتیاط نمود.

[۱]- پس از دقّت در جواب مصنّف چنین می‌گوئیم (گرچه مصنّف این نکته را مشخّص نکرده‌اند):

اصلا تصویر علم اجمالی به نحوی که شما بیان کردید، درست نیست زیرا آنچه که واقعیّت دارد، این است که: ما علم اجمالی کبیر داریم که در شریعت مقدّس یک سلسله واجبات و تعدادی محرّمات وجود دارد و اگر انحلالی در کار نباشد لازمه علم اجمالی کبیر این است که ما هرکجا شک در تکلیف داشتیم باید احتیاط نمائیم ولی ما می‌گوئیم این علم اجمالی کبیر در صورتی موجب احتیاط است که منحل نگردد.

سؤال: آیا علم اجمالی کبیر منحل شده است؟

جواب: آری علم اجمالی کبیر به سبب آن تکالیفی که در مورد طرق، امارات و اصول مثبت تکلیف ۲۷۸] هست منحل شده است مثلا می‌دانیم آن تکالیف در کتاب وسائل الشیعهٔ در ضمن روایات معتبر بیان شده است و همچنین آن علم اجمالی به وسیله

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۲۵

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبوقا بالعلم بالتكاليف [۱].

قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثا، و اما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولا، فلا محالة قد انحل العلم الإجمالى إلى التفصيلى و الشك البدوى [۲].

استصحاباتی که اثبات تکلیف می‌نماید منحل گردیده است و نسبت به زائد بر این مقدار علم اجمالی نداریم (البتّه یقین به عدم هم نداریم).

مثال: ما علم اجمالی به ده‌هزار واجب و محرّم داریم: امّا امارات و طرق شرعیّه ده‌هزار یا بیشتر از آن را برای ما ثابت کرده است به‌نحوی که ما علم اجمالی به بیش از آن ده‌هزار حکم نداریم.

بله، اگر ما علم اجمالی به پانزده هزار تکلیف می‌داشتیم و امارات و طرق ده‌هزار حکم را برای ما بیان می‌کرد در این صورت شما

می‌توانستید بگویید هنوز نسبت به پنج هزار تکلیف، علم اجمالی هست.

خلاصه: علم اجمالی کبیر ما منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می‌شود لذا مانعی ندارد که ما در شبهات حکمیّه قائل به برائت شویم و بگوئیم شرب تتن حلال است و دعاء عند رؤیهٔ الهلال واجب نیست.

[۱]- اشکال: علم اجمالی منحل نمی‌شود زیرا اینجا مسئله سبق و لحوق مطرح است علم اجمالی شما سابق و مقدّم بر مسئله امارات و اصول است چون اوّل علم اجمالی «کبیر» حاصل شده و سپس شما علم پیدا کرده‌اید که آن تکالیف در بین امارات و طرق معتبره هست لذا می‌گوئیم علم بعدی سبب انحلال علم اجمالی قبلی نمی‌شود.

[۲]- جواب: اگر (متأخّر)، «علم» بعدی یک مطلب جدید باشد و مربوط به آن علم اجمالی قبلی نباشد در این صورت انحلال حاصل نمی‌شود.

مثال: ما علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف (الف) و (ب) به سبب ملاقات با

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۲۶

بول، نجس شده است سپس بیّنه ۲۷۹] قائم شد که قطره خونی در ظرف «الف» واقع شد در این صورت این بیّنه باعث انحلال علم اجمالی قبلی نمی‌شود زیرا مسئله علم اجمالی براساس ملاقات با بول بوده است امّا بیّنه می‌گوید قطره «خونی» در ظرف (الف) واقع شده و این، امر جدید و حادثی است.

امّا اگر در همین مثال بیّنه قائم شد که ظرف «الف» به سبب ملاقات با بول نجس شده بود در این صورت علم اجمالی ما به سبب وجود بیّنه منحل می‌شود زیرا بیّنه، همان معلوم بالاجمال ما را بیان می‌کند و امر حادث و جدیدی را مطرح نمی‌کند تا شما بگویید علم اجمالی سابق بوده است و بیّنه بعدا قائم شده است.

انحلال علم اجمالی براساس سبق و لحوق و تقدّم و تأخّر نیست بلکه بر این اساس است که اگر آنچه بعد از علم اجمالی معلوم شود مطلب حادثی باشد باعث انحلال علم اجمالی نمی‌شود و چنانچه مطلب جدیدی نباشد بلکه مربوط به همان معلوم بالاجمال باشد باعث انحلال علم اجمالی می‌شود همان‌طور که در مثال بیان کردیم.

در محلّ بحث، ما علم اجمالی داریم که تکالیفی در شریعت مقدّس وجود دارد ولی امارات و طرق و اصولی قائم شده است که همان واجبات و محرّمات را بیان می‌کنند.

آیا واجبات و محرّماتی را که امارات و طرق برای شما ثابت می‌کنند غیر از آن واجبات و محرّماتی است که در محدوده علم اجمالی شما بود؟ خیر.

آیا طرق و امارات یک مسئله جدیدی را برای شما ثابت می‌کند؟ خیر.

لذا می‌گوئیم علم اجمالی ما به علم تفصیلی به تکالیف و شکّ بدوی منحل می‌شود و در مشکوکات می‌توانیم به اصل برائت تمسّک نمائیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۲۷

إن قلت: إنما یوجب العلم بقیام الطرق المثبتهٔ له بمقدار المعلوم بالإجمال ذلک إذا کان ۲۸۰] قضیهٔ قیام الطریق علی تکلیف موجبا لثبوته فعلا، و اما بناء علی أن قضیهٔ حجیته و اعتباره شرعا لیس إلا ترتیب ما للطریق المعتبر عقلا، و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالإجمال أولا، کما لا یخفی [۱].

---

(۱) [۱]- اشکال: مستشکل به مصنّف اشکال می‌کند و می‌گوید شما مطلبی را بیان کردید و ظاهرا اکنون از آن صرف‌نظر کرده‌اید و آن مطلب این است که: معنای حجّیّت امارات، طرق و خبر واحد، معذّریّت و منجّزیّت است.

بیان ذلک: اگر خبر معتبر دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد شما نمی‌توانید بگوئید نماز جمعه واقعا واجب است بلکه باید بگوئید اگر نماز جمعه در واقع واجب باشد به سبب این روایت آن تکلیف بر من منجّز می‌شود و اگر به حسب واقع واجب نباشد آن روایت برای من عذری در مخالفت با واقع است و بیش از این نمی‌توانیم ادّعا کنیم و همچنین فرمودید حجّیّت خبر واحد[۲۸۱] مانند حجّیّت قطع، معذّریّت و منجّزیّت است یعنی اگر قطع انسان مطابق با واقع باشد همان واقع گریبان مکلّف را می گیرد و اگر قطع مخالف با واقع باشد انسان در مخالفت با واقع معذور است.

خلاصه: اگر قطع موافق با واقع باشد منجّز است و چنانچه مخالف با واقع باشد

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۲۸

قلت: قضية الاعتبار شرعا- على اختلاف ألسنة أدلته- و إن كان ذلك على ما قوينا فى البحث، إلا أن نهوض الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال فى بعض الأطراف يكون عقلا بحكم الانحلال، و صرف تنجزه إلى ما إذا كان فى ذاك الطرف و العذر عما إذا كان فى سائر الأطراف، مثلا إذا علم إجمالا بحرمة إناء زيد بين الإناءين و قامت البينة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغى الشك فى أنه كما إذا علم أنه إناؤه فى عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر [۱].

معذّر است.

اگر معنای حجّیّت امارات و طرق این است که شما بیان کردید پس چرا می گوئید امارات و طرق و اصول برای ما تکالیفی را ثابت می کند و سبب انحلال علم اجمالی به تکالیف کثیره می‌شود. درحالی که شما قبلا فرمودید امارات و طرق فقط منجّز و معذّر هستند. ما که نمی‌دانیم در موارد طرق و امارات تکالیف واقعی هست یا نه، ممکن است تمام تکالیفی را که امارات و طرق ثابت کرده‌اند غیر از آن تکالیف واقعی معلوم بالاجمال باشند.

بله اگر معنای حجّیّت امارات و طرق اثبات تکلیف باشد در این صورت امارات و طرق باعث انحلال علم اجمالی کبیر به تکالیف واقعی می‌شود.

[۱]- جواب: مصنّف دو پاسخ از اشکال مذکور بیان می کنند که در جواب اوّل به انحلال «حکمی» و در پاسخ دوّم به انحلال «حقیقی» استناد می کنند.

پاسخ اوّل: ابتدا انحلال حکمی و حقیقی را معنا می کنیم:

انحلال حقیقی در موردی است که علم اجمالی به علم دیگری (اعم از علم تفصیلی و شک بدوی یا علم اجمالی صغیر) انحلال پیدا کند که شکننده علم اجمالی «علم» است و لذا انحلال حقیقی و یقینی پیدا می‌شود و واقعا علم اجمالی از بین می‌رود.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۲۹

در انحلال حکمی، شکننده علم اجمالی «علم» نمی‌باشد بلکه چیز دیگری است که شارع آن را بجای علم قرار داده است مانند مثالی که قبلا بیان کردیم که علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف «الف» و «ب» داشتیم بعد بیّنه قائم شد که ظرف «الف» نجس شده است در این مثال با اینکه بیّنه، «علم» نیست ولی شارع مقدّس آن را حجّت و در حکم «علم» قرار داده است و لذا می‌تواند علم اجمالی را منحل کند (و فقط از همان ظرف اجتناب می کنیم) و نسبت به ظرف دیگر مسئله منجزیّت مطرح نیست.

امّا در محل بحث:

لسان ادله شرعی در حجّیّت و اعتبار امارات و طرق و اصول مختلف است یکی بصورت «صدّق العادل»[۲۸۲] خبر واحد را حجّت قرار داده است و دیگری بصورت «لا تنقض اليقين بالشك» حکم به اعتبار استصحاب نموده است.

و گرچه مقتضای اعتبار آنها معذّریّت و منجّزیّت (نه اثبات حکم) است امّا در عین حال می گوئیم علم اجمالی به تکالیف به سبب

حکم عقل منحل می‌شود یعنی عقل می‌گوید همان‌طور که «قطع» باعث انحلال علم اجمالی می‌شود اماره و خبر واحد هم چون به حکم شارع حجّت گردیده است سبب انحلال علم اجمالی می‌شود.

مثال: ما علم اجمالی داریم که مکلّف به ده‌هزار تکلیف هستیم و شارع مقدّس مثلا ده‌هزار روایت را برای ما حجّت قرار داده است که به اندازه معلوم بالاجمال ما هست.

و ما می‌دانیم که شارع امارات، اخبار، طرق و اصول را نازل منزله و به حکم علم

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۳۰

و لو لا ـ ذلک لما کان یجدی القول بأن قضیة اعتبار الأمارات هو کون المؤدیات أحکاما شرعیة فعلیة، ضرورة أنها تکون کذلک بسبب حادث، و هو کونها مؤدیات الأمارات الشرعیة[۲۸۳] [۱].

قرار داده است ۲۸۴] در این صورت این امارات و طرق آن علم اجمالی کبیر ما را منحل می‌نمایند[۲۸۵] البتّه اگر ما از طریقی علم و یقین تفصیلی نسبت به احکام پیدا می‌کردیم در این صورت این علم و یقین حقیقةً باعث انحلال علم اجمالی کبیر می‌شد، امّا اکنون هم که امارات و طرق و اصول را داریم می‌گوییم این امارات و طرق و اصول باعث انحلال علم اجمالی کبیر می‌شوند (انحلال حکمی نه حقیقی).

نتیجه: علم اجمالی کبیر نسبت به تکالیف، محدود به مفاد امارات و طرق و اصول عملیّه است و به سبب آنها منحل می‌شود و در شبهات حکمیّه می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند: اگر شما انحلال حکمی را از ما نپذیرید و بگویید مقتضای حجّیّت امارات و طرق این است که آنها احکام شرعی را برای ما ثابت می‌کنند در این صورت هم چون احکام مفاد امارات و طرق احکام جدید و حادثی هستند نمی‌توانند سبب انحلال علم اجمالی ما بشوند به عبارت دیگر: احکام مفاد امارات و طرق همان احکام واقعی نیستند بلکه آن احکام به سبب قیام امارات حادث شده‌اند و احکام جدید و حادث نمی‌توانند علم اجمالی را منحل کنند.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۳۱

هذا[۲۸۶] إذا لم یعلم بثبوت التکالیف الواقعیة فی موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلا ـ فالانحلال إلى العلم بما فی الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلک الطرق بلا إشکال. کما لا یخفى. [۱].

و ربما استدل بما قیل: من استقلال العقل بالحظر فی الأفعال الغیر الضروریة قبل الشرع، و لا أقل من الوقف و عدم استقلاله، لا به و لا بالإباحة، و لم یثبت شرعا إباحة ما اشتبه حرمته، فإن ما دل على الإباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتیاط [۲].

---

(۱) [۱]- پاسخ دوّم: همان‌طور که قبلا تذکّر دادیم مصنّف دو جواب و به دو نحو پاسخ اشکال را بیان می‌کنند ابتدا از راه انحلال حکمی جواب اشکال را بیان کردند و این جواب در صورتی بود که ما نپذیریم در موارد امارات و طرق به اندازه معلوم بالإجمال «تکلیف واقعی» وجود دارد و اکنون می‌فرمایند اگر بگوئیم در موارد طرق و امارات آن‌قدر تکالیف واقعی وجود دارد که بتواند علم اجمالی کبیر را منحل کند در این صورت انحلال حقیقی ثابت است.

به عبارت دیگر: ما علم اجمالی به هزار تکلیف داریم و در عین حال ممکن است ادّعا کنیم که در مورد امارات و طرق هزار حکم واقعی بنحو اجمال برای ما بیان شده است یعنی دائره معلوم بالاجمال محدود به همان هزار حکمی است که به وسیله امارات و طرق بیان شده است و این امارات و طرق علم اجمالی کبیر ما را حقیقةً (نه حکما) منحل می‌کند.

تا اینجا بیان اوّل دلیل عقلی بر وجوب احتیاط و جواب آن بیان گردید.

بیان دوّم عقل

[۲]- ما افعال ضروری و غیر ضروری (عادی) داریم مثلا نیاز به تنفّس، یک

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۳۲

فعل لازم و ضروری است زیرا حیات انسان بستگی به آن دارد[۲۸۷] امّا افعالی ماننـد شـرب تتن و دعاء عند رؤیة الهلال، یک فعل ضروری و لازم نیست.

سؤال: قبل از اینکه شارع برای افعال عادی حکمی بیان کند آیا عقل درباره آنها حکمی دارد؟

جواب- این مسئله محل اختلاف است بعضی می‌گویند عقل حکم به اباحه می‌کند و عده‌ای می‌گویند حکم آنها از نظر عقل «حظر» و منع است.

شاید علّت ممنوعیّت این باشد که اگر حکم به اباحه کنیم (نه منع) این تصرّف در ملک خداوند متعال است و تصرّف در ملک خدا نیاز به اجازه دارد.

بعضی معتقدنـد برای مـا مشـخّص نیست که عقـل حکم به «اباحه» یا «ممنوعیّت» می‌کنـد لـذا می‌گوئیم در این موارد قائل به توقّف می‌شویم.[۲۸۸]

بیان استدلال: مستدل می‌گویـد ما یکی از دو قول اخیر (منع یا توقّف) را اختیار می‌کنیم و می‌گوئیم تا زمانی که «اباحه» و «برائت» ثابت نشده است عقل مستقلا حکم به ممنوعیّت و احتیاط می‌کند و در محل بحث می‌گوئیم یکی از افعال غیر ضـروری مثلا شـرب تتن است و چون ترخیص از طرف شارع ثابت نشده است لذا در مورد این فعل و هرکجا که حکم الهی مشکوک است باید احتیاط کرد.

اشکال: آیا روایت «حلّ»[۲۸۹] و امثال آن دالّ بر ترخیص شرعی نیست؟

جواب: روایت «حلّ» و امثال آن دالّ بر اباحه هستند امّا اخبار دالّ بر وجوب

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۳۳

و فیه أوّلا: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشکال، و إلا لصح الاستدلال علی البراءة بما قیل من کون تلک الأفعال علی الإباحة [۱].

و ثانیا: إنه تثبت الإباحة شرعا، لما عرفت من عدم صلاحیة ما دل علی التوقف أو الاحتیاط، للمعارضة لما دل علیها [۲].

احتیاط با آنها تعارض می‌کند و هر دو دسته روایت تساقط می‌کنند لذا باز هم می‌گوئیم عقل حکم به احتیاط و ممنوعیّت می‌کند و اگر حکم به «منع» نکند دستور توقّف می‌دهد و نتیجه توقّف هم در مقام عمل همان احتیاط است.

[۱]- مصنّف قدّس سرّه سه اشکال (جواب) به این استدلال وارد می‌نماید:

۱- شما نمی‌توانید به مسئله‌ای که محلّ اختلاف است استدلال کنید.

در مسـئله سه قـول وجـود داشت که نـتیجه دو «قول» احتیـاط بود امّـا قول دیگری (ابـاحه) هم در مسـئله بود شـما به یکی از دو قول تمسّک کردید و قائل به احتیاط شدید.

ممکن است ما هم به قول سوّم (اباحه) تمسّک کنیم و بگوئیم در افعال غیر ضروری که شارع مقدّس حکمی درباره آنها بیان نکرده است می‌توانیم حکم به اباحه نمائیم.

خلاصه: در مقام استدلال نمی‌توان به مسئله‌ای که مورد نفی و اثبات و اختلاف است تمسّک نمود و با آن مطلبی را ثابت کرد.

[۲]- ۲- اینکه شما بین ادله اباحه و احتیاط قائل به تعارض شدید و گفتید بعد از تعارض و تساقط این دو، باید احتیاط کرد، صحیح نیست زیرا: ما در دلیل روائی شما بر وجوب احتیاط، این مسئله را مطرح کرده و پاسخ دادیم که بین این دو دلیل تعارضی نیست بلکه دلیل اباحه اظهر و اخص از دلیل احتیاط است و لذا تقدّم بر دلیل احتیاط

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳۴

و ثالثا: أنه لا- یستلزم القول بالوقف فی تلک المسألهٔ، للقول بالاحتیاط فی هذه المسألهٔ، لاحتمال أن یقال معه بالبراءهٔ لقاعدهٔ قبح العقاب بلا بیان [۱].

و توقّف پیدا می‌کند[۲۹۰].

[۱]- ۳- مصنّف می‌فرمایند: شما گفتید ما در آن مسئله ۲۹۱] چه قائل به حظر یا توقّف شویم می‌گوئیم حکم اشیا، قبل از بیان شارع، «منع» و «احتیاط» است.

ما می‌گوئیم اگر قائل به حظر شدید. حق با شماست و باید حکم اشیا، را قبل از بیان شرع «حظر» دانست و احتیاط نمود.

امّا اگر حکم اشیا را «توقّف» دانستیم لازم نیست بگوئیم در ما نحن فیه باید احتیاط نمود دلیل مصنّف بر این مطلب چیست؟

در آنجا بحث این بود که فعل مکلف قبل از بیان شارع ممنوعیّت دارد یا محکوم به اباحه است، قائلین به توقّف می‌گفتند ما، بین حظر و اباحه مردّد هستیم و لذا قائل به توقّف می‌شویم، و در آنجا بحث راجع به محدودیّت و عدم محدودیّت فعل مکلّف بود امّا در محلّ بحث ۲۹۲] یک طرف مسئله به خداوند ارتباط پیدا می‌کند به این ترتیب که: آیا خداوند می‌تواند عقاب بلا بیان داشته باشد یا نه؟ لذا می‌گوئیم مانعی ندارد که کسی در آن مسئله قائل به توقّف شود و بگوید که من نمی‌دانم اشیا قبل از بیان شرع محدودیّتی دارند یا نه، امّا در محل بحث که یک طرف مسئله ارتباط به خداوند دارد به استناد قاعده قبح عقاب بلا بیان بگوید مؤاخذه بدون دلیل بر مولا قبیح است و خلاصه در این صورت احتمال دارد که ما بتوانیم قائل به برائت عقلیّه شویم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳۵

و ما قیل ۲۹۳]- من أن الإقدام علی ما لا یؤمن المفسدهٔ فیه کالإقدام علی ما یعلم فیه المفسدهٔ- ممنوع، و لو قیل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدهٔ المحتملهٔ فی المشتبه لیس بضرر غالبا، ضرورهٔ أن المصالح و المفاسد التی هی مناطات الأحکام لیست براجعهٔ إلی المنافع و المضار، بل ربما یکون المصلحهٔ فیما فیه الضرر، و المفسدهٔ فیما فیه المنفعهٔ، و احتمال أن یکون فی المشتبه ضرر ضعیف غالبا لا یعتنی به قطعا، مع أن الضرر لیس دائما مما یجب التحرز عنه عقلا، بل یجب ارتکابه أحیانا فیما کان المترتب علیه أهم فی نظره مما فی الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلا عن احتماله [۱].

---

(۱) [۱]- توهم: برائت عقلیّه و قاعده قبح عقاب بلا بیان در محل بحث جاری نمی‌شود.

بیان ذلک: در شبهات تحریمیّه، احتمال وجود مفسده هست و محتمل المفسده مانند مقطوع المفسده دارای ضرر و لازم الدّفع است، بنابراین می‌گوئیم نمی‌توان برائت عقلی جاری نمود بلکه باید احتیاط نمود.

به عبارت دیگر: «انّ الاقدام علی ما لا یؤمن المفسدهٔ فیه کالاقدام علی ما تعلم فیه المفسدهٔ» همان‌طور که ما در مقطوع المفسده احتیاط می‌کنیم، در محتمل المفسده هم باید احتیاط بکنیم.

دفع توهم

جواب این توهم را مکرّر بیان کرده‌ایم که:

اگر ما قاعده لزوم دفع ضرر محتمل را قبول کنیم و ضررهای دنیوی را مشمول

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۳۶

قاعده بدانیم مع‌ذلک می‌گوئیم مسئله ضرر و نفع غیر از مسئله مصلحت و مفسده است.

احکام (واجبات و محرّمات) تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع منافع و مضار بسا چیزی که واجب است و در آن مصلحت وجود دارد امّا صددرصد ضرر مالی دارد مانند خمس، زکات ... که واجب و دارای مصلحت هستند امّا صددرصد ضرر مالی هستند و چه‌بسا چیزی که حرام و مفسده دارد امّیا دارای نفع هم هست مثلاـ زنا حرام و مسلّما دارای مفسده است امّا کسی که مرتکب زنا می‌شود اگر مردم متوجه عمل زشت او نشوند و حیثیّت او از بین نرود می‌گوید من از این عمل لذّت بردم.

خلاصه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع مضار و منافع و قاعده دفع ضرر محتمل می‌گوید ضرر محتمل واجب الدّفع است نه مفسده محتمل.

اشکال: گاهی از اوقات ملاک واقعی احکام و مفسده واقعی براساس همان ضرر است مثلا اگر کسی بخواهد بدون علّت اموال خود را اتلاف نماید این فعل براساس ضرر حرام می‌باشد.

در ما نحن فیه (مشتبهات) می‌گوئیم در شرب تتن علاوه بر احتمال مفسده احتمال ضرر هم در میان هست یعنی احتمال می‌دهیم مفسده آن یک مفسده ضرری باشد و اگر شما قاعده دفع ضرر محتمل را پذیرفتید ما می‌گوئیم همین ضرر در شرب تتن محتمل است لذا طبق قاعده دفع ضرر محتمل باید احتیاط نمائید.

جواب- همان‌طور که بیان کردیم گاهی از اوقات ملاک مفسده ضرر می‌باشد امّا در شرب تتن و امثال آن احتمال ضعیف ضرری هست که مورد توجّه عقلا نمی‌باشد امّا به خلاف مفسده که به همان ملاکی که شما احتمال حرمت می‌دهید و احتمال حرمت شما هم مورد اعتناء عقلا است به همان میزان هم احتمال مفسده می‌دهید منتها این احتمال مفسده، واجب الدّفع نیست و نسبت به ضرر واجب الدّفع خود احتمالش

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۳۷

بقی أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها: الأوّل: إنه انّما لا تجری أصالة البراءة شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعی مطلقا و لو كان موافقا لها، فإنه معه لا مجال لها اصلا، لوروده عليها كما يأتی تحقيقه [۱].

مورد اعتنا نیست.

احتمال ضررش مورد اعتنا و توجّه عقلا نیست بعلاوه ما قاعده لزوم دفع ضرر محتمل را از باب مماشات از شما پذیرفتیم زیرا احتمال (ضرر) اگر مربوط به عقوبت اخروی نباشد واجب الدّفع نیست و قبلا بیان کردیم که اصلا عقل در مواردی نسبت به ضرر دنیوی ترغیب می‌کند و ...

تا اینجا ادله سه‌گانه اخباریین بر وجوب احتیاط را ذکر کرده و پاسخ آنها را بیان نمودیم.

خلاصه مباحثی که در اصل برائت داشتیم:

در شبهات حکمیّه (اعمّ از شبهه وجوبی یا تحریمی) می‌توان به برائت شرعی و عقلی تمسّک نمود البتّه در شبهات موضوعیّه هم می‌توان به اصل برائت تمسّک نمود ولی قبلاـ بیان کردیم که بحث درباره شبهات موضوعیّه مربوط به علم فقه است و گاهی علی سبیل الاستطراد در علم اصول درباره‌اش بحث می‌کنند.

تذکّر چند امر مهم و ضروری

امر اوّل

[۱]- برائت شرعی و عقلی ۲۹۴] در موردی جاری می‌شود که در مرتبه مقدّم برآن یک اصل موضوعی و حاکم جریان پیدا نکند. اگر در رتبه متقدّم بر اصالهٔ البراءهٔ، یک اصل موضوعی (مخالف یا حتّی موافق با

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳۸

فلا- تجری- مثلا- أصالهٔ الإباحهٔ فی حیوان شک فی حلّیته مع الشک فی قبوله التذکیهٔ، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرهٔ فی التذکیهٔ، فأصالهٔ عدم التذکیهٔ تدرجه فیما لم یذک و هو حرام إجماعا، کما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجهٔ إلی إثبات أن المیتهٔ تعم غیر المذکی شرعا؛ ضرورهٔ کفایهٔ کونه مثله حکما، و ذلک بأن التذکیهٔ إنما هی عبارهٔ عن فری الأوداج [الأربعهٔ] مع سائر شرائطها، عن خصوصیهٔ فی الحیوان التی بها یؤثر فیه الطهارهٔ وحدها أو مع الحلّیهٔ، و مع الشک فی تلک الخصوصیهٔ فالأصل عدم تحقق التذکیهٔ بمجرد الفری بسائر شرائطها، کما لا یخفی [۱].

اصل برائت) باشد در این صورت اصل موضوعی تقدّم بر برائت دارد و نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد.

سؤال: چرا اصل موضوعی مقدّم بر اصالهٔ البراءهٔ هست؟

جواب: به نظر مصنّف علّت تقدّم، «ورود» است و تحقیق این مطلب را در بحث استصحاب سببی و مسبّبی بیان می‌کنیم.

[۱]- اکنون مصنّف قدّس سرّه برای توضیح مطلب فوق پنج قسم شبهه (پنج فرض) را بیان می‌کنند که در بعضی از آن موارد اصل موضوعی هست و در بعضی از موارد اصل موضوعی وجود ندارد البتّه سه مورد از آن‌ها مربوط به شبهات حکمیّه است و دو موردش مربوط به شبهات موضوعیّه ۲۹۵] برای بیان آن پنج فرض لازم است ما مقدّماتی را ذکر نماییم:

الف- اینکه بعضی از حیوانات قابل تذکیه هستند و بعضی قابل تذکیه نیستند مقصود از «تذکیه» چیست؟

آیا مقصود این است که ذابح، مسلمان، و آلت ذبح حدید باشد و آن چهار رگ

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۳۹

مخصوص حیوان قطع شود همچنین حیوان در هنگام ذبح به طرف قبله قرار گیرد و ...

اگر مقصود وجود شرائط فوق هست پس هر حیوانی قابلیّت تذکیه دارد.

مقصود از تذکیه این است که علاوه بر شرائط فوق باید یک خصوصیّت ذاتی در حیوان موجود باشد که آن ویژگی سبب می‌شود که حیوان قابلیّت تذکیه پیدا کند و اگر آن خصوصیّت ضمیمه سایر شرایط شد در این صورت تذکیه محقّق می‌شود بنابراین تصوّر نکنید که عنوان «تذکیه» عبارت از همان جهاتی است که انسان هنگام ذبح با چشم و گوش می‌بینند و لذا می‌گوئیم اگر این خصوصیّت و جهت ذاتی را احراز نکنیم ما شک در «قابلیّت تذکیه» حیوان می‌کنیم.

ب- اثر تذکیه چیست؟

در تمام موارد اثر تذکیه عبارت از طهارت است یعنی هر حیوانی که تذکیه شد مسلّما طاهر و پاک است امّا لازمه تذکیه حیوان این نیست که خوردن گوشت آن‌هم حلال است البتّه در بعضی از فروض اگر تذکیه احراز شد، به دنبال آن حلّیّت را هم می‌توان ثابت کرد.

ج- مقدّمه دیگر این است که مذکّی به چه حیوانی اطلاق می‌شود؟

سؤال دیگر: آیا عنوان «میته» بر «غیر مذکّی» اطلاق می‌شود؟ یعنی غیر مذکی داخل عنوان میته است؟

جواب: میته به حیوانی گفته می‌شود که به مرگ طبیعی (حتف انف) مرده است و آیه شریفه (حرّمت علیکم المیتهٔ) هم دلالت بر حرمت آن می‌نماید.

و «مذکّی» حیوانی است که چهار رگ مخصوصش قطع شده و آن خصوصیّت ذاتی و سایر شرائط[۲۹۶] را داشته.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۰

بنابراین لازم نیست حیوان غیر مذکی از مصادیق میته و تحت عنوان میته (امر وجودی) حرام باشد بلکه غیر مذکّی از نظر حکم (حرمت) شبیه میته است و اجماع دلالت بر حرمت غیر مذکّی می‌کند.

اکنون با ذکر مقدّمات مذکور پنج فرضی را که مصنّف مطرح کرده‌اند بیان می‌کنیم:[۲۹۷]

۱- (در شبهه حکمیّه): اگر شک داشته باشیم گوشت فلان حیوان حلال یا حرام است و منشأ شک ما این باشد که نمی‌دانیم آیا آن حیوان قابلیّت تذکیه دارد یا نه، وظیفه ما چیست؟

خلاصه: «حلّیت» مشکوک و منشأ آن شک در قابلیّت تذکیه است مصنّف می‌فرمایند: در این صورت اگر این حیوان را با سایر شرائط ذبح کنیم چون شکّ در قابلیّت تذکیه آن داریم می‌گوئیم استصحاب و اصالهٔ عدم قابلیّت تذکیه بعنوان یک اصل موضوعی جاری می‌شود و تقدّم بر اباحه دارد و می‌گوئیم این حیوان قابلیّت تذکیه ندارد و حرام و غیر مذکّی است و همان‌طور که در مقدّمات بحث بیان کردیم لزومی ندارد عنوان «میته» بر او منطبق شود تا حرام باشد بلکه اجماع دلالت بر حرمت حیوان غیر مذکّی می‌نماید.

سؤال: در اجرای استصحاب، یقین نسبت به حالت سابق لازم است در مورد آن حیوان شما (مصنّف) از کجا حالت سابقه (عدم قابلیّت تذکیه) را احراز کردید و گفتید اصل عدم قابلیّت است؟

جواب: اجرای این نوع استصحاب طبق مبنای مصنّف صحیح است.

باین ترتیب که: ایشان نظیر این استصحاب را در موارد دیگر هم جاری نمودند

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۱

نعم لو علم بقبوله التذکیهٔ و شک فی الحلّیهٔ، فأصالهٔ الإباحهٔ فیه محکمهٔ، فإنه حینئذ إنما یشک فی أن هذا الحیوان المذکّی حلال أو حرام، و لا أصل فیه إلا أصالهٔ الإباحهٔ، کسائر ما شک فی أنه من الحلال أو الحرام [۱].

به صورت (استصحاب عدم ازلی).

اگر شک نمائیم که زنی قرشی و سیّده هست یا نه ایشان به این ترتیب به استصحاب عدم قرشیّت تمسّک می‌کنند که: آن مرئه قبل از آنکه وجود پیدا کند (به نحو سالبه به انتفاء موضوع) قرشی نبود، اکنون که وجود پیدا کرده است ما شک داریم که عنوان قرشیّت دارد یا نه همان حالت قبل را استصحاب می‌کنیم یعنی همان قضیّه سالبه به انتفاء موضوع را استصحاب می‌کنیم و از آن قضیّه سالبه به انتفاء محمول را نتیجه می‌گیریم.

در محل بحث: آن حیوان قبل از آنکه متولّد شود قابلیّت تذکیه نداشت الآن که وجود پیدا کرده است ما شک داریم که قابلیّت تذکیه تحقّق پیدا کرده یا نه لذا می‌گوئیم استصحاب عدم قابلیّت جاری می‌شود.

[۱]- ۲- (در شبهه حکمیّه)- اگر یقین داریم که حیوانی قابلیّت تذکیه دارد[۲۹۸] لکن بعد از ذبح شک در حلیّت و حرمت گوشت آن داریم، حکم این فرض چیست؟

خلاصه: قابلیّت تذکیه متیقن و حلّیت مشکوک است.

جواب: در این صورت اصالة الاباحه جاری می‌شود زیرا ما شک در حلّیّت آن داریم و فرض مسئله این است که آن حیوان قابلیّت تذکیه دارد (اصل موضوعی متقدّمی در این فرض وجود ندارد).

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۴۲

هذا[۲۹۹] إذا لم یکن هناک أصل موضوعی آخر مثبت لقبوله التذکیة، کما إذا شک- مثلا- فی أن الجلل فی الحیوان هل یوجب ارتفاع قابلیته لها، أم لا؟ فأصالة قبوله لها معه محکمة، و معها لا مجال لأصالة عدم تحققها، فهو قبل الجلل کان یطهر و یحل بالفری بسائر شرائطها، فالأصل أنه کذلک بعده [۱].

---

(۱) ([۱]- ۳- (در شبهه حکمیّه): یقین داریم که حیوانی قابلیّت تذکیه دارد لکن حالتی برآن عارض شده است که ما شک در بقاء قابلیّت تذکیه آن داریم.

مثال: حیوانی است که مسلّما قابلیّت تذکیه داشته لکن چون جلل و نجاست خواری بر او عارض شده است ما شک می‌کنیم که آیا این حالت سبب می‌شود که حیوان قابلیّت تذکیه‌اش را از دست بدهد یا نه، حکم فرض مذکور چیست در این فرض اصالة الاباحه جاری نمی‌شود لکن یک اصل موضوعی که موافق با اصالة الاباحه است جاری می‌گردد و می‌گوئیم آن حیوان قابلیّت تذکیه دارد و حکم به حلّیّت آن می‌کنیم.

تذکّر: در این فرض مصنّف به دو صورت استصحاب بقاء قابلیّت تذکیه را جاری می‌کنند.

الف- بصورت استصحاب تنجیزی: قبل از عروض جلل، آن حیوان قابلیّت تذکیه داشت اکنون که عذره خوار شده است ما شک داریم که قابلیّت تذکیه آن از بین رفته است یا نه لذا می‌گوئیم: اصل بقاء قابلیّت تذکیه جاری می‌شود و مجالی برای اصل عدم قابلیّت نیست.

ب- بصورت استصحاب تعلیقی: آن حیوان، قبل از عروض جلل اگر تذکیه می‌شد حلال و پاک بود[۳۰۰] و لکن بعد از عروض جلل ما شک پیدا کرده‌ایم که اگر او را بکشند آیا حلال و طاهر است یا نه لذا می‌گوئیم همان حکم قبل از عروض جلل باقی است و اگر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۴۳

و مما ذکرنا ظهر الحال فیما اشتبهت حلیته و حرمته بالشبهة الموضوعیة من الحیوان، و أن أصالة عدم التذکیة محکمة فیما شک فیها لأجل الشک فی تحقق ما اعتبر فی التذکیة شرعا [۱].

کما أن أصالة قبول التذکیة محکمة إذا شک فی طرو ما یمنع عنه، فیحکم بها فیما أحرز الفری بسائر شرائطها عداه، کما لا یخفی، فتأمل جیّدا [۲].

حیوان را بکشند حلال و طاهر است.

[۱]- ۴- (در شبهه موضوعیّه): مثلا قطعه گوشتی در بیابان پیدا کردیم که یقین داریم مربوط به حیوانی است که قابلیّت تذکیه داشته امّا نمی‌دانیم آن حیوان را تذکیه نموده‌اند یا نه.

به عبارت دیگر: تکه گوشت گوسفندی را در بیابان پیدا کرده‌ایم که نمی‌دانیم حیوان درنده‌ای آن گوسفند را خورده و مقداری از آن باقی مانده یا اینکه عدّه مسافری از آنجا عبور کرده، غذا خورده‌اند و سپس فراموش کرده‌اند آن قطعه گوشت را با خود ببرند حکم فرض مذکور چیست؟

در این فرض، اصل عدم تذکیه جاری می‌شود زیرا آن حیوان در حال حیات مسلّما تذکیه نشده بود و ما شک کرده‌ایم که آیا در

حال ذهاب روح تـذکیه شده است یا نه لذا می گوئیم اصل،[۳۰۱] عـدم تحقّق تذکیه است و در نتیجه آن تکّه گوشت حرام و نجس است و مجالی برای جریان اصالهٔ الاباحه نمی‌باشد.

[۲]- ۵- (در شبهه موضوعیّه)- در موردی است که ما یقین به قابلیّت تذکیه داریم ولی شکّ کرده‌ایم که آیا مانعی تحقّق پیدا کرده است تا قابلیّت تذکیه را از بین ببرد یا نه.

مثال: حیوانی (گوسفندی) است که می‌دانیم قابلیّت تذکیه دارد و همچنین یقین

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۴

الثـانی: إنه لاـ شـبههٔ فی حسن الاحتیـاط شـرعا و عقلا[۳۰۲] فی الشـبههٔ الوجوبیـهٔ أو التحریمیـهٔ فی العبـادات و غیرهـا، کمـا لا ینبغی الارتیاب فی استحقاق الثواب فیما إذا احتاط و أتی أو ترک بداعی احتمال الأمر أو النهی [۱].

داریم که اگر این حیوان نجاست‌خوار شود قابلیّت تذکیه‌اش را از دست می‌دهد لکن ما نمی‌دانیم در خارج نجاست‌خوار شده اسـت یا نه.

خلاصه: قابلیّت تذکیه، متیقن و عروض مانع مشکوک است.

حکم مسـئله: در این فرض چنانچه حیوان با شـرائط دیگر ذبـح شود اصالهٔ بقاء قابلیّت تذکیه جاری می‌شود و نتیجه اجرای این اصـل همان نتیجه اجرای اصل اباحه است امّا با وجود استصحاب بقاء قابلیّت (اصول موضوعی) نوبت به جریان اصالهٔ الاباحه نمی‌رسد.

امر دوّم

اشاره

[۱]- ما ثابت کردیم که در شبهات بدویّه بعد الفحص احتیاط واجب نیست بلکه برائت عقلی و نقلی می‌توان جاری نمود خواه شبهه وجوبیّه باشد یا تحریمیّه.

سؤال: آیا در موارد مذکور احتیاط حسن دارد؟

جواب: مسلّما از نظر عقل و شـرع احتیاط در شـبهات وجوبیّه و تحریمیّه در عبادات و غیر عبادات (توصـلیات) نه تنها نیکوست بلکه سبب استحقاق مثوبت می‌شود.

مانند اینکه کسی شرب تتن را بعنوان محتمل الحرمه ترک کند یا در شبهات وجوبیّه چیزی را بعنوان محتمل الوجوب اتیان نماید.

البتّه احتیاط باید به داعی احتمال تعلّق امر و نهی نسبت به آن موارد باشد مثلا اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۵

و ربما یشکل ۳۰۳] فی جریان الاحتیاط فی العبادات عنـد دوران الأمر بین الوجوب و غیر الاسـتحباب، من جهـهٔ أن العبادهٔ لا بـد فیها من نیهٔ القربهٔ المتوقفهٔ علی العلم بأمر الشارع تفصیلا أو إجمالا [۱].

کسـی چون علاقه‌ای به شـرب تتن ندارد آن را ترک کند در این صورت مستحق ثواب نیست بلکه علّت ترک آن باید احتمال تعلّق نهی الهی باشد (و همچنین در شبهات وجوبیّه).

[۱]- اشکال: مصنّف می‌فرمایند: عمل به احتیاط در تعبّدیات (نه توصلیّات) مورد اشکال واقع شده است.

بیـان ذلـک: گاهی در شـبهات وجوبیّه شکّ، بین وجوب و اسـتحباب است یعنی اصل رجحان و تعلّق امر مسـلّم است لکن ما شـک

داریم که «امر» وجوبی به آن مشتبه، تعلّق گرفته است یا امر استحبابی، در این صورت اشکالی برای عمل به احتیاط وجود ندارد.
امّا گاهی در شبهات وجوبیّه شک، بین وجوب و اباحه است یعنی عملی است که اگر واجب باشد عبادیّت آن مسلّم است امّا اگر واجب نباشد یک عمل مباحی است و اصلا استحباب ندارد خلاصه ما هم احتمال می‌دهیم که امر به آن تعلّق گرفته است و هم احتمال می‌دهیم یکی از مباحات باشد. و گاهی هم ما شک در وجوب و کراهت داریم مصنّف می‌فرمایند به دو فرض اخیر اشکال شده است که: در مواردی که شک، بین وجوب و غیر از استحباب است باتوجّه به اینکه در عبادت «امر» شارع و قصد قربت لازم است شما چگونه احتیاط می کنید؟
اگر آن مشتبه واجب باشد دارای «امر» است امّا شما که نمی‌دانید واجب است یا نه بلکه احتمال وجوب و اباحه یا وجوب و کراهت در میان است آیا علم تفصیلی یا علم اجمالی دارید که آن عمل مأمور به است؟ خیر.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۶
و حسن الاحتیاط عقلا- لا- یکاد یجدی فی رفع الإشکال، و لو قیل بکونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا، بداههٔ توقفه علی ثبوته توقف العارض علی معروضه، فکیف یعقل أن یکون من مبادئ ثبوته؟ [۱].

---

(۱) [۱]- جواب: مصنّف سه جواب برای این اشکال ذکر می کنند و هیچ‌کدام را نمی‌پذیرند و خود پاسخ چهارمی را بیان می کنند که یک یک آنها را بیان می کنیم:
۱- شما گفتید در عبادت ما نیاز به «امر» شارع داریم. ما می گوئیم «امر» شارع موجود هست باین ترتیب که از نظر عقل، احتیاط دارای «حسن» می‌باشد و بین حکم عقل و شرع ملازمه هست یعنی وقتی از نظر عقل احتیاط «حسن» داشت از نظر شرع هم حسن دارد و «امر» به آن تعلّق گرفته است ۳۰۴] پس مانعی برای قصد قربت وجود ندارد و احتیاط ممکن است از علّت (حسن احتیاط) معلول (تعلّق امر) را کشف می کنیم (کشف لمّی) مصنّف می‌فرمایند و لو از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع استحباب شرعی را درست کنیم در عین حال این استحباب شرعی پاسخ اشکال را نمی‌دهد زیرا:
«بداههٔ توقفه ...».

مقدّمه

واضح است که حکم، تابع موضوع است یعنی اوّل باید موضوع محقّق شود تا حکم برآن مترتّب شود و همچنین اوّل باید معروض محقّق شود تا عارض بر معروض وارد شود.
خلاصه: موضوع و معروض باید با قطع نظر از حکم و عارض محقّق باشند تا حکم و عارض بر آنها بار شود.
إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۷
و انقدح بذلک أنه لا- یکاد یجدی فی رفعه أیضا القول بتعلق الأمر به من جههٔ ترتب الثواب علیه، ضرورهٔ أنه فرع إمکانه، فکیف یکون من مبادئ جریانه؟ [۱].

مثال: هذا الجسم ابیض، در اینجا اوّل باید «جسم» تحقّق پیدا کند تا «بیاض» برآن عروض نماید امّا در محلّ بحث:
شما که می گوئید الاحتیاط حسن، (شرعا و عقلا) اوّل باید موضوع (احتیاط) این قضیه را درست کنید تا حکم (حسن) برآن مترتّب شود.
آیا شما «احتیاط» را احراز کردید؟ ما می گوئیم در شبهات وجوبیّه عبادیّه و محلّ بحث امکان تحقّق موضوع و احتیاط نیست لذا

می گوئیم در قضیّه‌ای که موضوعش (احتیاط) محلّ اشکال است نمی‌توان به حکم (حسن) تمسّک نمود.

آیا حکم می‌توانـد موضوع خود را درست کنـد؟ نه، حکم تابع و متأخّر از موضوع خود هست و بر موضوع خود عارض می‌شود لذا می گوئیم معقول نیست چیزی که تابع و متأخّر و عارض بر موضوع است از مقدّمات تحقّق متبوع و موضوع و معروض باشد.

خلاصه: شما اوّل «احتیاط» را درست کنید و بعد بگوئید «الاحتیاط حسن او مستحب» و اشکال ما در اصل تحقّق احتیاط است.

[۱]- ۲- جواب دیگری که از اشکال مذکور داده شده، این است که:

چون بر این «احتیاط» ثواب مترتّب است ما کشف می کنیم که احتیاط «متعلّق امر»[۳۰۵] شارع است.

یعنی از معلول، (ترتّب ثواب) علّت (تعلّق امر) را کشف می کنیم (کشف انّی).

مصنّف می‌فرمایند: این راه هم مشکل را حل نمی کند.

بیان ذلک: سؤال: امر شارع به چه چیز متعلّق شده است؟

جواب: امر شارع به احتیاط تعلّق گرفته است آیا موضوع (احتیاط) تحقّق پیدا

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۸

هـذا مع أن حسن الاحتیـاط لاـ یکون بکـاشف عن تعلق الأـمر به بنحو اللّم، و لاـ ترتب الثواب علیه بکاشف عنه بنحو الإنّ، بل یکون حاله فی ذلک حال الإطاعهٔ، فإنه نحو من الانقیاد و الطاعهٔ [۱].

و ما قیل فی دفعه: من کون المراد بالاحتیاط فی العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادهٔ من جمیع الجهات عـدا نیهٔ القربهٔ. فیه: مضافا إلی عـدم مساعـدهٔ دلیل حینئـذ علی حسـنه بهـذا المعنی فیها، بداهـهٔ أنه لیس باحتیاط حقیقهٔ، بل هو أمر لو دل علیه دلیل کان مطلوبا مولویا نفسیا عبادیا، و العقل لا یستقل إلا بحسن الاحتیاط، و النقل لا یکاد یرشد إلا إلیه. [۲].

کرده است که شـما می‌خواهید بگوئید امر به آن تعلّق پیدا کرده است لذا می گوئیم شما اوّل باید موضوع (احتیاط) را احراز کنید تا حکم برآن مترتّب شود و اشکال ما در اصل تحقّق موضوع (احتیاط) هست.

[۱]- مصـنّف می‌فرمایند: اینکه شـما در جواب اوّل گفتید ما از حسن احتیاط کشف می کنیم امر به آن تعلّق گرفته است و در جواب دوّم بیـان کردیـد که، از ترتّب ثواب بر احتیاط کشف می کنیم که امر به احتیاط تعلّق گرفته است از باب مماشات این دو را از شـما پذیرفتیم امّا اکنون می گوئیم هیچ‌یک از آن دو را قبول نداریم زیرا:

احتیاط بعنوان انقیاد نیکو است و در مورد انقیاد و اطاعت، عقل حکم به حسن و اسـتحقاق ثواب می کنـد امّا آیا عقل بدنبال «حسن» می گوید یک امر شرعی هم وجود دارد؟ خیر.

لذا می گوئیم از این دو راه شما نمی‌توانید بگویید احتیاط، متعلّق امر شرعی است.

بنابراین مصنّف کشف «لمّی و انّی» را نپذیرفتند.

[۲]- ۳- جواب دیگری که از این اشـکال داده شـده است: معنـای احتیـاط در عبادات این است که انسان تمام خصوصـیّات عمل را اتیان بکند مگر قصد قربت را یعنی احتیاط کامل نمی‌توان نمود و اتیان عمل با خصوصیّات آن بدون قصد قربت کافی است

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۴۹

نعم، لو کـان هنـاک دلیـل علی الترغیب فی الاحتیـاط فی خصوص العبادهٔ، لما کان محیص عن دلالته اقتضاء علی أن المراد به ذاک المعنی، بناء علی عدم إمکانه فیها بمعناه حقیقهٔ، کما لا یخفی أنه التزام بالإشکال و عدم جریانه فیها، و هو کما تری [۱].

زیرا «امر» برای شما مشکوک است و رعایت قصد قربت ممکن نیست آیا این جواب صحیح است؟

مصنّف دو اشکال به این بیان دارند:

الف- ما دلیلی نداریم که این نوع احتیاط نیکو است زیرا این نوع احتیاط (که قصد قربت در آن رعایت نشود) اصلا عنوان «احتیاط» را ندارد لذا حسن عقلی و استحباب شرعی هم ندارد.

مصنّف می‌فرمایند بله اگر یک دلیل شرعی وارد شود که اتیان عمل بدون قصد قربت (با رعایت سایر شرائط) عنوان «احتیاط» دارد در این صورت «احتیاط» یک مطلوب مولوی و نفسی است یعنی رعایت خود «احتیاط» مطلوب است درحالی‌که عقل حکم به حسن احتیاط طریقی می‌کند و همچنین شرع هم حکم به استحباب احتیاط طریقی می‌نماید.

به عبارت دیگر: ما درباره احتیاط طریقی بحث می‌کنیم نه درباره احتیاط نفسی یعنی ما احتیاط می‌کنیم تا راه و طریقی به آن واقع مجهول پیدا کنیم نه احتیاطی که خودش با قطع نظر از واقع و رعایت قصد قربت نسبت به واقع مستحب باشد.

[۱]- اگر دلیلی می‌گفت که در خصوص عبادات هم احتیاط کنید مثلا- دلیلی دلالت می‌کرد که: «یستحب الاحتیاط حتّی فی العبادات» ما از کلمه «حتّی» کشف می‌کردیم که احتیاط در عبادات هم ممکن است در این صورت اگر ما راهی برای امکان احتیاط «کامل» پیدا نمی‌کردیم به دلالت اقتضا و برای اینکه کلام حکیم لغو نباشد می‌گفتیم چون رعایت قصد قربت ممکن نیست معنای احتیاط این است که تمام خصوصیّات عمل را اتیان کنید مگر قصد قربت.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۵۰

قلت: لا- یخفی أن منشأ الإشکال هو تخیل کون القربة المعتبرة فی العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فیها، مما یتعلق بها الأمر المتعلق بها، فیشکل جریانه حینئذ، لعدم التمکن من قصد القربة المعتبر فیها، و قد عرفت أنه فاسد، و إنما اعتبر قصد القربة فیها عقلا لأجل أن الغرض منها لا یکاد یحصل بدونه. و علیه کان جریان الاحتیاط فیه بمکان من الإمکان، ضرورة التمکن من الإتیان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله، غایة الأمر أنه لا بد أن یؤتی به علی نحو لو کان مأمورا به لکان مقربا، بأن یؤتی به بداعی احتمال الأمر أو احتمال کونه محبوبا له تعالی، فیقع حینئذ علی تقدیر الأمر به امتثالا لأمره تعالی، و علی تقدیر عدمه انقیادا لجنابه تبارک و تعالی، و یستحق الثواب علی کل حال إما علی الطاعة أو الانقیاد [۱].

آیا مصنّف راهی برای احتیاط توأم با قصد قربت دارند؟

آری و آن جواب چهارمی است که ان‌شاءالله تعالی بیان خواهیم کرد منتها قبل از بیان آن راه ما دوّمین ایراد به جواب سوّم را بیان می‌کنیم:

ب- «فیه» ... انه التزام بالاشکال ....

سوّمین جواب از اشکال این بود که معنای احتیاط در عبادات این است که انسان تمام خصوصیّات و شرائط عمل را اتیان کند مگر قصد قربت را.

مصنّف می‌فرماید: این جواب از اشکال نیست بلکه این تسلیم نسبت به اشکال است. مستشکل می‌گفت: «در محل بحث، احتیاط ممکن نیست» شما جواب می‌دهید «بدون قصد قربت، احتیاط می‌کنیم» درحالی‌که اتیان عمل بدون قصد قربت، عنوان «احتیاط» ندارد.

[۱]- ۴- اکنون مصنّف راه حلی را که خود قبول دارند بیان می‌کنند. ما بررسی کنیم، ببینیم منشأ این اشکال- عدم جریان احتیاط در عبادات- چیست؟

مقدّمه: مصنّف در جلد اوّل کفایة الاصول در مبحث واجبات تعبّدی و توصّلی بیان کردند که:

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۵۱

اصلا قصد قربت- به معنی داعی الامر- نه به صورت شرطیّت و نه بصورت جزئیّت- حتّی در عبادات مسلّم- داخل و جزء مأمور به نیست.

بیان ذلک: شارع مقدّس می‌تواند بگوید نماز را با اجزا و شرائط، یعنی با رکوع و سجود و طهارت و ... بخوانید امّا نمی‌تواند بگوید نماز را به داعی امر، اتیان نمائید.

به عبارت دیگر: «داعی الامر» نمی‌تواند در ردیف سائر اجزا و شرائط نماز باشد.

سؤال: در عبادات ما چگونه «قصد قربت» بکنیم؟

جواب: ما به «عقل» مراجعه می‌کنیم و عقل می‌گوید: چون در واجبات عبادی بدون قصد قربت و بدون «داعی امر»، غرض شارع حاصل نمی‌شود، لذا خود «عقل» حکم می‌کند که قصد قربت در آنها معتبر است و شما نماز را به قصد قربت و به داعی امر بخوانید تا غرض مولی حاصل شود بنابراین ما «مأمور به» را با تمام اجزا و شرائط، به داعی امر، اتیان می‌کنیم و هیچ نقصی هم در آن نیست. منتهی در مسئله قصد قربت، مرجع ما، عقل است.

سؤال دیگر: در محلّ بحث که ما علم به ثبوت امر نداریم بلکه احتمال ثبوت امر را می‌دهیم چگونه می‌توانیم احتیاط و قصد قربت نمائیم؟

جواب: ما به عقل مراجعه می‌کنیم و او می‌گوید که:

شما عمل عبادی مشکوک الوجوب را به داعی احتمال وجوب، اتیان کنید و انگیزه شما از اتیان آن عمل، این باشد که احتمال دارد آن مشکوک الوجوب، نزد خداوند محبوبیّت داشته باشد[۳۰۶] منتها در واجبات مسلّم عبادی، شما آنها را به «داعی امر»، انجام

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۵۲

و قد انقدح بذلک أنه لا حاجة فی جریانه فی العبادات إلی تعلق أمر بها [۱].

بل لو فرض تعلقه بها لما کان من الاحتیاط بشیء، بل کسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، کما لا یخفی [۲].[۳۰۷]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۴ ؛ ص۴۵۲

می‌دهید امّا در محلّ بحث به داعی «احتمال امر الهی» اتیان کنید.

چنانچه در محلّ بحث بصورتی که بیان کردیم، قصد قربت بکنید، اگر آن عمل به حسب واقع و در لوح محفوظ، «مأمور به» باشد شما یک امتثال کامل، نسبت به آن، نموده‌اید و اگر به حسب واقع فاقد امر باشد شما یک عبد منقاد محسوب می‌شوید. و همان‌طور که امتثال و اطاعت، موجب استحقاق ثواب است در مورد انقیاد هم، «عقل» حکم به استحقاق ثواب می‌نماید. پس در شبهات وجوبیّه عبادیّه احتیاط ممکن هست.

سؤال: منشأ ایراد مستشکل که می‌گفت: احتیاط ممکن نیست چه بوده است؟

جواب: مستشکل خیال کرده است که قصد قربت مانند سائر اجزاء و شرائطی است که در «مأمور به» معتبر می‌باشد و امر، متعلّق به آن می‌گردد لذا اشکال کرده است که چون علم به ثبوت امر نداریم بلکه احتمال ثبوت امر را می‌دهیم لذا احتیاط ممکن نیست. و مصنّف ثابت کردند که آن تخیّل، فاسد است و می‌توان احتیاط نمود.- که ما مشروحا بیان نمودیم.

[۱]- از بیانات گذشته ما روشن شد که اگر بخواهیم در عبادات هم احتیاط نمائیم نیازی نیست که «امر» به آنها متعلّق شود بلکه اتیان عبادت به داعی احتمال امر، مصحّح احتیاط است.

[۲]- اکنون مصنّف می‌فرمایند: نه تنها نیازی به ثبوت «امر» نداریم بلکه ثبوت

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۵۳

فظهر أنه لو قيل بدلالهٔ أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذى بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف، لما كان يجدى فى جريانه فى خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه [۱].

«امر» مزاحم احتياط است.

بيان ذلک: اگر «امر» به عبادت تعلّق گرفت و ما باتوجّه به آن «امر»، عمل عبادى را اتيان نموديم در اين صورت عنوان «احتياط» در بين نمى‌باشد. مثلا كسى كه نماز شب مى‌خواند- كه امر استحبابى دارد- او ديگر «احتياط» نمى‌كند زيرا «احتياط» مربوط به مواردى است كه ثبوت امر مشكوك باشد يا كسى كه نماز واجبى را مى‌خواند او به «احتياط» عمل نمى‌كند چون فرض كرده است كه در مورد آن نماز امر ثابت است.

خلاصه: «احتياط» با «ثبوت امر» جمع نمى‌شود.

جريان احتياط در عبادات نيازى به اخبار من بلغ ندارد

[۱]- باتوجّه به اينكه با ثبوت امر، مسئله احتياط در عبادت كنار مى‌رود مصنّف نتيجه مى‌گيرند كه اگر گفته شود اخبار «من بلغ»[۳۰۸] دلالت بر استحباب عمل و «ثبوت امر» مى‌كند[۳۰۹] باز هم اين راه نمى‌تواند مصحح احتياط در عبادت شود.[۳۱۰]

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۵۴

لا يقال: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذى بلغ عليه الثواب بعنوانه، و اما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكانت دالّهٔ على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط، كأوامر الاحتياط، لو قيل بأنها للطلب المولوى لا الإرشادى [۱].

چون ما بيان كرديم كه عنوان «احتياط» در موردى است كه وجود «امر» براى ما «مشكوك» باشد نه ثابت.

و لذا اگر اخبار من بلغ، دلالت بر استحباب يک عملى بكند آن عمل مانند سائر مستحبات گشته، و ديگر با «ثبوت» امر، معنا ندارد كه «احتياط» بكنيم.

تذكّر: قدر متيقّن از اخبار «من بلغ» مواردى است كه منشأ شک، روايت ضعيف باشد نه فتواى مجتهد. مثلا روايت ضعيفى مى‌گويد: كه دو ركعت نماز با فلان خصوصيّت داراى ثواب و مستحب است و براى ما شک، حاصل مى‌شود، ولى اخبار «من بلغ» مى‌گويد آن نماز مستحب است و قدر متيقّن از اخبار «من بلغ» همين فرض است نه در صورتى كه منشأ شک، فتواى مجتهد باشد.

خلاصه: نگوئيد اگر اخبار «من بلغ» دلالت بر استحباب و ثبوت «امر» بكند، راه براى جريان احتياط باز است زيرا اگر امر استحبابى موجود باشد عنوان «احتياط» كنار مى‌رود و اصلا احتياط در مواردى است كه واقع، براى انسان مجهول باشد امّا اگر اخبار من بلغ دلالت بر استحباب و ثبوت امر بكند ديگر «احتياط» معنا ندارد.

[۱]- در مورد اخبار «من بلغ» دو نظريّه وجود دارد:

الف- اخبار «من بلغ» دلالت بر استحباب و ثبوت «امر» مى‌كند مثلا- روايت ضعيفى دلالت مى‌كند كه دو ركعت نماز با فلان خصوصيّت در روزهاى سه‌شنبه ثواب دارد در اين صورت، آن دو ركعت به‌عنوان «خودش» (نه به‌عنوان «احتياط»)، مستحب

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۵۵

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتياط و لو كان مولويا لكان توصليا، مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط، و مجديا فى

جریانه فی العبادات کما أشرنا إلیه آنفا [۱].

به حساب می‌آید یعنی همان‌طور که نماز شب مستحب است این نماز هم، یک عمل مستحب می‌شود کسی که نماز شب را می‌خواند نمی‌گوید من آن را به‌عنوان احتیاط اتیان می‌کنم بلکه می‌گوید: «صلاهٔ اللیل مستحبّهٔ» در مورد این نماز خاص هم، مسئله چنین است.

مستشکل طبق این مبنا ایراد نمی‌کند بلکه ایراد او طبق مبنای دوّم است.

ب- اخبار «من بلغ» به‌عنوان احتمال ثواب، دلالت بر استحباب می‌کند نه به عنوان خود عمل. یعنی اخبار من بلغ نمی‌گوید آن دو رکعت نماز مستحب است بلکه می‌گوید چون در آن نماز احتمال ثواب هست، شما به‌عنوان محتمل الثواب می‌توانید آن نماز را بخوانید.

به عبارت دیگر: شما به‌عنوان احتیاط می‌توانید آن دو رکعت نماز را بخوانید بنابراین، اتیان به آن عمل، به‌عنوان «احتیاط» است مانند سائر اوامر احتیاطی.

نتیجه: شما نگوئید با آمدن اخبار من بلغ، بساط «احتیاط» برچیده می‌شود.

تذکر: ما تاکنون اوامر احتیاط را ارشادی می‌دانستیم امّا در این اشکال، مستشکل می‌گوید: لو قیل بانها للطلب المولوی ... یعنی اگر اوامر احتیاط ارشادی نباشند بلکه جنبه «مولویّت» داشته باشند.

[۱]- مصنّف دو جواب از ایراد مذکور بیان می‌کنند:

۱- اکنون که شما استحباب احتیاط را درست کردید ما از شما سؤال می‌کنیم که امر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۵۶

متعلق به «احتیاط»، یک امر تعبّدی است یا توصّلی؟[۳۱۱].

به عبارت دیگر: آیا مکلّف باید احتیاط را هم به قصد امر، مراعات نماید؟

جواب: امر متعلّق به احتیاط، یک امر توصّلی است و معنایش این است که هرکجا عنوان «احتیاط» تحقّق پیدا کرد، رعایت آن مستحب است و لازم نیست که عنوان «احتیاط» به داعی امر متعلق به آن، اتیان شود.

ارتباط این مطلب با محل بحث: شما می‌خواستید احتیاط در عبادت را از طریق امر متعلّق به احتیاط درست کنید و ما جواب دادیم که امر متعلّق به احتیاط، تعبّدی نیست بلکه توصّلی می‌باشد و معنای امر توصّلی این است که هرگاه موضوع آن، محقّق شد با هر قصد و داعی که انسان، آن را اتیان کند «امر» توصّلی ساقط می‌شود.

تذکّر: تمام اوامر توصّلی را می‌توان با قصد قربت اتیان نمود لذا می‌گوئیم، اوامر توصّلی، عبادت دائمی نمی‌تواند درست کند و ضرورت ندارد دائما تعبّدی باشند.

۲- اگر امر متعلّق به احتیاط، تعبّدی باشد مصحّح جریان احتیاط در عبادات نمی‌شود و اشکال در باب احتیاط تجدید می‌شود زیرا معنای «یستحب الاحتیاط» این است که شما اوّل عنوان «احتیاط» را درست کنید بعد، حکم به استحباب را روی آن اجرا نمائید.

به عبارت دیگر وقتی ما می‌گوئیم «یستحب الاحتیاط» حکم و امر، متأخّر از موضوع است. و «حکم» نمی‌تواند موضوع خود را محقّق کند اگر کسی گفت: انا امر بالاحتیاط امرا استحبابیّا ما از «امر» نمی‌توانیم احتیاط را درست کنیم بلکه باید با قطع نظر از این «امر»، احتیاطی باشد تا ما آن را رعایت کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۵۷

ثم إنه لا یبعد دلالهٔ بعض تلک الأخبار علی استحباب ما بلغ علیه الثواب، فإن صحیحهٔ هشام بن سالم المحکیهٔ عن المحاسن، عن أبی

عبد اللّه علیه السّلام قال: (من بلغه عن النبی- صلّی اللّه علیه و آله- شیء من الثواب فعمله، کان أجر ذلک له، و إن کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله- لم یقله) ظاهرهٔ فی أن الأجر کان مترتبا علی نفس العمل الذی بلغه عنه صلّی اللّه علیه و آله أنه ذو ثواب، و کون العمل متفرعا علی البلوغ، و کونه الداعی إلی العمل غیر موجب لأن یکون الثواب إنما یکون مترتبا علیه، فیما إذا أتی برجاء أنه مأمور به و بعنوان الاحتیاط، بداههٔ أن الداعی إلی العمل لا یوجب له وجها و عنوانا یؤتی به بذاک الوجه و العنوان. و إتیان العمل بداعی طلب قول النبی صلّی اللّه علیه و آله کما قید به فی بعض الأخبار، و إن کان انقیادا، إلا أن الثواب فی الصحیحهٔ إنما رتب علی نفس العمل، و لا موجب لتقییدها به، لعدم المنافاهٔ بینهما، بل لو أتی به کذلک أو التماسا للثواب الموعود، کما قید به فی بعضها الآخر، لأوتی الأجر و الثواب علی نفس العمل، لا بما هو احتیاط و انقیاد، فیکشف عن کونه بنفسه مطلوبا و إطاعهٔ، فیکون وزانه وزان (من سرح لحیته) أو (من صلی أو صام فله کذا) و لعله لذلک أفتی المشهور بالاستحباب، فافهم و تأمل [۱].

تسامح در ادلّه سنن

اشاره

[۱]- اکنون مصنّف مقداری درباره اخبار «من بلغ» بحث می‌کنند. ابتدا صحیحه هشام بن سالم را نقل می‌کنیم:

عن هشام بن سالم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: من بلغه عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لم یقله.[۳۱۲]

مقدّمه: اگر روایت معتبری دلالت بر استحباب یا وجوب چیزی بکند، در این صورت آن «چیز»، مستحب یا واجب می‌شود زیرا فرض این است که ادلّه حجّیّت خبر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۵۸

واحد، شامل آن روایت معتبر شده است امّا اگر روایت ضعیفی دلالت بر وجوب یا استحباب چیزی بکند، در این صورت، ما به کمک اخبار «من بلغ» می‌توانیم بگوئیم: آن چیز مستحب است. اخبار من بلغ به هیچ وجه نمی‌توانند اثبات وجوب نماید. مثال: اگر خبر ضعیفی دلالت کند بر اینکه خواندن دو رکعت نماز در فلان شب، فلان مقدار ثواب دارد، در این صورت، ما به کمک اخبار من بلغ می‌گوئیم آن نماز مستحب است و مثل این است که روایت معتبر، دلالت برآن، نموده است.

سؤال: آیا اخبار من بلغ دلالت بر استحباب خود آن نماز می‌کند؟- یعنی همان‌طور که مثلا صلاهٔ اللیل مستحب است آن دو رکعت نماز هم بذاته مستحب است- یا این که نه مفاد اخبار من بلغ این است که آن دو رکعت نماز به‌عنوان محتمل الثواب و به‌عنوان اینکه احتمال دارد مطابق واقع و لوح محفوظ باشد، استحباب دارد- که در حقیقت، عنوان احتیاط برآن عمل منطبق می‌شود.

و به عبارت دیگر، مفاد اخبار من بلغ، دلالت بر استحباب احتیاط می‌کند؟

جواب: در این مسئله دو عقیده وجود دارد نظر مصنّف، با عقیده مرحوم شیخ انصاری متفاوت است.

ما ابتدا نظر مرحوم شیخ را به اختصار بیان می‌کنیم:

نظر شیخ اعظم درباره اخبار من بلغ [۳۱۳]

ایشان خواسته‌اند دلالت اخبار «من بلغ» بر استحباب «نفس عمل» را قبول نکنند و بفرمایند ترتّب ثواب، مستلزم کشف «امر مولوی استحبابی» نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۵۹

بیان ذلک: در صحیحه هشام چنین آمده است: من بلغه عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله شیء من الثّواب فعمله ... «فاء» در این روایت، «فـاء» تفریع است و تفریع عمـل بر «بلوغ خبر» یعنی اتیان عمل به رجاء مطلوبیّت و این، همان عنوان انقیاد و احتیاط است. و در مورد انقیاد، «عقل» حکم به استحقاق ثواب می‌کند لذا ما از ترتّب ثواب برآن انقیاد یک امر مولوی استحبابی را کشف نمی‌کنیم تا بتوانیم بگوئیم «نفس عمل» استحباب دارد. و این که روایات باب، ثواب را بیان می‌کنند به‌عنوان مؤکّد حکم عقل است.[۳۱۴]

نظر مصنّف درباره اخبار من بلغ

بعضـی از اخبار- مانند صـحیحه هشام بن سالم- دلالت بر اسـتحباب «نفس عمل» می‌کند زیرا ظاهر صحیحه هشام این است که: اگر در روایت ضـعیفی منسوب به پیغمبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله وعده پاداش بر انجام عملی آمده باشد و کسی آن عمل را انجام دهد به آن ثواب می‌رسد گرچه در واقع رسول اللّه هم نفرموده باشد.

در این روایت قیـد نشده که آن عمل را به‌عنوان احتیاط و اینکه شاید آن روایت صـحیح باشد، انجام دهد بلکه ظهور روایت در این است که آن عمل را به نیّت «خود عمل» انجام دهـد و ثواب برآن عمل مترتّب است نکته دیگر آن است که در صـحیحه هشام چنین آمده بود: «من بلغه ... فعمله» «فاء» در این کلمه- «فعمله»- به‌عنوان تفریع است یعنی عمل، به دنبال «بلوغ خبر» است به نحوی که اگر «بلوغ» نبود، داعی بر تحقّق عمـل پیـدا نمی‌شـد. البتّه داعی بر عمـل، سـبب نمی‌شود که عمل، مقیّـد و معنون به آن داعی گردد تا ما بگوئیم: اتیان آن عمل «مثلا خواندن دو رکعت نماز» مقیّد به این است که چون عنوان بلوغ خبر ضعیف در کار است پس من آن را اتیان می‌کنم و «ثواب» مربوط به عمل

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۶۰

به قصد احتیاط است.

خلاصه: «عمله» اطلاق دارد و ذکری از «قصد احتیاط» در آن نشده است.

مطلب دیگر، اینکه معنای «فعمله» چیست؟

آیـا یعنی عمـل بکنـد ثواب را؟ یـا اینکه به فعـل ذی ثواب، عمل نمایـد؟ احتمال اوّل مطرح نیست چرا که ثواب و پاداش، مربوط به خداوند است- نه مکلّف- بلکه مقصود همان احتمال دوّم است یعنی آنکه عمل ذی ثواب را اتیان کند تا مستحق آن پاداش و ثواب گردد (و کان اجر ذلک له یعنی ثواب آن عمل، برای اوست).

مصنّف می‌فرمایند: بعضی از روایات باب، مقیّد است و ما یک نمونه از آنها را نقل می‌کنیم:

عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: من بلغه عن النّبی صلّی اللّه علیه و آله شیء من الثّواب ففعل ذلک طلب قول النّبی صلّی اللّه علیه و آله کان له ذلک الثّواب و ان کان النّبی صلّی اللّه علیه و آله لم یقله.

و در بعضی از روایات چنین آمده است: «فعمل ذلک العمل التماس ذلک الثّواب» در این نوع روایات، «عمل» مقیّد به‌عنوان «رسیدن به قول نبی صلّی اللّه علیه و آله یا رسیدن به ثواب موعود» شده است.

بـا این دو دسـته روایـات، چه بایـد کرد؟ آیـا می‌توانیم بگوئیم که صـحیحه هشام، مطلق است و دلالت بر ترتّب ثواب، بر نفس عمل می‌کند- خواه به داعی ثواب و یا رسیدن به قول نبی صلّی اللّه علیه و آله، آن عمل را اتیان کنیم و یا بدون آن.

امّا سائر اخبار، مقیّـد است و دلالت بر ترتّب ثواب بر عمل می‌کند (منتها مقیّد است به داعی رسـیدن به ثواب یا طلب قول نبی صـلّی اللّه علیه و آله).

در نتیجه حمل مطلق بر مقیّد کرده و بگوئیم: صحیحه هشام هم مقیّد است و دلالت بر ترتّب ثواب- «طلبا لقول النّبی صلّی اللّه علیه و آله»- می‌کند- نه به‌عنوان نفس عمل بلکه به‌عنوان رسیدن به قول آن حضرت- آن‌وقت نتیجه این می‌شود که اخبار «من بلغ» دلالت

بر

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۶۱

استحباب احتیاط می‌کند مصنّف می‌فرمایند: نیاز به چنین حمل و تقییدی نمی‌باشد و حمل مطلق بر مقیّد، در مواردی است که بین آن دو، منافات باشد. مثال: اعتق رقبهٔ (مطلق)- لا تعتق رقبهٔ کافرهٔ (مقیّد) که در این صورت بین این دو منافات است لذا مطلق را حمل بر مقیّد می‌کنیم.

امّا اگر مولی چنین گفت: «من اعتق رقبهٔ فله کذا» و در مورد دیگر چنین گفت: من اعتق رقبهٔ مؤمنهٔ فله کذا» در دو مثال اخیر، چه منافاتی بین دو دلیل وجود دارد که مطلق را حمل بر مقیّد کنیم؟

آیا مانعی دارد که عتق رقبه، به نحو مطلق، دارای پاداش و ثواب باشد و همچنین «عتق رقبه مؤمنه» هم ثواب داشته باشد؟ خیر لذا می‌گوئیم صحیحه هشام، به اطلاق خود باقی است و دلالت بر استحباب «نفس عمل» می‌کند. و «نفس عمل» به دنبال بلوغ خبر، اجر و ثواب دارد و «بلوغ خبر» داعی در تحقّق عمل است نه قید عمل.

و چنانچه انسان «طلبا لقول النّبی صلّی اللّه علیه و آله» و یا «التماسا للثّواب»، عمل را اتیان نماید، اگرچه انقیاد است امّا می‌گوئیم دلالت می‌کند که «نفس عمل» دارای ثواب و مستحب است و چون منافاتی بین آن دو دسته روایت نیست، پس صحیحه هشام به اطلاق خود باقی است.

مصنّف می‌فرمایند اخبار من بلغ هم‌وزن و برابر اخبار تسریح لحیه ۳۱۵] هستند با این که در مورد شانه زدن محاسن «امر» نداریم امّا از ترتّب ثواب بر آن عمل ما استحباب آن عمل را کشف می‌کنیم.

به عبارت دیگر همان‌طور که در مورد تسریح لحیه ما از ترتّب ثواب استحباب «عمل» را کشف می‌کنیم در مورد اخبار من بلغ هم از ترتّب ثواب استحباب «عمل» را

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۶۲

کشف می‌کنیم.[۳۱۶]

و چون از اخبار من بلغ مانند صحیحه هشام استحباب «نفس عمل» استفاده می‌شود شاید مشهور هم به همین علّت فتوا به استحباب بسیاری از افعال داده‌اند که روایات ضعیفی در مورد آن افعال ثواب را بیان می‌کنند.

قوله: کما قیّد فی بعضها الآخر لأوتی الاجر و الثّواب ۳۱۷] علی نفس العمل ۳۱۸].

ثمره بین دو قول ۳۱۹]:

اگر ما بگوئیم اخبار باب، دلالت بر استحباب «نفس عمل» می‌کنند در این صورت اگر خبر ضعیفی نسبت به عملی، اجر و ثواب مترتّب بر آن عمل را بیان کند مجتهد

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۶۳

الثالث: إنه لا یخفی أن النهی عن شیء، إذا کان بمعنی طلب ترکه فی زمان أو مکان، بحیث لو وجد فی ذاک الزمان ۳۲۰] أو المکان ۳۲۱] و لو دفعهٔ لما امتثل أصلا، کان اللازم علی المکلف إحراز أنه ترکه بالمرهٔ و لو بالأصل، فلا یجوز الإتیان بشیء یشک معه فی ترکه، إلا إذا کان مسبوقا به لیستصحب مع الإتیان به [۱].

می‌تواند فتوا به استحباب آن عمل بدهد و این مطلب را در رساله عملیّه بنویسد.

امّا اگر بگوئیم: اخبار باب، دلالت بر استحباب احتیاط می‌کند در این صورت نمی‌توان فتوا به استحباب آن «عمل» داد. بلکه باید چنین بگوئیم: اتیان و رعایت آن عمل، رجاء و به‌عنوان امید به مطابقت با واقع، مستحب است.

امر سوم

اشاره

[۱]- بعضی گفته‌اند در شبهات موضوعیّه ۳۲۲] تحریمیّه و بلکه در شبهات موضوعیّه وجوبیّه هم باید احتیاط نمود. امّا مصنّف در شبهات موضوعیّه تحریمیّه، این بحث را مطرح می‌کنند و قائل به تفصیل می‌شوند و ظاهرا از همین بیان مصنّف، حکم شبهات موضوعیّه وجوبیّه هم مشخّص می‌شود.

بیان ذلک: به یک اعتبار، ما دو نوع «نهی» داریم:

الف: گاهی نهی، به طبیعت معیّنی متعلّق می‌شود به نحوی که مقصود شارع این است که نباید «منهی عنه» در هیچ زمان و مکانی اتیان شود و تمام افراد را من حیث المجموع یک موضوع برای حرمت قرار می‌دهد[۳۲۳] به‌طوری که اگر انسان، یک فرد از آن را

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۶۴

نعم، لو کان بمعنی طلب ترک کل فرد منه علی حدهٔ، لما وجب إلا ترک ما علم أنه فرد، و حیث لم یعلم تعلق النهی إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالهٔ البراءهٔ فی المصادیق المشتبههٔ محکمهٔ [۱].

اتیان کند، اصلا نسبت به تکلیف مولا امتثال نکرده است بلکه باید تمام افراد آن طبیعت را ترک نماید تا امتثال نهی مولا تحقق پیدا کند.

مثال: شارع مقدّس در ماه رمضان، مکلّفین را از اکل و شرب، نهی نموده است به‌نحوی که باید از صبح تا شب، از خوردن و آشامیدن اجتناب کنند و می‌دانیم اکل و شرب، مصادیق زیادی دارد و شارع تمام آن مصادیق را یک موضوع برای نهی قرار داده است در این صورت اگر کسی از تمام مأکولات و مشروبات اجتناب کند، نسبت به یک حکم الهی امتثال نموده است و چنانچه از تمام مأکولات اجتناب کند امّا فقط یک لحظه نسبت به یک چیز مخالفت کند و آن را بخورد در این صورت اصلا امتثالی نسبت به تکلیف مولی ننموده است زیرا تمام افراد، یک موضوع، برای یک حکم بوده است.

مکلّف باید احراز کند که منهی عنه را ترک نموده است گرچه احراز بوسیله اصل عملی باشد (احراز تعبّدی) چگونه با اصل عملی می‌توان ترک طبیعت منهی عنه را احراز کرد؟ فرض کنید کسی از ابتدای طلوع فجر به نیّت روزه از شرب و اکل اجتناب نمود امّا هنگام عصر آمپولی تزریق کرد و شک کرد که آیا هنوز هم تارک اکل و شرب هست یا نه در این صورت چون حالت سابقه ترک اکل و شرب دارد می‌تواند استصحاب بقاء ترک اکل و شرب نماید.

خلاصه: اگر شک کنیم که فلان مصداق از افراد منهی عنه هست یا نه باید احتیاط نمود زیرا اصل تکلیف و اشتغال ذمّه مسلّم است مگر اینکه مسبوق به ترک باشد که در این صورت با اتیان آن شیء مشکوک می‌توان استصحاب بقاء ترک نمود.

[۱]- ب- گاهی از اوقات نهی به یک طبیعت متعلّق می‌شود امّا هر فرد از آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۶۵

فانقدح بذلک أن مجرد العلم بتحریم شیء لا یوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبههٔ، فیما کان المطلوب بالنهی طلب ترک کل فرد علی حدهٔ، أو کان الشیء مسبوقا بالترک، و إلا ـ لوجب الاجتناب عنها عقلا لتحصیل الفراغ قطعا، فکما یجب فیما علم وجوب شیء إحراز إتیانه إطاعهٔ لأمره، فکذلک یجب فیما علم حرمته إحراز ترکه و عدم إتیانه امتثالا ـ لنهیه. غایهٔ الأمر کما یحرز وجود الواجب بالأصل، کذلک یحرز ترک الحرام به. [۱].

طبیعت، یک حکم مستقل دارد.[۳۲۴] در این صورت اگر نسبت به یک فرد مخالفت تحقّق پیدا کرد باز فرد دیگر هم حرام است و مکلّف باید نسبت به آن اطاعت کند.

مثال: شارع مقدّس، شرب خمر را حرام نموده است و تمام مصادیق و افراد خمر، حرام است حال اگر کسی با یک مصداق از مصادیق خمر، مخالفت کرد، باز حرمت سائر موارد، به جای خود محفوظ است و باید نسبت به آنها موافقت نماید بخلاف فرض قبل که فقط یک موافقت یا مخالفت مطرح بود.

در فرض اخیر، اگر به فرد مشکوکی برخورد کردیم، چون هر فرد، حکم جداگانه و مستقل دارد و در آن حکم شک داریم، لذا می‌توانیم به اصالهٔ البراءهٔ تمسّک نموده و در مورد مشکوک حکم به برائت و عدم لزوم احتیاط بکنیم.

مثال: اگر مایعی مردّد بین خمر و خل بود در این صورت- چون هر فردی حکم مستقل دارد و نمی‌دانیم که نهی شارع، به آن فرد متعلّق شده است یا نه؟- می‌توانیم به اصل برائت مراجعه نموده و آن مایع را جایز الشّرب بدانیم.

خلاصه امر سوّم

[۱]- ۱- در مواردی که «نهی» به یک طبیعت تعلّق پیدا کرده است، امّا هر فرد از

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۶۶

و الفرد المشتبه و إن کان مقتضی أصالهٔ البراءهٔ جواز الاقتحام فیه، إلا أن قضیهٔ لزوم إحراز الترک اللازم وجوب التحرز عنه، و لا یکاد یحرز إلا بترک المشتبه أیضا، فتفطن [۱].

آن طبیعت، حکم مستقلّی دارد، چنانچه به فرد مشتبهی برخورد کنیم احتیاط لازم نیست زیرا در مورد آن فرد نسبت به اصل تکلیف شک داریم و می‌توانیم اصل برائت را جاری نمائیم.

۲- چنانچه نهی، به یک طبیعت من حیث المجموع تعلّق پیدا کند و ما به فرد مشکوکی برخورد کنیم که مسبوق به ترک است در این صورت هم می‌توان آن مشکوک را اتیان نمود.

۳- در غیر از دو مورد فوق، چنانچه به مصداق مشکوکی برخورد نمائیم- چون «نهی» به طبیعت من حیث المجموع تعلّق گرفته است و اصل تکلیف مسلّم است- لذا می‌گوئیم: مقتضای اشتغال یقینی، برائت یقینیّه است و نمی‌توان به اصل برائت رجوع نمود بلکه باید اجتناب کرد.

اکنون مصنّف رحمه اللّه یکی دو شاهد اقامه می‌کنند که: در مواردی که انسان علم به وجوب چیزی دارد- به خاطر اطاعت امر شارع- باید احراز کند که آن را اتیان نموده است. و در مواردی که علم به حرمت چیزی دارد باید احراز نماید که آن را ترک نموده است.

منتها همان‌طور که گاهی انسان، وجود واجب را با اصل عملی احراز می‌کند، گاهی از اوقات، ترک حرام را هم می‌تواند با اصل عملی احراز کند.

[۱]- گرچه مقتضای اصل برائت این است که مصادیق مشتبه را می‌توان مرتکب شد امّا چون باید احراز کنیم که «منهیّ عنه» را ترک کرده‌ایم پس لازمه‌اش این است که از افراد مشتبه اجتناب نمائیم تا ترک «منهی عنه» را احراز کنیم- به همان تفصیلی که ذکر نمودیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۶۷

الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتياط عقلا- و نقلا- و لا- يخفى أنه مطلقا كذلك، حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمارة معتبرة على أنه ليس فردا للواجب أو الحرام، ما لم يخل بالنظام فعلا[۳۲۵] فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا، كان في الأمور المهمة كالدماء و الفروج أو غيرها، و كان احتمال التكليف قويا أو ضعيفا، كانت الحجة على خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك لا يكون حسنا كذلك، و إن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا [۱].

امر چهارم

[۱]- مصنّف اينجا درباره سه مطلب بحث مى‌كنند:

۱- حسن احتياط، حتّى در مواردى كه دليل بر نفى تكليف داريم.

۲- حسن احتياط مقيّد به عدم اختلال نظام است.

۳- كيفيّت احتياط.

ما با ادلّه عقلى و نقلى ثابت كرديم كه در شبهات حكميّه احتياط واجب نيست.[۳۲۶]

سؤال: آيا احتياط از نظر شرع و عقل، «حسن» هم ندارد؟

جواب: مصنّف مى‌فرمايند: دائره حسن احتياط، از يک جهت بسيار گسترده است يعنى شامل تمام شبهات حكميّه و موضوعيّه (وجوبيّه و تحريميّه) مى‌شود و از جهت ديگر محدود به يک قيدى است و آن اينكه اين احتياط موجب «اختلال نظام» نشود.

توضيح ذلك: براى احتياط كردن موارد متفاوتى متصوّر است كه به آنها اشاره مى‌شود.

إيضاح الكفاية، ج۴، ص: ۴۶۸

۱- در مواردى كه حتّى دليل بر عدم وجوب يا عدم حرمت چيزى داريم در عين حال، «احتياط» خوب است.

مثال: اگر خبر واحد معتبرى دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه كند در عين حال، عمل به احتياط و خواندن نماز جمعه مطلوب است زيرا خبر واحد، افاده علم و يقين نمى‌كند و ممكن است به حسب واقع، نماز جمعه واجب باشد (در شبهات حكميّه).

۲- اگر «بيّنه» دلالت كند بر اينكه فلان چيز، از افراد واجب نمى‌باشد و يا آنكه «بيّنه» قائم شود كه فلان چيز از افراد و مصاديق حرام، نيست، در عين حال «احتياط» نيكوست.

مثال: بيّنه‌اى قائم شود كه فلان مايع مردّد بين خلّ و خمر- سركه است نه شراب مسكر- در عين حال «احتياط» و اجتناب از شرب آن مايع، مطلوب خواهد بود. (در شبهات موضوعيّه).

مصنّف مى‌فرمايند: احتياط در شبهات حكميّه و موضوعيّه خوب است مشروط بر اينكه موجب اختلال نظام نشود و چنانچه سبب اختلال نظام گردد ديگر «احتياط»، مبغوض شارع مقدّس است.

تذكّر: حسن احتياط- همان‌طور كه بيان گرديد- در تمام موارد هست خواه احتمال تكليف ضعيف باشد يا قوى و يا متساوى الطّرفين- ظن به تكليف باشد يا وهم و يا شک در آن- اگر شما يک درصد احتمال «ثبوت» تكليف بدهيد يا نود و نه درصد هم احتمال آن را، باز در عين حال احتياط مطلوبيّت دارد.

و همچنين فرق نمى‌كند كه «محتمل» امر مهمّى باشد يا كم‌اهميّت.

مثال: ما از مذاق شرع، متوجّه شده‌ايم كه مسئله دماء و فروج، از امور مهم است و احتياط در آنها مطلوب شارع است امّا حسن

احتیاط به این گونه موارد خلاصه نمی‌شود

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۶۹

فافهم ۳۲۷].

و در سائر موارد غیر مهم ۳۲۸] هم «احتیاط» اتّصاف به حسن دارد.

خلاصه: خواه حجّتی برخلاف «احتیاط» باشد یا نباشد باز «احتیاط» دارای حسن عقلی و شرعی است.

سؤال: در محل بحث، چگونه می‌توان بین احتیاط و عدم اختلال نظام جمع نمود و هر دو را رعایت کرد؟

جواب: کسی که توجّه دارد که «احتیاط»، سبب اختلال نظام می‌شود بدین ترتیب عمل کند:

در مواردی که «محتمل»، مسئله با اهمّیتی است (مانند دماء و فروج) و یا اینکه احتمال تکلیف قوی است (مثلا ظنّ به تکلیف دارد)، در این گونه موارد به احتیاط عمل نماید.

خلاصه احتیاط نباید سبب اختلال نظام شود.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۰

فصل إذا دار الأمر بین وجوب شیء و حرمته، لعدم نهوض حجة علی أحدهما تفصیلا بعد نهوضها علیه إجمالا، ففیه وجوه: الحکم بالبراءة عقلا و نقلا لعموم النقل، و حکم العقل بقبح المؤاخذة علی خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، و وجوب الأخذ بأحدهما تعیینا أو تخییرا، و التخییر بین الترک و الفعل عقلا، مع التوقف عن الحکم به رأسا، أو مع الحکم علیه بالإباحة شرعا [۱].

اصالهٔ التّخییر

اشاره

[۱]- یکی از اصول اربعه، اصالهٔ التّخییر است، مورد این اصل به اصطلاح علمی دوران بین محذورین است یعنی علم اجمالی داریم که یک شیء یا واجب است یا حرام.

به عبارت دیگر: در مورد یک شیء هم احتمال حرمت می‌دهیم و هم احتمال وجوب.

در دوران بین محذورین مکلّف نمی‌تواند هر دو طرف را رعایت کند به عبارت دیگر احتیاط ممکن نیست ۳۲۹] انسان نمی‌تواند هم تارک و هم فاعل آن شیء باشد بلکه یا

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۱

فاعل آن است یا تارک.

مثال: فرض کنید نماز جمعه یا واجب است یا حرام- جنبه عبادیّت آن را در نظر نگیرید. و نکته‌اش را بزودی توضیح می‌دهیم- در این مثال احتیاط به معنی موافقت قطعیّه، ممکن نیست البتّه مخالفت قطعیّه هم امکان ندارد، چون مکلّف نمی‌تواند هم نماز جمعه را اتیان و هم ترک نماید.

وجوه در مسئله

۱- برائت عقلی و نقلی جاری می‌شود.

بیان ذلک: خصوص وجوب آن شیء، مشکوک است پس قاعده قبح عقاب بلا بیان- برائت عقلی- و حدیث رفع و امثال آن- برائت شرعی- شامل محل بحث می‌شود و همچنین خصوص حرمت همان شیء مشکوک است پس قاعده قبح عقاب بلا بیان و حدیث رفع شامل آن می‌شود.

۲- باید احدهما المعیّن را اخذ کنیم (یعنی یا جانب وجوب را بگیریم و تا آخر فاعل آن شیء باشیم ۳۳۰] یا جانب حرمت را بگیریم و تا آخر تارک آن شیء باشیم).

۳- باید یکی از آن دو را به نحو تخییر- شرعی- اخذ نمود. و ظاهر این تخییر این است که استمراری است یعنی در هر مرتبه، مکلّف مخیّر است که یا جانب وجوب یا جانب حرمت را رعایت کند.

۴- در مقام عمل تخییر- عقلی- بین فعل و ترک هست امّا از نظر حکم، توقّف

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۲

أوجهها الأخیر؛ لعدم الترجیح بین الفعل و الترک، و شمول مثل (کل شیء لک حلال حتی تعرف أنه حرام) له، و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا. [۱].

و قد عرفت أنه لا یجب موافقة الأحکام التزاما، و لو وجب لکان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممکنا، و الالتزام التفصیلی ۳۳۱] بأحدهما لو لم یکن تشریعا محرما لما نهض علی وجوبه دلیل قطعا [۲].

می‌نمائیم و نمی‌توان فتوا به جانب حرمت یا وجوب داد.

۵- از نظر عمل عقلا مخیّر هستیم، لکن از نظر حکم به اباحه فتوا می‌دهیم.

مختار و دلیل مصنّف قدّس سرّه

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: اوجه، وجه اخیر است و دلیل ایشان عبارتست از: هیچ‌یک از فعل و ترک بر دیگری ترجیحی ندارد لذا عقل می‌گوید از نظر عمل شما مخیّر هستید.

و علّت اینکه شرعا حکم به اباحه می‌کنیم این است که روایت «حل»- کل شیء لک حلال- شامل محلّ بحث می‌شود و مانع شرعی ۳۳۲] و عقلی ۳۳۳] وجود ندارد.

[۲]- اشکال: شما که علم اجمالی به وجوب یا حرمت شیء واحد دارید چگونه حکم به اباحه می‌کنید؟

جواب: اوّلا- بین اباحه با (وجوب و حرمت) از نظر عمل منافاتی نیست زیرا چه وجوب در کار باشد چه حرمت، مکلّف یا فاعل آن شیء است یا تارک، معنای اباحه غیر

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۳

و قیاسه ۳۳۴] بتعارض الخبرین- الدالّ أحدهما علی الحرمة و الآخر علی الوجوب- باطل، فإن التخییر بینهما علی تقدیر کون الأخبار حجة من باب السببیة یکون علی القاعدة، و من جهة التخییر بین الواجبین المتزاحمین [۱].

از فعل یا ترک چیز دیگری نیست. (مخالفت عملیّه لازم نمی‌آید).

ثانیا اگر می‌گوئید بین اباحه با (وجوب و حرمت) از نظر التزام و عقیده منافات هست ما به شما دو جواب می‌دهیم:

۱- در بحث قطع ۳۳۵] بیان کردیم که موافقت و مخالفت التزامیّه وجوب و حرمت ندارند و احکام شرعی یک نوع مخالفت و موافقت دارند و آن عبارت است از مخالفت و موافقت عملیّه، و موافقت التزامیّه در مسائل اعتقادی است.

۲- اگر موافقت التزامیّه لازم هم باشد، در محل بحث منافاتی با اباحه ندارد و می‌توان اجمالاً به حکم واقعی ملتزم شد زیرا اباحه، حکم ظاهری- نه واقعی- است و می‌گوئیم آن شیء ظاهرا مباح است و از نظر موافقت التزامیّه می‌گوئیم ما به آن حکم واقعی مردّد بین وجوب و حرمت ملتزم هستیم و التزام تفصیلی به احدهما اگر تشریع نباشد[۳۳۶] دلیلی بر وجوب آن نداریم.

[۱]- اشکال: در تعارض خبرین- در بحث تعادل و تراجیح- که مثلاً یک خبر دلالت بر وجوب و خبر دیگر دلالت بر حرمت می‌کند،[۳۳۷] حکم مسئله، تخییر است،[۳۳۸] بین

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۴

و علی تقدیر أنها من باب الطریقیة فإنه و إن کان علی خلاف القاعدة، إلا أن أحدهما- تعیینا أو تخییرا- حیث کان واجدا لما هو المناط للطریقیة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجة فی هذه الصورة بأدلة الترجیح تعیینا، أو التخییر تخییرا، و أین ذلک مما إذا لم یکن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعا؟ و هو حاصل، و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا یکون إلیه بموصل [۱].

محلّ بحث و تعارض خبرین چه تفاوتی هست که اینجا به اباحه حکم می‌کنید ولی در آنجا می‌گوئید بین اخذ وجوب و حرمت مخیّر هستید (تخییر شرعی).

جواب: ممکن است شما امارات و اخبار را از باب سببیّت حجّت بدانید و یا اینکه از باب طریقیّت، هرکدام را بپذیرید ما جداگانه به شما پاسخ می‌دهیم.

الف: قبلا معنای سببیّت امارات و اخبار را توضیح می‌دهیم:

«نفس تبعیّة الامارة مشتملة علی مصلحة کاملة جابرة لمصلحة الواقع» یعنی پیروی و تبعیّت از خود «اماره» مصلحت کامل و تمام دارد و برفرض که اماره مخالف با واقع باشد همان مصلحت واقع به سبب پیروی از اماره جبران می‌شود.

قائلین به سببیّت می‌گویند پیروی روایتی که دال بر وجوب است مصلحت کامل دارد و همچنین متابعت روایت دال بر حرمت مصلحت تام دارد، منتها مکلّف نمی‌تواند هر دو طرف را رعایت کند لذا در تمام موارد قائل به تخییر می‌شویم و تخییر طبق قاعده هست و مقایسه دوران بین محذورین با تعارض خبرین باطل است.

این مسئله- تعارض خبرین- مانند دو واجب متزاحم هست که مثلا دو نفر در حال غرق شدن هستند و هیچ‌کدام بر دیگری مزیّتی ندارد و انسان قدرت بر نجات هر دو را ندارد لذا عقل حکم به تخییر می‌کند.

[۱]- ب- اگر حجّیّت امارات و أخبار از باب طریقیّت باشد یعنی اخبار از

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۵

باب اینکه نشان‌دهنده واقع و طریق به واقع هستند حجّیّت دارند در این صورت مقتضای قاعده عقلی این است که اگر دو طریق با یکدیگر معارض شدند باید هر دو را کنار گذاشت- تساقط می‌کنند- و تخییر برخلاف قاعده عقلی است امّا ما در برابر قاعده عقلی، اخبار علاجیّه داریم که تکلیف ما را درباره خبرین متعارضین مشخّص می‌کند و می‌گوید:

اگر یکی از آن دو مرجّح سندی، دلالی و غیره داشت او را ترجیح دهید در غیر این صورت مخیّر هستید (تخییر شرعی).

مصنّف می‌فرمایند: در این صورت هم مقایسه درست نیست زیرا اینکه ما یکی از دو روایت را تعیینا[۳۳۹] یا تخییرا[۳۴۰] اخذ می‌کنیم به خاطر این است که هریک از دو روایت واجد ملاک و مناط حجّیّت هست یعنی احتمال می‌دهیم مطابق واقع باشد و یقین به کذبش نداریم به عبارت دیگر هریک از دو خبر را که ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم ممکن است ما را به سوی واقع هدایت کند (البته با اجتماع سائر شرائط).

امّا در محلّ بحث: ما علم اجمالی داریم که حکم واقعی یا وجوب است یا حرمت و همان واقع مردّد گریبان ما را می گیرد و باید با همان واقع معلوم بالاجمال موافقت کنیم منتها موافقت قطعیّه با واقع امکان ندارد و موافقت احتمالیّه هم علی ایّ حال- چه واقعا وجوب در کار باشد یا حرمت- حاصل است، اگر ما جانب وجوب را رعایت کنیم با وجوب، موافقت احتمالی نموده‌ایم و اگر جانب ترک را رعایت کنیم با حرمت، موافقت احتمالی نموده‌ایم.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۶

نعم، لو کان التخییر بین الخبرین لأجل إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة، و إحداثهما التردید بینهما، لکان القیاس فی محلّه، لدلالة الدلیل علی التخییر بینهما علی التخییر هاهنا [۱].

فتأمّل جیّدا [۲].

اشکال: چرا شما خصوص یک طرف را اخذ نمی کنید؟

جواب: اخذ خصوص یک طرف چه‌بسا ما را به واقع نمی‌رساند لذا می گوئیم به یکی از آن دو عمل می کنیم (تخییر عقلی و اباحه شرعی را می‌پذیریم).

[۱]- در یک صورت مقایسه دوران بین محذورین با تعارض خبرین صحیح است. بیان ذلک:

سؤال: چرا در تعارض خبرین مخیّر هستیم، نکته و ملاک تخییر چیست؟

جواب: ملاک تخییر، این است که هریک از دو خبر برای ما احتمال ایجاد می کند یعنی روایتی که دلالت بر وجوب می کند احتمال وجوب درست می کند، و روایتی که دلالت بر حرمت می کند احتمال حرمت ایجاد می کند.

مصنّف می‌فرمایند: در این صورت، تخییر شرعی بین خبرین متعارضین را می‌توان در دوران بین محذورین پیاده کرد و مقایسه صحیح است و ما اباحه شرعی را کنار می گذاریم و می گوئیم همان دلیل که در خبرین دلالت بر تخییر می کند در محلّ بحث- دوران بین محذورین- هم دلالت بر تخییر می کند و آن ملاک در اینجا هست. و در نتیجه هم تخییر عقلی و هم تخییر شرعی را قبول می کنیم.

[۲]- اشاره به این است که راه اخیر فقط یک احتمال است و ملاک تخییر در خبرین بخاطر ایجاد احتمال نمی‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۴، ص: ۴۷۷

و لا مجال [۳۴۱]- هاهنا- لقاعدة قبح العقاب بلا بیان، فإنه لا قصور فیه- هاهنا- و إنما یکون عدم تنجز التکلیف لعدم التمکن من الموافقة القطعیة کمخالفتها، و الموافقة الاحتمالیة حاصلة لا محالة، کما لا یخفی [۱].

ثم إن مورد هذه الوجوه، و إن کان ما [إذا] لم یکن واحد من الوجوب و الحرمة علی التعیین تعبدیا، إذ لو کانا تعبدیین أو کان أحدهما المعین کذلک، لم یکن إشکال فی عدم جواز طرحهما و الرجوع إلی الإباحة، لأنها مخالفة عملیة قطعیة علی ما أفاد شیخنا الأستاذ قدّس سرّه، إلا أن الحکم أیضا فیهما إذا کانا کذلک هو التخییر عقلا بین إتیانه علی وجه قربی، بأن یؤتی به بداعی احتمال طلبه، و ترکه کذلک، لعدم الترجیح و قبحه بلا مرجح [۲].

---

(۱) [۱]- اشکال: چرا در دوران بین محذورین برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری نمی کنید؟

جواب: در صورتی که علم اجمالی به تکلیف داشته باشیم مجالی برای جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست زیرا علم اجمالی «بیان» هست و در آن قصوری نیست.

سؤال: اگر قصوری در بیان نیست پس چرا تکلیف واقعی منجّز نمی‌شود؟

جواب: عـدم تنجّز تکلیف به خـاطر این است که موافقت قطعیّه‌اش ممکن نیست همان‌طور که مخالفت قطعیّه‌اش هم ممکن نیست و موافقت احتمالیه هم به‌هرحال حاصل است چون انسان یا تارک است یا فاعل.

مورد وجوه پنج‌گانه

[۲]- مصنّف مورد وجوه پنج‌گانه را بیان و به کلام شیخ اعظم ۳۴۲] تعریض می‌کنند.

مرحوم شیخ در رسائل وقتی وجوه در این مسئله را بیان می‌کنند می‌فرمایند: مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷۸

آن جائی است که واجب و حرام هر دو توصّلی باشند یا احدهما به نحو غیر معیّن تعبّدی باشد.

سؤال: مگر حرام تعبّدی هم داریم؟

جواب: آری منتها کم است ماننـد تروکی که در ماه رمضان هست که تمام آنها بایـد به قصـد قربت ترک شود و چنانچه آن تروک به خاطر بعضی از دواعی دیگر رعایت شود در این صورت ترک مطلوب مولا تحقّق پیدا نمی‌کند؟

مرحوم شیخ فرموده‌اند: اگر واجب و حرام هر دو تعبّدی ۳۴۳] باشند در این صورت جائز نیست ما هر دو را کنار بگذاریم و به اباحه رجوع کنیم زیرا این کار، مخالفت قطعیّه است.

کیفیّت مخالفت قطعیّه: اگر آن واجب تعبّدی را بدون قصد قربت در خارج اتیان کنیم هم با واجب مخالفت کرده‌ایم و هم با حرام. چون قصـد قربت را رعایت نکرده‌ایـد پس با واجب مخالفت نموده‌ایـد و با حرام هم مخالفت کرده‌ایـد زیرا حرام باید با قصد قربت ترک شود ولی شما «ترک» را رعایت نکردید و آن شیء را اتیان نمودید.

امکان مخالفت قطعیّه در فرض دیگر: مثلا اگر واجب، تعبّدی و حرام، توصّلی باشد به این صورت می‌توان مخالفت قطعیّه نمود: ما آن شـیء را بدون قصد قربت در خارج اتیان می‌کنیم در این صورت اگر آن شیء واقعا واجب باشد ما به علّت عدم رعایت قصد قربت با تکلیف مخالفت کرده‌ایم و اگر حرام باشد به علّت ایجاد آن شیء در خارج با تکلیف مخالفت نموده‌ایم.

در حقیقت مرحوم شیخ می‌فرمایند: اگر واجب و حرام هر دو تعبّدی یا احدهما

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۷۹

فانقـدح أنه لاـ وجه لتخصـیص المورد بالتوصـلیین بالنسبهٔ إلی مـا هو المهم فی المقام، و إن اختص بعض الوجوه بهما، کما لا یخفی [۱].

بنحو معیّن تعبّدی باشد می‌توان با تکلیف مخالفت قطعیّه نمود.

مصنّف می‌فرمایند: اینجا دو مطلب هست:

الف- اگر ما از راه عدم امکان مخالفت قطعیّه می‌خواستیم در دوران بین محذورین بحث کنیم در این صورت حق با شـیخنا الاسـتاد قدّس سرّه بود و باید آن دو صورت را از محل بحث خارج کرد.

ب- ما که گفتیم تخییر عقلی ثابت است علّت آن را هم ذکر نمودیم و گفتیم:

چون امر دائر بین فعـل و ترک است (وجوب و حرمت) و هیچ‌کـدام ترجیحی نـدارد و ترجیـح بلا مرجـح قبیـح است لـذا بین فعل و ترک مخیّر هستیم لـذا در مواردی که امر، دائر بین وجوب تعبّدی و حرمت تعبّدی هست، این ملاک تحقّق دارد یعنی امر دائر اسـت که ما یا آن شـیء را با قصد قربت و به داعی احتمال وجوب اتیان کنیم ۳۴۴] یـا به داعی احتمال حرمت ترک نمائیم و ترجیحی هم در میـان نیست بنـابراین همـان تخییر عقلی که در سـایر موارد- ماننـد توصّـلیّین- هست در این مورد هم هست بـا این تفاوت که در

تعبّدیین مخالفت قطعیّه ممکن است امّا در سایر موارد مانند واجب و حرام توصلی دیگر امکان مخالفت قطعیه نیست.

تذکر: مصنّف جواب مرحوم شیخ را در صورتی که واجب و حرام هر دو تعبّدی باشند بیان کردند ولی از این صورت حکم فرضی که احدهما به نحو تعیین تعبّدی باشد، مشخّص می‌شود.

[۱]- از آنچه بیان کردیم روشن شد که وجهی ندارد ما در دوران بین محذورین محل نزاع را توصلیین بدانیم، بله اگر ما از راه مخالفت عملیّه قطعیّه می‌خواستیم تخییر

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۸۰

و لا ـ یذهب علیک أن استقلال العقل بالتخییر إنما هو فیما لا یحتمل الترجیح فی أحدهما علی التعیین، و مع احتماله لا یبعد دعوی استقلاله بتعیینه کما هو الحال فی دوران الأمر بین التخییر و التعیین فی غیر المقام. [۱].

و لکن الترجیح إنما یکون لشدهٔ الطلب فی أحدهما، و زیادته علی الطلب فی الآخر بما لا یجوز الإخلال بها فی صورهٔ المزاحمهٔ، و وجب الترجیح بها، و کذا وجب ترجیح احتمال ذی المزیهٔ فی صورهٔ الدوران ۳۴۵] [۲].

عقلی قائل شویم بعضی ۳۴۶] از وجوه خمسه مختص به توصّلیین می‌شد زیرا در تعبّدیین امکان مخالفت قطعیّه هست و همچنین اگر احدهما بنحو معیّن تعبّدی باشد امکان مخالفت قطعیّه هست.

[۱]- تخییر عقلی در دوران بین محذورین در صورتی است که در یک طرف معیّن احتمال ترجیح ندهیم و چنانچه احتمال ترجیح در یک طرف معیّن بدهیم، عقل حکم می‌کند که آن طرف تعیّن دارد همان‌طور که عقل در موارد دیگر- مانند متزاحمین ۳۴۷]- که دوران امر بین تعیین و تخییر است حکم به تعیین می‌کند.

[۲]- همان‌طور که در تزاحم و دوران بین واجب مسلّم و حرام قطعی انسان باید ببیند، کدامیک اهم هست در دوران بین محذورین که مردّد بین وجوب و حرمت هستیم باید ببینیم آیا در واجب احتمال مزیّت هست یا در حرام، در هرکدام که احتمال مزیّت بود آن را اخذ می‌کنیم.

مثال: اگر امر دائر شد که انسان واجب مسلّمی را اتیان کند یا حرام مسلّمی را مرتکب شود باید ببیند اهمیّت کدامیک بیشتر است. اگر اهمّیّت واجب بیشتر بود

إیضاح الکفایهٔ، ج۴، ص: ۴۸۱

و لا وجه لترجیح احتمال الحرمهٔ مطلقا، لأجل أن دفع المفسدهٔ أولی من ترک المصلحهٔ، ضرورهٔ أنه رب واجب یکون مقدما علی الحرام فی صورهٔ المزاحمهٔ بلا کلام، فکیف یقدم علی احتماله احتماله فی صورهٔ الدوران بین مثلیهما؟

فأفهم [۱].

حق ندارد آن را ترک نماید و چنانچه اهمّیّت حرام بیشتر بود حق ندارد آن را اتیان کند.

[۱]- بعضی خواسته‌اند مطلقا[۳۴۸] و بطور کلّی جانب حرمت را بر جانب وجوب ترجیح دهند و منطق آنها این است که می‌گویند دفع مفسده اولی از جلب منفعت است مصنّف می‌فرمایند وجهی برای این ترجیح وجود ندارد، بلکه باید بین منفعت و مفسده مقایسه کرد و دید کدامیک مهم‌تر است چه‌بسا واجبی داریم که در صورت مزاحمت با حرام آن واجب بر حرام تقدّم دارد[۳۴۹].

خلاصه: نمی‌توان گفت که همیشه احتمال حرمت بر احتمال وجوب تقدّم دارد.

و الحمد للّه اوّلا و آخرا

و صلی اللّه علی محمّد و آله الطّیّبین الطّاهرین

فهرست موضوعی

[۳۵۰]

---

[۱] (۱)- منابع شرح حال:

الف: سرگذشت‌های ویژه از زندگی امام خمینی قدس سرّه ج ۶/ ۱۰۵.

ب: گنجینه دانشمندان.

ج: آثار الحجة.

د: مجلّه نور علم دوره سوم ش ۶.

ه: مجلّه پیام انقلاب ش ۹۰ و ۹۱.

و: آئین کشورداری.

[۲] (۱)- اماره معتبره شرعی مانند بیّنه.

[۳] (۲)- اماره معتبره عقلی مانند قطع یا ظنّ انسدادی بنا بر حکومت. و نیز ر ک: عنایة الاصول/ ۳/ ۳.

[۴] (۳)- ظاهرا از عبارت« قبل الخوض فی ذلک» استفاده می‌شود که مصنّف قطع را جزء امارات نمی‌دانند.

[۵] (۱)- در کبرای قیاس برای استنباط حکم کلّی واقع شود.

[۶] (۲)- مسئله اصولی سبب قطع به حکم شرعی می‌شود و لذا دیگر به« قطع» مسئله أصولی اطلاق نمی‌شود.

[۷] (۱)- وجه مناسبت دیگر اینکه: اماره ظنّیّه در مورد کسی حجّت است که قطع به حکم نداشته باشد پس از این جهت هم قطع با امارات ظنّیّه تناسب دارد.

[۸] (۱)- این کتاب مستقلا به چاپ رسیده است.

[۹] (۲)- مستفاد از فرمایش ایشان چنین است.

[۱۰] (۳)- و مکلّف فعلی ناچار باید ملتفت باشد پس بنابراین قید« اذا التفت» یک قید توضیحی می‌شود در حالی که اصل در قیود این است که احترازی باشند.

[۱۱] (۱)- المراد من المکلّف هو خصوص المجتهد، اذ المراد من الالتفات هو الالتفات التّفصیلی الحاصل للمجتهد بحسب اطّلاعه علی مدارک الاحکام. و لا عبرة بظنّ المقلّد و شکّه. و کون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا یوجب ان یکون المراد من المکلّف الأعمّ من المقلّد و المجتهد، ... ر. ک: فوائد الاصول ۳/ ۳.

[۱۲] (۱)- مکلّف نسبت به حکم ظاهری دو حالت دارد: قطع، شک. زیرا اگر او ظنّ غیر معتبر داشته باشد این حکم شک را دارد و چنانچه ظنّ معتبر داشته باشد این داخل در قطع به حکم شرعی است.

[۱۳] (۲)- ابلاغ.

[۱۴] (۱)- بعضی از احکام مربوط به شخص مجتهد نیست مانند احکام حیض و نفاس بلکه مربوط به بعضی از مقلّدین اوست امّا اکثر احکام بین مجتهد و مقلّد مشترک است مانند، احکام صلاة، حجّ، بیع، ر ک: عنایة الاصول/ ۳/ ۴.

[۱۵] (۱)- ای الأحکام الشرعیة، المتعلقة بالموضوعات العامة« منه دام ظله» ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۴.

[۱۶] (۲)- ای: سواء کان الدلیل علی ثبوت تلک القواعد حکم العقل او الدلیل الشرعی و بعبارة، اخری الاصول العقلیة او النقلیة« منه دام ظله». همان.

[۱۷] (۱)- چه قطع او موافق واقع باشد یا مخالف واقع.

[۱۸] (۱)- اگر قطع شخص قاطع موافق واقع هم باشد باز اجتماع ضدّین اعتقادی پیش می‌آید.

[۱۹] (۲)- پس اگر قطع، مطابق واقع نباشد فقط اجتماع ضدّین اعتقادی محقّق است و چنانچه قطع، مطابق واقع باشد اجتماع ضدّین حقیقی و اعتقادی تحقّق دارد.

[۲۰] (۱)- من لا يحضره الفقيه، ۴/ ۵۳ باب نوادر الحدود، حديث ۱۵.

[۲۱] (۱)- هـذا الخبر الشـريف لعلك تسـتفيد منه انه لو علم به المكلف لم يجب اطاعته و لا يكون مخالفته موجبـة للعقوبة حيث ان مجرد الخطـاب لاـ يوجب حقيقـة الوجوب التحريم و ان تحقق به إنشاؤهمـا فمقتضـى وجوب اتبـاع القطع انمـا هو ترتيب الآثار التى للقطع او المقطوع بـالحكم فى كـل مرتبـة انمـا يوجب ترتيب الآثـار تلـك المرتبـة لاـ آثـار جميع المراتب عليها. ر. ك: شـرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۷.

[۲۲] (۱)- اراده عبارت است از شوق مؤكّد نفسانى كه انسان بدنبال آن مى‌رود و مراد را اتيان مى‌كند.

[۲۳] (۱)- اى لا عجب.

[۲۴] (۲)- كيف لا، و كانت المعصيـة الموجبـة لاسـتحقاق العقوبة غير اختيارية، فانها هى المخالفة العمدية و هى لا تكون بالاختيار، ضرورة انّ العمـد اليهـا ليس باختيـارى، و انمـا تكـون نفس المخالفـة اختياريـة و هى غير موجبـة للاسـتحقاق، و انمـا الموجبـة له هى العمدية منها كما لا يخفى على اولى النهى.(منه قدس سره).

ر. ك: كفاية الاصول، طبع مؤسسه آل البيت« ع» ۲۶۱.

[۲۵] (۱)- سوره ذاريات: ۵۵.

[۲۶] (۲)- ر. ك: ايضاح الكفاية ج ۱، صص ۵۱۰- ۴۴۷.

[۲۷] (۳)- حجّة الاسلام و المسلمين آقاى سيّد عادل علوى.

[۲۸] (۱)- براى توضيح بيشتر رجوع كنيد به: ايضاح الكفاية: ۱/ ۴۹۷.

[۲۹] (۱)- عن ابن أبى عمير قال: سألت ابا الحسن موسـى بن جعفر عليه السّلام عن معنى قول رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله: الشّقى من شـقى فى بطن امّه و السّـعيد من سـعد فى بطن امّه، فقال الشّقى من علم(علمه) اللّه و هو فى بطن امّه انّه سيعمل اعمال السّعداء ... بحار/ ۵/ ۵۷ باب سعادت و شقاوت حديث ۱۰.

[۳۰] (۱)- نية المؤمن خير من عمله و نيّة الكافر شـرّ من عمله و كل عامل يعمل على نيّته وسائل الشـيعة، ۱، باب ۶ مقدّمات عبادات، حديث ۳، ص ۳۵.

[۳۱] (۲)- سوره بقره- ۲۸۴.

[۳۲] (۳)- فرائد الاصول- ۷.

[۳۳] (۴)- محقّق سبزوارى« قدّس سرّه»، ر. ك: ذخيرة المعاد ۲۰۹- ۲۱۰ و نيز فرائد الاصول/ ۵.

[۳۴] (۱)- ر. ك الفصول/ ۸۷.

[۳۵] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية – قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۶] (۱)- هذه مسامحة واضـحة من المصنّف فانّ القطع المأخوذ موضوعا بما هو صفة خاصّة و حالة مخصوصة ليس معناه الغاء جهة كشـفه و الا لم يبق له خصوصـيّة كى تكون صـفة خاصّة و حالة مخصوصة بل يلزم ح صحّة قيام كل صفة حقيقيّة مقام القطع المأخوذ بما هو صـفة اذ لا فرق ح بعد الغاء جهة كشفه بين القطع و بين القوّة و الشّجاعة و الجود و الحياة و نحو ذلك من الصّفات اذ كلّ هذه صفة من الصّـفات الحقيقيّة و هو باطل قطعا(بل المراد) من تقسيم القطع الموضوعى الى القطع المأخوذ بما هو كاشف او بما هو صفة خاصّة انّ القطع قد يؤخذ موضوعا بما هو كاشف من الكواشف و طريق من الطرق الى الواقع و قد يؤخذ بما هو كاشف خاص قد بلغ كاشـفيّته الى اقصـى مرتبـة الشّـدة و القوّة بحيث لم يبق معها احتمال الخلاف اصـلا حتّى قيل له العلم و اليقين فجهـة الكشف فى كلا القسـمين ملحوظة مرعيّة غير انّه قد يلحظ مطلق الكاشفيّة و الطريقيّة و قد يلحظ خصوص الكاشفيّة البالغة حدا خاصّا و قدرا مخصوصا فتأمل جيّدا، عناية الاصول/ ۳/ ۲۷.

[۳۷] (۱)- قطع طریقی محض.

[۳۸] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۴.

[۳۹] (۲)- طریقی(کشفی) نه قطع موضوعی صفتی.

[۴۰] (۱)- و جانشین قطع طریقی می‌شود.

[۴۱] (۱)- خواه قطع تمام الموضوع یا قید و جزء الموضوع باشد.

[۴۲] (۲)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۴.

[۴۳] (۱)- ص/ ۸.

[۴۴] (۱)- و یا اذا قطعت بحیاهٔ ولدک یجب علیک التّصدق.

[۴۵] (۱)- هـذه العبارهٔ(فان الملازمهٔ انّما ...) الی قوله ثم لا یذهب علیک مذکورهٔ بأنحاء مختلفهٔ فی نسخ متعددهٔ و هی لا تخلو عن تعقیـد و اضـطراب شدیـد(و علی کل حال) هی علـهٔ لقوله و لا دلالهٔ له کذلک الا بعد دلالته علی تنزیل المؤدّی و الصـحیح کان ان یقول هکـذا فان الملازمـهٔ انّما تدعی بین تنزیل القطع بالموضوع التنزیلی و تنزیل نفس الموضوع ای المؤدّی و بدون تحقق الموضوع التنزیلی التعبدی اولا بدلیل الامارهٔ لا قطع بالموضوع التنزیلی کی یدعی الملازمهٔ بین تنزیله و تنزیل نفس الموضوع(هذا) و فی بعض النسخ المطبوعـهٔ اخیرا قـد اسـقطوا العبارهٔ المـذکورهٔ بطولها و ذکروا هکـذا فان الملازمـهٔ انّما تـدعی بین تنزیل القطع به منزلهٔ القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدّی منزلهٔ الواقع کما لا یخفی ر. ک عنایهٔ الاصول ۳/ ۳۸ ..

می‌توان عبارتی را که در متن آورده‌ایم به این ترتیب نوشت:

... علی تنزیـل المودی فـانّ« التنزیـل» انّما یـدعی بین القطع بـالموضوع التنزیلی و القطع بالموضوع الحقیقی و بـدون تحقق الموضوع التنزیلی التعبـدی اوّلا بـدلیل الامارهٔ لا قطع بالموضوع التنزیلی کی یدّعی الملازمهٔ بین تنزیل القطع به منزلهٔ القطع بالموضوع الحقیقی و تنزیل المؤدی منزلهٔ الواقع کما لا یخفی.

البته به نحو دیگر هم می‌توان عبارت را اصلاح نمود.

[۴۶] (۱)- زیرا مراتب این دو حکم متفاوت است.

[۴۷] (۱)- ای بالاصول الحکمیّهٔ و الموضوعیّهٔ.

[۴۸] (۲)- ای حین العلم الاجمالی بوجوب شیء او حرمته.

[۴۹] (۳)- ای کالعلم التفصیلی بوجوب شیء او حرمته.

[۵۰] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۴۲۹.

[۵۱] (۲)- مقنع/ ۵.

[۵۲] (۱)- ای من یحصل له القطع بادنی شیء من اسباب لا ینبغی حصوله منها(عنایهٔ الاصول) ۳/ ۵۲.

[۵۳] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۱۱.

[۵۴] (۲)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۸.

[۵۵] (۱)- الفوائد المدنیّهٔ/ ۱۲۹.

[۵۶] (۲)- این عبارت صراحت دارد که ظنّ در احکام شرعی اعتبار ندارد.

[۵۷] (۱)- این عبارت هم صراحت دارد که ظن در احکام شرعی حجیّت ندارد.

[۵۸] (۲)- فرائد الاصول/ ۹.

[۵۹] (۳)- الفوائد المدنیهٔ/ ۹۰.

[۶۰] (۴)- این عبارت هم صراحت دارد که در احکام شرعی نمی‌توان به ادله ظنّی تمسّک نمود.

[۶۱] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۱۷.

[۶۲] (۱)- قوله: فیه اشکال، حیث ذهب بعضهم الی ان العلم الاجمالی لیس بمنجز أصلا و مال الیه القمی فی القوانین بتقریب ان العقل لا- یحکم بقبح الإقدام إلا- علی عمل یعلم انه معصیهٔ لأمر المولی و نهیه، و هذا العلم متوقف علی العلم بتعلق الأمر أو النهی بعمله، و هذا المعنی مفقود فی العلم الاجمالی لأنه عند الاشتغال بکل طرف من أطراف العلم الاجمالی لا یعلم بأن عمله معصیهٔ لأمر المولی و نهیه لعدم علمه بتعلق الأمر أو النهی به بخصوصه، غایهٔ الأمر انه بعد الاتیان بجمیع الأطراف فی الشبههٔ الوجوبیهٔ و ترک جمیع الأطراف فی التحریمیهٔ یعلم بتحقق المخالفهٔ و العقل لا یحکم بقبح الاقتحام علی ما یعلم بعد العمل بحصول المخالفهٔ، و فیه ان العقل مستقل بقبح مخالفهٔ التکلیف الفعلی الواصل الی العبد باحدی طرق الوصول و فی مورد العلم الاجمالی یکون کذلک لأن نفس التکلیف و الالزام معلوم تفصیلا و انما الاجمال فی المتعلق و هو لا یمنع عن البعث و الزجر المولویّین و لا یمنع عن الانبعاث فان العقل مستقل فی کیفیهٔ الاطاعهٔ و الامتثال و هی هنا انما یکون بالاحتیاط، و ذهب بعضهم کالمحقق القمی الی انه المنجز بالنسبهٔ الی حرمهٔ المخالفهٔ القطعیهٔ دون الموافقهٔ القطعیهٔ و المصنف الاستاد مال فی المتن الی انه منجز بنحو الاقتضاء أی ما لم یمنع عنه مانع عقلا أو شرعا و لکن أخیرا عدل عنه الی ما ذکره فی الهامش من انه کالتفصیلی بلا تفاوت أصلا.« منه دام ظله» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳.

[۶۳] (۱)- مخالفت قطعیه.

[۶۴] (۱)- محاسن: ۴۹۵.

[۶۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۶] (۱)- فرائد الاصول/ ۲۱ و ۲۴۲.

[۶۷] (۱)- اما مجموع اقوال در مسئله و مختار مصنّف:

فحاصل الکلام فیه انّ العلم الاجمالی(هل هو) کالعلم التّفصیلی علّهٔ تامّهٔ لتنجّز التکلیف به فکما ان العلم التّفصیلی اذا تعلّق بتکلیف الزامی لم یمکن التّرخیص فی ترک العمل به و لذا تقدّم مشروحا انّه مما لا تناله ید الجعل نفیا کما لا تناله اثباتا و ان لم یسبق بلفظ العلّیّهٔ التّامهٔ فکذلک العلم الاجمالی اذا تعلّق بوجوب احد الامرین او بحرمته لم یمکن التّرخیص فی اطرافه لا- کلّا و لا- بعضا بأن یرخّص فی ترک کلا- الامرین جمیعا او فی ترک بعضهما معیّنا او علی البدل او یرخّص فی فعل کلا- الامرین جمیعا او فی فعل بعضهما معیّنا او علی البدل(ام لا) بل یمکن التّرخیص فی اطرافه فلیس العلم الاجمالی کالعلم التّفصیلی علّهٔ تامّهٔ لتنجّز التّکلیف به بل هو مؤثّر فی التنجیز بنحو الاقتضاء بمعنی انّه قابل للتّرخیص فی اطرافه کلّا و بعضا فان لم یرد ترخیص من الشّرع فی اطرافه لا کلا و لا بعضا بان لم یکن لنا اصل عملی یصلح بدلیله للجریان فیها أثر العلم الاجمالی فی التّنجیز لا محالهٔ و الا فیمنعه الاصل العملی عن التأثیر فی التّنجیز(ام یفصل) فیکون علّهٔ تامّهٔ للتّنجیز بالنّسبهٔ إلی المخالفهٔ القطعیّهٔ فلا یمکن التّرخیص فی اطرافه کلا لیحصل القطع بالمخالفهٔ و یکون مقتضیا للتّنجیز بالنّسبهٔ إلی الموافقهٔ القطعیّهٔ فیمکن التّرخیص فی بعض اطرافه بأن لا یحصل القطع بالموافقهٔ و ان حصلت الموافقهٔ الاحتمالیّهٔ بمراعاهٔ بعض الاطراف دون بعض(وجوه) بل اقوال(اقواها) الثّانی کما اختاره المصنّف فی المتن و ان رجع إلی الاوّل فی تعلیقته علی الکتاب لدی التّعلیق علی قوله لا فی العلّیهٔ التّامّهٔ(و قد استدلّ) لمختاره فی المتن بقوله لا یبعد ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۳/ ۵۹.

[۶۸] (۱)- اذ لو کان فی الامارهٔ الغیر العلمیّهٔ اقتضاء الحجّیّهٔ لکان یکفی فی اعتبارها مجرّد عدم المانع عنها بان لم یرد من الشّرع منع من العمل بها لوجود المقتضی حینئذ و فقد المانع عنها مع انّه لا یکفی قطعا بل یحتاج إلی جعل للشّارع او ثبوت مقدمات و طرو حالات کما فی المتن یعنی بها مقدّمات الانسداد ... ر. ک عنایهٔ الاصول ۳/ ۷۷.

[۶۹] (۲)- ظنّ انسدادی را مختصرا در اوّل مبحث قطع توضیح دادیم و به‌طور مشروح در آینده بحث می‌کنیم.

[۷۰] (۳)- ظاهرا محقّق خوانساری می‌باشد(آقا جمال الدّین خوانساری).

[۷۱] (۱)- و لعلّ وجه التّأمّل انّ اکتفاء بعض المحقّقین بالفراغ نظرا إلی عدم لزوم دفع الضّرر المحتمل غیر مربوط بحجّیّة الظّن فی مقام السّقوط فانّ شأن الحجة ان یقطع معها بعدم الضّرر لا انّه یحتمل معها الضّرر و لا یجب دفعه بحکم العقل و هذا ایضا واضح. عنایة الاصول/ ۳/ ۷۸.

[۷۲] (۱)- ر. ک فرائد الاصول/ ۲۴.

[۷۳] (۱)- ر. ک: اشارات ۳/ ۴۱۸- النّمط العاشر.

[۷۴] (۱)- ای واقعا.

[۷۵] (۲)- وسائل الشّیعه ج ۱۲/ باب ۴(ما یکتسب به) حدیث/ ۴ ص ۶۰.

[۷۶] (۱)-(قوله: فافهم) یمکن ان یکون اشارة الی ما ذکرنا من ان قیام الطریق علی الحکم لو فرض اقتضاؤه ثبوت الواقع بوصف کونه مما قامت علیه الامارة لم ینفع فی اثبات الفعلیة ما لم یقم دلیل آخر علی ان کل حکم انشائی قامت علیه الامارة یثبت فعلیا تعبدا و لو فرض قیام هذا الدلیل کان موضوعه محرزا بالوجدان و لا یحتاج الی اثبات کون دلیل الامارة مثبتا للواقع بما انّه قام علیه الطریق اذ قیام الامارة علیه یکون وجدانیا لا معنی للتعبد فیه، فالتنجز یکون« ح» مستندا الی العلم بالفعلیّة الحاصل من ذلک الدلیل کما ذکرنا لا الی دلیل حجّیّة الامارة. ر. ک، حقایق الاصول/ ۲/ ۷۴.

[۷۷] (۱)- ر. ک، حاشیه بر فرائد الاصول/ ۴۴.

[۷۸] (۲)- ر. ک، فرائد الاصول/ ۳۰.

[۷۹] (۳)- سوره یونس ۵۹.

[۸۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۸۱] (۱)- وسائل الشّیعه/ ۱۸/ باب ۶ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲۷.

[۸۲] (۱)- سوره آل عمران/ ۷.

[۸۳] (۱)- من فسّر القرآن برأیه فقد افتری علی اللّه الکذب. تفسیر برهان ج ۱/ ۱۸ من قال فی القرآن برأیه فلیتبوّأ مقعده من النار تفسیر قرطبی ج ۱/ ۲۷ کنز العمال ج ۲/ ۱۰ سنن ترمذی ج ۵/ ۱۹۹.

[۸۴] (۱)- سوره احزاب/ ۷۲.

[۸۵] (۲)- سوره بقره/ ۲۷۵.

[۸۶] (۱)- انّی تارک فیکم الثّقلین، کتاب اللّه و عترتی اهل بیتی ما ان تمسّکتم بهما لن تضلّوا بعدی ابدا الا و انّهما لن یفترقا حتّی یردا علیّ الحوض.

[۸۷] (۱)- سوره نساء/ ۳.

[۸۸] (۱)- مثلا- تحریف در آیاتی بوده است که تصریح به ولایت حضرت علی علیه السّلام و مسائل اعتقادی کرده است(چنین چیزی نبوده و ما روی مبنای مصنّف بحث می‌کنیم).

[۸۹] (۱)- سوره بقره/ ۲۲۲.

[۹۰] (۱)- البتّه آیه شریفه در قرآن بدون تشدید نوشته شده است.

[۹۱] (۱)- سوره بقره/ ۲۲۳.

[۹۲] (۱)- سوره مائده/ ۶.

[۹۳] (۱)- مقصود از علم، یقین و قطع می‌باشد و مراد از علمی عبارتست از یک دلیل ظنّی که یک دلیل قطعی دلالت بر اعتبار و حجّیّت آن کند مانند خبر واحد که دلیل بر اعتبار آن یقینی و قطعی است.

[۹۴] (۱)- از نگارنده.

[۹۵] (۱)- لا التفصیل.

[۹۶] (۱)- لعله اشارهٔ الی عدم الفرق بین الاطّلاع الاجمالی و التفصیلی فانّ الاطلاع التّفصیلی اذا کان ملازما لرأی المعصوم علیه السّلام کان نقله و لو اجمالا حجّهٔ لانّه مدلول التزامی للمنقول فتأمّل الی منع الاستبعاد لاختلاف حال النّاقل و عصره و مشایخه الّذین اعتمدهم و مجرّد الخلاف لا اثر له و کم من مسئلهٔ: لیس المستند فیها الا الاجماع مع وجود الخلاف و سیر المسائل الفقهیّه شاهد بذلک و الخلاف انّما یقدح فی الاجماع بناء علی قاعدهٔ اللطف لا غیر ر. ک حقائق الاصول/ ۲/ ۱۰۶.

[۹۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۹۸] (۱)- عوالی اللئالی ۴/ ۱۳۳/ حدیث ۲۲۹.

[۹۹] (۲)- وسائل الشّیعه جلد ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی حدیث ۱.

[۱۰۰] (۱)- امّا قوله« بالخصوص» فمعناه بادلّهٔ خاصّهٔ موجبهٔ لخروج خبر الواحد عن تحت الاصل الاوّلی المؤسّس فی الظنون فی قبال القول باعتباره بانسداد باب العلم الذی جعله الانسدادیون موجبا للرّجوع الی مطلق الظنّ من غیر اختصاص بخبر الثّقهٔ ر. ک عنایهٔ الاصول ۳/ ۱۸۲.

[۱۰۱] (۱)- ر. ک فصول ۱۲.

[۱۰۲] (۱)- ر. ک فرائد الاصول/ ۶۷.

[۱۰۳] (۱)- البتّه قطع هم جزء امارات است ولی معمولا به قطع عنوان اماره اطلاق نمی‌شود.

[۱۰۴] (۱)- سوره اسراء ۳۶.

[۱۰۵] (۲)- سوره نجم ۲۸.

[۱۰۶] (۳)- مستدرک الوسائل/ ۳ باب/ ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۱۰.

[۱۰۷] (۱)- وسائل الشّیعه/ ۳/ باب ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۱۸.

[۱۰۸] (۲)- مستدرک الوسائل/ ۳/ باب ۹ از ابواب صفات قاضی روایت/ ۵.

[۱۰۹] (۳)- محاسن/ ۱/ ۲۲۱.

[۱۱۰] (۴)- وسائل الشیعهٔ/ ۱۸/ باب ۹/ از ابواب صفات قاضی روایت ۱۲.

[۱۱۱] (۵)- وسائل الشیعهٔ/ ۱۸/ باب/ ۹ از ابواب صفات قاضی روایت/ ۱۱.

[۱۱۲] (۱)- سوره حجرات آیه ۶.

[۱۱۳] (۱)- تفسیر نمونه/ ۲۲/ ۱۵۱ و ۱۵۲.

[۱۱۴] (۲)- اعلم انّه ما قیل او یمکن ان یقال فی کیفیهٔ الاستدلال بآیهٔ النّبأ وجوه:

احدها انّه من جههٔ مفهوم الشّرط: ثانیها انّه من جههٔ مفهوم الوصف ... ثالثها انّه من جههٔ دلالهٔ الایماء ...

رابعها انّه من جههٔ انّه تعالی صار بصدد الرّدع و اکتفی بالردع عن خبر الفاسق ظهر حجّیّهٔ خبر العادل عنده و الا لردع عنه ایضا خامسها انّه من جههٔ انّه حیث علّل تبارک و تعالی لزوم التّبین عن نبأ الفاسق ... سادسها من جههٔ دلالهٔ المنطوق ر. ک: حاشیهٔ الفرائد/ ۶۰« منه».

[۱۱۵] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۷۲.

[۱۱۶] (۱)- و کیف کان فقد اورد علی الآیهٔ ایرادات کثیرهٔ ربّما تبلغ الی نیف و عشرین الا انّ کثیرا منها قابلهٔ للدّفع فلنذکر اوّلا ما لا یمکن الـذّب عنه ثم نتبعه بـذکر بعض ما اورد من الایرادات القابلـهٔ للـدّفع امّا ما لا یمکن الـذّب عنه فایرادان احدهما ... ر. ک فرائد الاصول/ ۷۱.

[۱۱۷] (۱)- و لعلّه اشارهٔ الی ضـعف الاجوبهٔ الثّلاثهٔ المتقدّمهٔ کلّها و انّها فی غیر محلّها جمیعا بالنّسـبهٔ الی تقریر الاشـکال علی الوجه الثّانی و انّ التّغایر و الاثنینیهٔ بین الحکم و الموضوع مما لا تثبت بمجرّد کون القضـیهٔ طبیعیهٔ و الحکم فیها بلحاظ طبیعهٔ الاثر او بمجرّد القطع بتحقق المناط الموجود فی سایر الآثار فی هذا الاثر او بعدم القول بالفصل بینه و بین سایر الآثار و قد اوضحنا لک وجه الضعف کما هو حقّه فی ذیل بیان الوجه الثّانی بعد ذکر اجوبهٔ المصنّف کلّها فتذکر. ر. ک عنایهٔ الاصول/ ۳/ ۲۱۳.

... و لکن لا یخفی انّ هذا فرار عن الاشکال لا جواب عنه و لعلّه الی هذا اشار بقوله فافهم ر. ک: حقایق الاصول ۲/ ۱۲۲.

[۱۱۸] (۱)- سوره توبه ۱۲۲.

[۱۱۹] (۱)- انذار- یعنی ترساندن و این عمل منذرین و مخبرین است، امّا تحذّر عمل و حالت مخبر له می‌باشد.

[۱۲۰] (۱)- سوره طه ۴۴ و ۴۳.

[۱۲۱] (۱)- زیرا عقوبت در مرحله تنجّز تکلیف است و اگر تکلیف بخواهد منجّز شود باید علم، بیان و حجّت شرعی در کار باشد، امّا اگر ملاک، مصلحت و مفسده واقعی باشد، این تابع علم و جهل مکلّف نیست.

[۱۲۲] (۱)- سوره بقره ۱۵۹.

[۱۲۳] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول/ ۸۱.

[۱۲۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۲۵] (۱)- سوره نحل/ ۴۳.

[۱۲۶] (۱)- این سوّمین اشکالی است که مرحوم شیخ بر استدلال به آیه سؤال در کتاب رسائل نموده‌اند. ر. ک فرائد الاصول/ ۸۲.

[۱۲۷] (۱)- توبه/ ۶۱.

[۱۲۸] (۱)- قال فی المصباح المنیر: القسامهٔ- بالفتح- الایمان.

[۱۲۹] (۲) لعلّ هذا نقل له بالمعنی کما فسّره بما یقرب منه الملّا صالح المازندرانی(قدّه) فی شرحه حیث قال:

« و المقصود انّه شـهد عندک خمسون رجلا مع حلفهم باللّه ان مؤمنا فعل کذا و قال کذا، و قال لک ذلک المؤمن انّی لم افعله او لم اقله فصـدّقه و کـذّبهم» و الا- فـالموجود فی عقاب الاعمال و روضـهٔ الکافی و الوسائل نقلا عنهما هکـذا:« فان شـهد عنـدک خمسون قسامهٔ و قال لک قولا فصدّقه و کذّبهم» الحدیث و هذا بظاهره ...

ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۴/ ۴۹۶.

[۱۳۰] (۳)- کافی ۸/ ۱۴۷ ح ۱۲۵.

[۱۳۱] (۴)- قسامه: مثلا اگر قتل عمـدی واقع بشود و قاتل مشـخص نباشـد چنانچه ولیّ مقتول قتل را به فردی نسبت بدهـد و پنجاه قسم به تنهـایی یـا به شـرکت چهـل و نه نفر از خویشـان بخورنـد در این صورت ثـابت می‌شود که آن فرد قاتـل است و همچنین در موارد دیگری می‌توان از قسامه استفاده نمود و نیز ر. ک جواهر ۴۲/ ۲۴۳ تا ۲۷۶(کتاب قصاص).

[۱۳۲] (۱)- کافی ۵/ ۲۹۹ باب حفظ المال و کراههٔ الاضاعهٔ من کتاب المعیشهٔ ح ۱.

[۱۳۳] (۱)- این اخبار به چنـدین گروه تقسـیم می‌شونـد و ما یک نمونه از آن اخبار را نقل می‌کنیم: ... عن المفضّل بن عمر، انّ ابا عبد اللّه علیه السّلام قال للفیض بن المختار فی حدیث: فاذا اردت حدیثنا فعلیک بهذا الجالس، و أومی الی رجل من اصحابه، فسألت اصحابنا عنه فقالوا زرارهٔ بن اعین- و نیز ر. ک وسائل الشیعهٔ/ ۱۸ باب ۱۱/ از ابواب صفات قاضی.

[۱۳۴] (۱)- سوره اسراء ۳۶.

[۱۳۵] (۲)- سوره نجم/ ۲۸.

[۱۳۶] (۱)- بنا بر دور مذکور.

[۱۳۷] (۲)- خبر ثقه.

[۱۳۸] (۳)- سیره.

[۱۳۹] (۴)- از این راه.

[۱۴۰] (۵)- آیات.

[۱۴۱] (۶)- سیره.

[۱۴۲] (۱)- عدم ردع.

[۱۴۳] (۲)- آیات.

[۱۴۴] (۳)- سیره.

[۱۴۵] (۴)- تخصیص.

[۱۴۶] (۵)- آیات.

[۱۴۷] (۶)- سیره.

[۱۴۸] (۱)- خبر ثقه.

[۱۴۹] (۲)- سیره.

[۱۵۰] (۳)- سیره.

[۱۵۱] (۴)- سیره.

[۱۵۲] (۵)- سیره.

[۱۵۳] (۶)- آیات.

[۱۵۴] (۷)- عدم ثبوت ردع.

[۱۵۵] (۱)- فرق میان دو دور این است که: یکی مربوط به مقام اثبات و دیگری مربوط به مقام ثبوت است.

[۱۵۶] (۱)- یظهر من تعلیقته(قدّس سرّه) علی الکتاب انّ هذا اشارة الی انّ خبر الثّقة حجّة متّبعة و لو قیل بسقوط کلّ من السیرة و اطلاق الآیات النّاهیة من الاعتبار بسبب دوران الأمر بین ردعها به و تقییده بها و ذلک لاستصحاب حجّیّته الثابتة قبل نزول الآیتین یعنی بهما قوله تعالی i وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ E و قوله تعالی i لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً*E: ر. ک عنایة الاصول ۳/ ۲۵۷.

[۱۵۷] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۱۰۳.

[۱۵۸] (۱)- ملا عبد اللّه بشروی فرزند حاج ملا محمّد مشهور به فاضل تونی.

[۱۵۹] (۱)- ر. ک فرائد الاصول/ ۱۰۵.

[۱۶۰] (۱)- واضح است که بحث از حجّیّت خبر واحد مخصوص اخبار مثبت تکلیف نیست خلاصه: دلیل مستدل اخصّ از مدّعای اوست.

[۱۶۱] (۱)- معطوف علی الاحتیاط، یعنی: انّ مقتضی هذا الدّلیل العقلی هو الاحتیاط لا الحجّیّة کما عرفت توضیحه ... منتهی الدّرایة ۴/ ۵۳۹.

[۱۶۲] (۲)- الصّواب اسقاط الواو، لانّ المقصود اثبات العمل بالنّافی من هذه الاخبار لو کان الحجّة علی الثبوت اصلا کالاستصحاب،

لوضوح تقدّم الخبر علی الاصل العملی، اذ لو کان المثبت خبرا لم یقدّم الخبر النّافی علیه بل یتعارضان و یجری علیهما احکام التّعارض، فیختص تقدیم الخبر النّافی علی المثبت بما اذا کان المثبت اصلا فقط ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۴/ ۵۴۳.

[۱۶۳] (۱)- برادر صاحب فصول یعنی مرحوم شیخ محمّد تقی اصفهانی(صاحب کتاب هدایهٔ المسترشدین)

[۱۶۴] (۱)- و الا-ضیف الیه الخبر المتیقّن اعتباره بالاضافهٔ الی ما سواه کالخبر الصّحیح بالنسبهٔ الی الموثّق و الموثّق بالنسبهٔ الی الحسن و هکذا لو کان ... ر. ک عنایهٔ الاصول ۳/ ۲۷۱.

[۱۶۵] (۱)- در وجه اوّل از وجوه عقلیّه دال بر حجّیّت خبر واحد.

[۱۶۶] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۱۰۶.

[۱۶۷] (۲)- دلیل انسداد را به زودی توضیح می‌دهیم.

[۱۶۸] (۳)- وجه اوّل از وجه سه گانه.

[۱۶۹] (۱) فیقول المصنّف انّ ملاکه لیس هو العلم الاجمالی بتکالیف واقعیّهٔ و لا العلم الاجمالی بصدور کثیر من الاخبار بل ملاکه العلم بوجوب الرّجوع الیها و ان لم نعلم اجمالا بوجود تکالیف واقعیّهٔ فیها لیکون مرجعه الی دلیل الانسداد و لا بصدور کثیر منها قطعا لیکون مرجعه الی الوجه الاوّل فتأمل جیّدا. ر. ک عنایهٔ الاصول ۳/ ۲۷۳.

[۱۷۰] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۱۰۶.

[۱۷۱] (۱)- رساله‌ای است شامل پانزده فائده فقهی و اصولی که ضمیمه حاشیه بر رسائل و نیز جداگانه چاپ شده است.

[۱۷۲] (۱)- دفع لما یتوهم من انّ الظّن بالتّکلیف و ان لم یستلزم الظّن بالضّرر و لکنّه مستلزم للظنّ بالمفسدهٔ او المصلحهٔ و یکفی ذلک فی وجوب العمل بالظّن لاستقلال العقل بقبح ارتکاب ما فیه احتمال المفسدهٔ او ترک المصلحهٔ و حاصل الدّفع: منع استقلال العقل بذلک ر. ک: حقایق الاصول ۲/ ۱۵۴.

[۱۷۳] (۱)- اگر بخواهیم به راجح و مرجوح عمل نمائیم عقل می‌گوید احتیاط تام باعث اختلال نظام است.

[۱۷۴] (۲)- اگر بخواهیم به هر دو عمل نمائیم شرع حکم می‌کند که این احتیاط تام باعث عسر و حرج است لذا واجب نمی‌باشد.

[۱۷۵] (۱)- ظاهرا صاحب ریاض می‌باشد.

[۱۷۶] (۲)- بزودی درباره دلیل انسداد بحث می‌کنیم.

[۱۷۷] (۳)- علمی: یعنی دلیل ظنّی که حدّ اقل یک دلیل قطعی بر حجّیّت آن وجود دارد مانند خبر واحد.

[۱۷۸] (۱)- یعنی احتمال وجوب در یک فعل و احتمال حرمت در شیء دیگر.

[۱۷۹] (۲)- این نحو احتیاط به احتیاط تام موسوم است.

[۱۸۰] (۱)- علم یعنی قطع و یقین.

[۱۸۱] (۲)- علمی، یعنی دلیل ظنّی که دلیل قطعی بر حجّیّت او وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.

[۱۸۲] (۳)- تذکّر: ما سابقا ثابت کردیم که ظنّ خاص و خبر واحد حجّیّت دارد لذا می‌گوئیم باب علمی به روی ما منسد نیست و می‌توانیم به کتاب وسائل الشّیعه و امثال آن مراجعه کرده و آن تکالیف معلوم بالاجمال را مشخّص نمائیم و مهم‌ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد، همین است و لذا دیگر بحث از دلیل انسداد جز ثمره علمی، فائده دیگری ندارد.

[۱۸۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۸۴] (۱)- احتیاط تام.

[۱۸۵] (۲)- اصالهٔ الاحتیاط.

[۱۸۶] (۱)- در بحث حجّیّت خبر واحد.

[۱۸۷] (۱)- در تمام موارد و اطراف.

[۱۸۸] (۱)- در صورتی دلیل انسداد سبب حجّیت مطلق ظن می‌شود که همه مقدّمات انسداد کامل باشد.

[۱۸۹] (۲)- چون علم اجمالی منجّز نیست.

[۱۹۰] (۱)- چون احتیاط تام ممکن نیست در بعضی از محتملات احتیاط می کنیم(در مظنونات احتیاط می کنیم نه در مشکوکات و موهومات).

[۱۹۱] (۲)- یعنی عمل نمودن به تمام مظنونات، مشکوکات و موهومات.

[۱۹۲] (۱)- عبارت متن را با مقداری تقدیم و تأخیر توضیح می‌دهیم.

[۱۹۳] (۲)- سوره بقره/ ۱۸۵.

[۱۹۴] (۳)- سوره حج/ ۷۸.

[۱۹۵] (۴)- کافی/ ۵/ ۲۹۲.

[۱۹۶] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۳۱۴.

[۱۹۷] (۲)- مانند: اوفوا بالعقود، یا فاغسلوا وجوهکم ...

[۱۹۸] (۱)- یعنی انّه اذا بنی علی رفع الاحتیاط التّیام بادلهٔ الحرج من جههٔ انّها موجبهٔ لرفع التّکلیف المؤدّی الی الحرج فحینئذ لا یکون علم بالتّکلیف فلا مقتضی للاحتیاط فی الباقی لکون العقاب علی التّکلیف عقابا علی تکلیف محتمل و هو عقاب بلا بیان کما عرفت منه الاشارهٔ فیما سبق ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۱۶۱.

[۱۹۹] (۲)- اذا المنجّز للواقعیّات امّا ان یکون العلم الاجمالی او لزوم الخروج عن الدّین او الاجماع، او العلم بالاهتمام، و الجمیع لا یصلح للمنع عن الاصول المثبتهٔ کما هو ظاهر قوله« مع حکم العقل» یعنی اذا لم یکن مانع من اجرائها وجب ان تجری لوجود المقتضی من حکم العقل لو کان الاصل المثبت عقلیّا کالاحتیاط او عموم النقل لو کان نقلیّا کالاستصحاب. ر. ک: حقایق الاصول ۲/ ۱۶۳.

[۲۰۰] (۳)- ر. ک: به جواب مصنّف از مقدّمه سوّم.

[۲۰۱] (۱)- که علم به اصل تکلیف داریم.

[۲۰۲] (۱)- برای توضیح بیشتر به امر خامس از مبحث قطع رجوع فرمائید.

[۲۰۳] (۱)- هذا اشارهٔ الی اشکال اورده شیخنا الاعظم فی رسائله علی المشهور و حاصله ان مقدّمات الانسداد علی تقدیر تمامیتها لا تقتضی العمل بالظن بالتکلیف و ترک الاحتیاط فی المشکوکات و الموهومات مطلقا لانّه اذا کان مقتضی العلم الاجمالی هو الاحتیاط التام فی جمیع الاطراف فبعد إعمال ادلهٔ نفی الحرج یقتصر فی رفع الید عن الاحتیاط فی البعض بمقدار یرتفع الحرج، فاذا کان ترک الاحتیاط فی بعض الموهومات یوجب ارتفاع الحرج، اقتصر فی رفع الید عن الاحتیاط فی خصوص ذلک المقدار و وجب الاحتیاط فی الباقی من الموهومات فضلا عن المشکوکات و المظنونات فلا وجه لما التزم به المشهور، من انّ نتیجهٔ المقدمات وجوب العمل بالظن و ترک الاحتیاط فی المشکوکات و الموهومات مطلقا.

و من اجل هذا قال المصنّف: انه لو لم ینحل العلم الاجمالی فاللازم وجوب الاحتیاط فی موارد الاصول النافیهٔ، و لو کانت موهومات التکلیف ... حقائق الاصول ۲/ ۱۶۶.

[۲۰۴] (۱)- عطف علی موارد اصول النّافیهٔ: ای کما ظهر انّه لو لم ینحل بذلک کان خصوص موارد اصول النّافیهٔ مطلقا و لو من موهومات التّکلیف محلا- للاحتیاط لا- محتملات التّکلیف مطلقا و لو کانت فی موارد الاصول المثبتهٔ فان العمل فی موارد الاصول المثبتهٔ کما اشیر آنفا یکون بملاک قیام الحجّهٔ علی التّکلیف و هی الاصول العملیّهٔ المعتبرهٔ لا- بملاک الاحتیاط من جههٔ العلم

الاجمالی بالتّکالیف(و یحتمل ضعیفا) ان یکون عطفا علی قوله فیها کلا او بعضا. ای و یرفع الید عن الاحتیاط فی موهومات التّکلیف کلا-او بعضا بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر لا فی محتملات التّکلیف مطلقا ای فی المشکوکات و الموهومات جمیعا کما زعم الانسدادی ر. ک عنایهٔ الاصول ۳/ ۳۰۶.

[۲۰۵] (۲)- در مظنونات، مشکوکات و موهومات.

[۲۰۶] (۳)- به مقتضای علم اجمالی به تکالیف.

[۲۰۷] (۱)- زیرا سبب اختلال نظام می‌شود و اصلا جائز نیست.

[۲۰۸] (۲)- اگر سبب عسر و حرج شود.

[۲۰۹] (۱)- تذکّر: قبلا ثابت کردیم که ظنّ خاص حجّیّت دارد لذا باب علمی منسد نیست و مهم‌ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد همان بود لذا مباحث انسداد جز ثمره علمی فایده دیگری ندارد.

[۲۱۰] (۲)- به جواب از مقدّمه اوّل و چهارم انسداد مراجعه کنید.

[۲۱۱] (۳)- ظن غیر معتبر.

[۲۱۲] (۱)- قبح عقاب بلا بیان.

[۲۱۳] (۲)- لا تنقض الیقین بالشّک.

[۲۱۴] (۱)- کلّ شیء طاهر حتّی تعلم انّه قذر.

[۲۱۵] (۲)- الشّبههٔ الحکمیّهٔ: هی الشّک المتعلّق بالحکم الشّرعی الکلی مع کون منشئه عدم النّص فی المسألهٔ او اجماله او تعارضه مع نصّ آخر و توصیفها بالحکمیّهٔ لانّ متعلّقها هو الحکم الشّرعی و حلّ الاشتباه و رفعه لا یکون الا من ناحیهٔ جاعل الحکم و الدّلیل الواصل من قبله.

[۲۱۶] (۳)- الشبههٔ الموضوعیّهٔ: هی الشّک المتعلّق بالموضوع الخارجی او الحکم الجزئی مع کون منشئه اشتباه الامور الخارجیّهٔ، و التّوصیف بالموضوعیّهٔ لکون متعلّقها هو الموضوع الخارجی، و رفع الشّبههٔ موقوف علی الفحص عن الامور الخارجیّهٔ من غیر ارتباط له بالشّرع.(اصطلاحات الاصول/ ۱۴۷)].

[۲۱۷] (۱)- تعریف مسئله اصولی در ابتدای مقصد ششم از کتاب بیان شد.

[۲۱۸] (۱)- سوره اسراء/ ۱۵.

[۲۱۹] (۲)- مانند دعا عند رؤیهٔ الهلال.

[۲۲۰] (۳)- مانند شرب تتن.

[۲۲۱] (۴)- تذکّر: ما در مباحث آینده برای یکی از این دو مثال می‌زنیم.

[۲۲۲] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۱۹۴.

[۲۲۳] (۱)- کافی ۲/ باب ما رفع عن الامهٔ/ ۴۶۳.

[۲۲۴] (۱)- از میان احکام خمسه فقط وجوب و حرمت تکلیف الزامی هست لذا حدیث رفع شامل شبهه وجوبیّه و تحریمیّه می‌شود.

[۲۲۵] (۲) ابتدای مبحث اصول عملیّه بیان کردیم که قبل از اجرای اصول عملی باید فحص و بررسی کرد اگر دلیلی نیافتیم می‌توانیم به اصول عملیّه مراجعه کنیم.

[۲۲۶] (۱)- منظور از« مؤاخذه»، استحقاق عقوبت است.

[۲۲۷] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول ۱۹۵- ۱۹۸.

[۲۲۸] (۱)- برای اینکه کلام مصون از کذب باشد زیرا می‌دانیم در خارج اکراه و اضطرار تحقّق پیدا می‌کند.

[۲۲۹] (۱)- اگر فرضا در فقره ما لا یعلمون کلام مرحوم شیخ را هم بپذیریم چه چیز را در تقدیر بگیریم.

[۲۳۰] (۲)- عن ابی الحسن علیه السّلام قال: سألته عن الرّجل یستکره علی الیمین فیحلف بالطّلاق و العتاق و صدقة ما- یملک أ یلزمه ذلک؟ فقال: لا- ثمّ قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله وضع عن امّتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما أخطئوا. وسائل الشّیعه ج ۱۶/ کتاب الایمان باب ۱۶ روایت ۶.

[۲۳۱] (۱) قال الشیخ اعلی اللّه مقامه(ما لفظه) و اعلم ایضا انّه لو حکمنا بعموم الرّفع لجمیع الآثار فلا یبعد اختصاصه بما لا یکون فی رفعه ما ینافی الامتنان علی الامّة کما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم نسیانا او خطأ لا یرتفع معه الضّمان و کذلک الاضرار بمسلم لدفع الضّرر عن نفسه لا- یدخل فی عموم ما اضطرّوا الیه اذ لا- امتنان فی رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغیر فلیس الاضرار بالغیر نظیر سایر المحرّمات الالهیّة المسوّغة بالفتح لدفع الضّرر. ر. ک: عنایة الاصول ۴/ ۳۴.

[۲۳۲] (۱)- ظاهرا تمام فقرات حدیث رفع عنوان ثانوی ندارد مانند حسد و طیره.

[۲۳۳] (۲) سوره نساء: ۹۲.

[۲۳۴] (۱)- شارع مقدّس در مورد خطا و نسیان می‌توانست تحفّظ واقع را بر مکلّف واجب کند و بگوید مکلّف باید مراقب و متحفّظ باشد که موضوع خطا و نسیان تحقّق پیدا نکند.

[۲۳۵] (۱)- سؤال- مقصود از کلمه« رفع» در حدیث نبوی« دفع» است یا« رفع»؟

جواب- ر. ک فوائد الاصول ۳/ ۳۳۶ و نیز تهذیب الاصول ۲/ ۱۵۲.

[۲۳۶] (۲)- وسائل الشیعة ج ۱۸/ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی، روایت ۲۸.

[۲۳۷] (۱)- قال فی الرّسائل فالرّوایة مساوقة لما ورد عن مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام: ان اللّه تعالی حدّ حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها، و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلّفوها رحمة من اللّه تعالی بکم- حقائق الاصول ۲/ ۲۳۱.

[۲۳۸] (۱)-« و عدم» عطف تفسیری برای اباحته می‌باشد.

[۲۳۹] (۲)- وسائل الشّیعه ج ۱۲ باب ۴ از ابواب ما یکتسب به حدیث ۴/ قریب به مضمون فوق است.

[۲۴۰] (۱)- وسائل الشیعة ج ۲/ باب ۵۰ از ابواب نجاست روایت ۱۱(قریب به این مضمون).

[۲۴۱] (۱)- وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۶۰ از ابواب صفات قاضی، روایت ۶۰.

[۲۴۲] (۱)- مثالی برای« ورود» به معنی« وصول»: و لمّا ورد ماء مدین؛ یعنی: و هنگامی که به(چاه) آب مدین رسید-(سوره قصص ۲۳).

[۲۴۳] (۲) استدلال به حدیث دو قید لازم دارد الف- صدور النّهی عن المعصوم علیه السّلام ب- وصول النّهی الینا.

[۲۴۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۴۵] (۱)- دلالت بر اصالة البراءة می‌کند.

[۲۴۶] (۱)- به وسیله روایت« حل».

[۲۴۷] (۱)- انّ مثبت الاباحة فیما لم یعلم ورود النّهی فیه لیس هو الاصل کی یعجز عن اثباتها فیما علم بل الاصل ینقّح الموضوع و انّه مما لم یرد فیه نهی فیشمله کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی و هو دلیل اجتهادی بناء علی کون الورود فیه هو الصّدور کما تقدّم من المصنّف لا الوصول الی المکلّف و لعلّه اشار المصنّف اخیرا بقوله فافهم ر. ک: عنایة الاصول ۴/ ۵۱.

[۲۴۸] (۲)- ر. ک، به: حدیث« حل».

[۲۴۹] (۱)- کما اذا اتفق الکل علی حکم شرعی و لم یحتمل کونه مدرکیا ... منتهی الدّرایة ۵/ ۲۹۳.

[۲۵۰] (۱)- مثلا در موردی که علم اجمالی به خمر بودن یکی از دو مایع داریم، یکی از آن دو را شرب کنیم و تصادفا همان خمر باشد.

[۲۵۱] (۱)- در شبهه تحریمیّه.

[۲۵۲] (۲)- در شبهه وجوبیّه.

[۲۵۳] (۱)- و حاصل الاشکال انّه سلّمنا انّ احتمال الحرمة فی الشّبهات ممّا لا یستلزم احتمال المضرة بل یستلزم المفسدة و هی لیست من الاضرار الواردة علی فاعله و لکن العقل یستقلّ بقبح الاقدام علی ما لا یؤمن مفسدته عنایة الاصول ۴/ ۶۵.

[۲۵۴] (۲)- محتمل المفسدة:

[۲۵۵] (۳)- عدّة الاصول ۲/ ۱۱۷ و لکن المتراءی منه غیر هذا(کفایة الاصول- طبع مؤسسه آل البیت ۳۴۴).

[۲۵۶] (۱)- اگر قائل به توقّف هم بشویم در مقام عمل باید از آن اشیا اجتناب کرد.

[۲۵۷] (۱)- سوره اسراء/ ۳۶.

[۲۵۸] (۲)- سوره بقره/ ۱۹۵.

[۲۵۹] (۱)- سوره آل عمران/ ۱۰۲.

[۲۶۰] (۱)- وسائل الشّیعه ج ۱۴/ باب ۱۵۷، از ابواب مقدّمات نکاح ح ۲/ ص ۱۹۳.

[۲۶۱] (۲)- وسائل الشّیعه ج ۱۸/ باب ۱۲، از ابواب صفات قاضی ح ۳/ ص ۱۱۲.

[۲۶۲] (۳)-« فا» بیان علّت است.

[۲۶۳] (۴)- وسائل الشّیعه ج ۱۸/ باب ۹/ از ابواب صفات قاضی ح ۱/ ص ۷۵.

[۲۶۴] (۵)- وسائل الشّیعه ج ۱۸، باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی ح ۴۱ ص ۱۲۳.

[۲۶۵] (۱)- در ادلّه اصل برائت.

[۲۶۶] (۲)- ای و ان کان واردا ... الا انّها تعارض بما هو اخص و اظهر.

[۲۶۷] (۳)- سند و دلالت بعضی از اخبار احتیاط قابل مناقشه هست.

[۲۶۸] (۱)- القائل هو الشّیخ(اعلی اللّه مقامه) و قد اساء المصنّف معه الادب سیّما مع تعبیره عنه فی مواضع عدیدة بشیخنا الاستاد ... عنایة الاصول ۴/ ۸۲.

[۲۶۹] (۲)- در این صورت وجوب احتیاط، حکم طریقی است.

[۲۷۰] (۳)- در این صورت وجوب احتیاط، حکم نفسی است.

[۲۷۱] (۱)- شبهات بدویّه قبل الفحص، و شبهات مقرون به علم اجمالی.

[۲۷۲] (۲)- و دلالت بر وجوب احتیاط نمی‌کند.

[۲۷۳] (۱)- لیس فی اخبار الباب قوله قف عند الشّبهة ... و انّما فیها« وقفوا عند الشّبهة ...» عنایة الاصول ۴/ ۸۶.

[۲۷۴] (۲)- و هو الشّبهات الموضوعیّة مطلقا، و الوجوبیّة الحکمیة عنایة الاصول ۴/ ۸۵.

[۲۷۵] (۱)- فان الوقوف عند الشّبهة خیر ...

[۲۷۶] (۲)- دلیل انّی آن است که از معلول علّت را کشف کنیم.

[۲۷۷] (۱)- و فی التّعبیر مسامحة اذ لو علم اجمالا- لا- تفصیلا بثبوت طرق و اصول معتبرة مثبتة للتکالیف بمقدار تلک التکالیف المعلومة بالاجمال لکانت النّتیجة انحلال العلم الاجمالی الکبیر الی العلم الاجمالی الصّغیر بما فی موارد الطّرق و الاصول المثبتة للتکالیف لا انحلاله الی العلم التّفصیلی و الشّک البدوی کما ادّعاه و لو قال بدل ذلک هکذا« کذلک علم تفصیلا بثبوت طرق و

اصول ...» لم یلزم ذلک عنایهٔ الاصول ۴/ ۸۹.

[۲۷۸] (۲) توضیح اصول مثبت تکلیف را در بحث انسداد بیان کردیم.

[۲۷۹] (۱)- بیّنه در حکم علم است.

[۲۸۰] (۱)- عبارت فوق مقداری مشوّش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می‌کنند. با اینکه کلمه« مقتضی» در عبارت هست در عین حال مصنّف می‌فرماید« موجبا لثبوته» لذا باید به یکی از دو نحو زیر عبارت را اصلاح کرد.

الف)- کلمه« قضیّهٔ» را حذف کنیم و بگوئیم:

اذا کان قیام الطّرق علی تکلیف موجبا لثبوته فعلا.

ب)-« موجبا با« لام» بعدش حذف شود و بگوئیم اذا کان قضیّهٔ قیام الطّرق علی تکلیف ثبوته فعلا.

[۲۸۱] (۲)- حجّیّت امارات و خبر واحد، شرعی و جعلی است امّا حجّیّت قطع، عقلی و ذاتی است.

[۲۸۲] (۱)- مفاد ادلّه حجّیت خبر واحد صدّق العادل است.

[۲۸۳] (۱)- قبلا مستشکل ایراد نمود که اگر مفاد امارات و طرق معذّریّت و منجّزیّت باشد(نه اثبات حکم) در این صورت امارات و طرق نمی‌توانند علم اجمالی را منحل نمایند زیرا حکمی را برای ما بیان نمی‌کنند تا سبب انحلال علم اجمالی به احکام شوند و مصنف در عبارت فوق به مستشکل ایراد می‌کنند.

[۲۸۴] (۲)- امارات و طرق و اصول افاده ظن می‌نمایند نه علم.

[۲۸۵] (۳)- انحلال حکمی نه حقیقی.

[۲۸۶] (۱)- عبارت هذا اذا ...، مربوط به اصل اشکال است.

[۲۸۷] (۱)- درباره افعال ضروری بحثی نداریم.

[۲۸۸] (۲) البتّه در مقام عمل نتیجه توقّف هم احتیاط و ممنوعیّت است.

[۲۸۹] (۳) کل شیء لک حلال ...

[۲۹۰] (۱)- برای توضیح مطلب به ادله روائی دالّ بر وجوب احتیاط مراجعه کنید.

[۲۹۱] (۲)- حکم افعال غیر ضروری قبل از بیان حکم شرع.

[۲۹۲] (۳)- اجرای برائت در شبهات حکمیّه.

[۲۹۳] (۱)- اشارهٔ الی ما تقدّم من انّ قاعدهٔ وجوب دفع الضّرر المحتمل واردهٔ علی قاعدهٔ القبح(مشکینی قدّس سرّه).

[۲۹۴] (۱)- معمولا اصالهٔ الاباحهٔ به برائت شرعی، و اصالهٔ البراءهٔ به برائت عقلی اطلاق می‌شود.

[۲۹۵] (۱)- تعریف شبهه حکمیّه و موضوعیّه را در اوّل بحث برائت بیان کردیم.

[۲۹۶] (۱)- مانند، اسلام ذابح، تسمیه نام خدا هنگام ذبح و ...

[۲۹۷] (۱)- در تمام پنج فرض اگر دلیل اجتهادی نداشته باشیم می‌توانیم به اصل عملی رجوع نمائیم.

[۲۹۸] (۱)- همان‌طور که گفتیم همیشه لازمه تذکیه طهارت است نه حلّیّت.

[۲۹۹] (۱)- اینکه در فرض اوّل گفتیم استصحاب عدم قابلیّت جاری می‌شود در صورتی است ...

[۳۰۰] (۲)- حلّیت و طهارت آن حیوان معلّق بر تذکیه بود.

[۳۰۱] (۱)- استصحاب.

[۳۰۲] (۱)- امّا حسنه الشّرعی فلا بدّ ان یکون امّا لانبعاث الامر به عن نفس مصلحهٔ الحکم الواقعی کما اشرنا الیه ... و امّا للامر به لتنجیز الواقع المحتمل حتّی یصل المکلّف الجاهل الی الغرض منه ....

امّا حسنه العقلی فلکونه انقیادا للمولی- منتهی الدّرایهٔ ۵/ ۴۷۹.

[۳۰۳] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول ۲۲۸.

[۳۰۴] (۱)- و لو امر استحبابی.

[۳۰۵] (۱)- امر استحبابی.

[۳۰۶] (۱)- در مواردی که انسان حرام یا واجب مسلّمی را به داعی امر الهی ترک یا اتیان می‌کند، به وظیفه خود عمل کرده است و مستحق ثواب خواهد بود امّا در مواردی که انسان، مشکوک الوجوب یا مشکوک الحرمه را به انگیزه احتمال امر الهی، اتیان یا ترک می‌نماید، اهمّیت کار، زیادتر است چرا که چنین- شخصی، عبد ممتاز و منقادی به حساب می‌آید و« عقل» حکم می‌کند که عبد منقاد هم، مستحق مثوبت است.

[۳۰۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۰۸] (۱)- مصنّف بعد از چند سطر درباره آنها بحث می‌کند لذا ما عبارت متن را به اختصار توضیح می‌دهیم(درباره دلالت اخبار من بلغ دو نظر هست).

[۳۰۹] (۲)- نظر مرحوم آخوند هم این است که اخبار من بلغ دال بر استحباب عمل است.

[۳۱۰] (۳)- در مواردی که خبر ضعیفی دال بر« وجوب» یا« استحباب» است نه در تمام شبهات وجوبیّه، مثلا خبر ضعیفی دلالت بر وجوب یا استحباب دو رکعت نماز با فلان خصوصیّت نمود در این صورت مصنّف می‌فرمایند آن دو رکعت نماز مستحب است.

[۳۱۱] (۱)- برفرض که آن امر، مولوی و دارای ثواب و عقاب باشد.

[۳۱۲] (۱)- وسائل الشّیعه ج ۱/ باب ۱۸ از ابواب مقدّمات عبادت ح ۳/ ص ۶۰.

[۳۱۳] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول ۲۳۰.

[۳۱۴] (۱)- البتّه عقل مقدار ثواب را بیان نمی‌کند.

[۳۱۵] (۱)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ باب استحباب تسریح لحیه ۱/ ۴۲۹ و ۴۲۸.

[۳۱۶] (۱)- قد اشار الشّیخ اعلی اللّه مقامه الی ذلک ثم ردّ علیه ... عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۱۳.

[۳۱۷] (۲)- هذا غیر ظاهر، اذ لو فرض دلالهٔ هذه النصوص علی استحباب الفعل کما ذکر المصنّف- رحمه اللّه- کان ترتّب الثّواب علی العمل منوطا بقصد استحبابه المستفاد منها امّا لو لم یقصد الامر الواقعی المحتمل فالثواب المترتب لا بد ان یکون علی الانقیاد لا غیر لان ترتب الثواب تابع لقصد الفاعل عقلا، فان قصد امرا معیّنا، ترتّب الثواب المترتب علی ذلک الامر و لا یترتب ثواب غیره الا تفضّلا فثواب الاطاعهٔ لا یترتب علی الانقیاد و لا العکس بل المترتب ثواب نفسه علیه حقایق الاصول ۲/ ۲۷۰.

[۳۱۸] (۳)-(هذا مضافا) الی ما عرفت، من انّه المستبعد جدّا ان یصیر نفس العمل الّذی قد بلغ علیه الثواب بما هو هو مستحبا شرعا بحیث کان البلوغ بخبر ضعیف مما له موضوعیهٔ و سببیهٔ فی انقلاب الفعل عما هو علیه و فی صیرورته مستحبا شرعیا بعد ان لم یکن مستحبّا واقعا عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۱۲.

[۳۱۹] (۴)- و امّا الثّمرهٔ بین القولین فقد قال الشّیخ اعلی اللّه مقامه(ما لفظه): ثمّ انّ الثّمرهٔ بین ما ذکرنا و بین الاستحباب الشرعی یظهر فی ترتّب الآثار المترتّبهٔ الشّرعیهٔ علی المستحبّات الشّرعیّهٔ مثل ارتفاع الحدث المترتب علی الوضوء المأمور به شرعا فان مجرّد ورود خبر غیر معتبر بالامر به لا یوجب الا استحقاق الثواب علیه و لا یترتب علیه رفع الحدث فتأمّل، و کذا الحکم باستحباب غسل المسترسل من اللّحیهٔ فی الوضوء من باب مجرّد الاحتیاط لا یسوّغ جواز المسح ببلله بل یحتمل قویا ان یمنع من المسح ببلله و ان قلنا بصیرورته مستحبّا شرعیّا فافهم. انتهی کلامه رفع مقامه عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۱۰.

[۳۲۰] (۱)- کالنّهی عن الصّید و غیره من تروک الاحرام حاله، بناء علی رجوع النّهی الی قضیّهٔ معدولهٔ- منتهی الدّرایهٔ ۵/ ۵۴۵.

[۳۲۱] (۲)- کالنّهی عن قطع شجر الحرم و نباته- منتهی الدّرایة ۵/ ۵۴۵.

[۳۲۲] (۳)- تعریف شبهه موضوعیّه را در اوّل بحث برائت بیان کردیم.

[۳۲۳] (۴)- مانند عام مجموعی.

[۳۲۴] (۱)- مانند عام استغراقی.

[۳۲۵] (۱)- قید للاختلال، یعنی: انّ الرّافع لنفس الاحتیاط او حسنه هو الاختلال الفعلی دون الشّأنی فهو قبل وصوله الی حدّ الاخلال بالنظام حسن منتهی الدّرایة ۵/ ۵۵۶.

[۳۲۶] (۲)- کما اینکه در شبهات موضوعیّه هم احتیاط واجب نیست.

[۳۲۷] (۱)- یحتمل ان یکون اشارة الی وجوب الاحتیاط فی الامور المهمة لدی الشارع کالفروج و الدّماء و نحوهما لا انّه یحسن الاحتیاط فیها بلا الزام به، و علیه فترجیح بعض الاحتیاطات علی بعض واجب لازم لا انّه راجح مستحب.

و یحتمل ایضا ان یکون اشارة الی انّ الملتفت الی ذلک کما انّ من الرّاجح له ترجیح بعض الاحتیاطات احتمالا أو محتملا فکذلک من الراجح له ترجیح موارد قیام الاصل علی الاباحة علی موارد قیام الامارة علیها(و اللّه العالم) عنایة الاصول ۴/ ۱۲۱.

[۳۲۸] (۲)- مانند مسئله طهارت و نجاست.

[۳۲۹] (۱)- اگر مکلّف علم اجمالی داشته باشد که یا شیء« الف» واجب است یا شیء« ب» حرام است در این صورت احتیاط ممکن و لازم است.

[۳۳۰] (۱)- امّا الاخذ باحتمال الوجوب معینا فلم نعثر علی قائل به- منتهی الدّرایة ۵/ ۵۶۷.

[۳۳۱] (۱)- شروع فی الرّد علی القول بوجوب الاخذ باحدهما- حقائق الاصول ۲/ ۲۷۵.

[۳۳۲] (۲)- کما فی الشّبهة المحصورة- حقایق الاصول ۲/ ۲۷۵.

[۳۳۳] (۳)- کما فی الشّبهة البدویّة بناء علی تقدیم اخبار الاحتیاط کما هو مذهب الاخباریّین- نفس المصدر.

[۳۳۴] (۱)- شروع فی الجواب عمّا استدل به لکلّ واحد من بقیّة الاقوال و اشارة الی الاستدلال للقول بوجوب الاخذ باحدهما و الرّد علیه حقائق الاصول(۲/ ۲۷۵).

[۳۳۵] (۲)- در امر خامس.

[۳۳۶] (۳)- بل قد عرفت انّه تشریع محرّم ر. ک: حقائق الاصول ج ۲/ ۲۷۵.

[۳۳۷] (۴)- مصداق بارز تعارض.

[۳۳۸] (۵)- اگر مرجّحی در بین نباشد.

[۳۳۹] (۱)- در صورت وجود مرجّح.

[۳۴۰] (۲) در صورت فقدان مرجّح.

[۳۴۱] (۱)- هذا ردّ علی الوجه الاوّل و هو الحکم بالبراءة عقلا. حقایق الاصول ۲/ ۲۷۷.

[۳۴۲] (۲)- ر. ک: فرائد الاصول ۲۳۶.

[۳۴۳] (۱)- اگر احدهما به نحو معیّن، تعبّدی باشد در این صورت هم می‌توان مخالفت قطعیّه نمود.

[۳۴۴] (۱)- در جلد اوّل مصنّف بیان کرده‌اند که در این موارد به داعی احتمال امر اتیان می‌کنیم.

[۳۴۵] (۱)- در این عبارت مصنّف بیان می‌کنند که ترجیح به حسب محتمل است نه احتمال و تفاوت این دو را در آخرین تنبیه اصل برائت بیان کردیم.

[۳۴۶] (۲)- وجه اوّل و پنجم(اباحه).

[۳۴۷] (۳)- اگر احتمال ترجیح در احدهما به نحو معیّن باشد.

[۳۴۸] (۱)- و ان لم تکن مشتملهٔ علی الشدهٔ و الزّیادهٔ. حقائق الاصول ۲/ ۲۸۱.

[۳۴۹] (۲)- کما لو توقّف انقاذ الغریق علی استطراق ارض مغصوبهٔ او رکوب سفینهٔ کذلک- حقائق الاصول ۲/ ۲۸۱.

[۳۵۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

جلد پنجم

اشاره

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۷

مقدّمه:

اشاره

«حمد و ستایش به پیشگاه قادر منّان که آثار قدرتش در ذرّات عالم جلوه‌گر است و خوان نعمتش از غایت لطف و کرم بر دوستان و دشمنان گسترده».

ادیم زمین، سفره عام اوست‌بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست

درود بیشمار بر پیامبران و فرستادگان او به‌ویژه به روان پاک حضرت ختمی مرتبت و اوصیاء گرامی او باد که با مشعل فروزان دین و دانش، بشریّت را از ورطه ضلالت و سرگردانی بسوی ترقّی و تعالی سوق داده و از پلیدی شرک و بت‌پرستی به راه مستقیم توحید و سعادت هدایت نموده‌اند. «صلوات اللّه علیه و علیهم اجمعین».

شکر و سپاس ایزد منّان را که در ماه مبارک رمضان- سال ۱۴۱۲- بر سر سفره ضیافت خود از برکات شهر اللّه، برخوردارم نمود و توفیق یافتم اثر حاضر را تکمیل نمایم و به محضر والای ولیّ زمان «عجّل اللّه تعالی

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۸

فرجه الشّریف» موجب ثبات زمین و آسمان تقدیم نمایم گرچه:

لایق نبود، قطره به عمّان بردن‌خار و خس صحرا به گلستان بردن

امّا چه کنم که رسم موران این است‌ران ملخی نزد سلیمان بردن

عسی اللّه ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا بنون.

***

اینک متذکّر چند مطلب می‌شوم:

۱- محتوای کتاب ۱] حاضر، تدریس و تحقیق جلد دوّم کتاب کفایهٔ الاصول است که در ششمین دوره از سلسله بحثهای سطح کفایهٔ، توسّط حضرت آیت اللّه فاضل لنکرانی «دام ظلّه العالی» انجام شده.

همان‌طور که در جلد چهارم، متذکّر شدم، مطالب کتاب به شیوه گفتاری بیان گردیده که سعی نموده‌ام آن را به صورت نوشتاری آماده و عرضه نمایم.

۲- طرح کتاب حاضر به این نحو است که: متن کتاب کفایهٔ الاصول در قسمت بالای صفحات، طبع شده و پایان هر قسمت از متن و ابتدای شرح مربوط به آن را با علامت [۱] مشخّص نموده‌ام تا خوانندگان محترم به سهولت بتوانند ابتدای هر قسمت از شرح را مطالعه کنند.

۳- پوزش و درخواست: از آنجا که امکان مصون ماندن هر اثری از اشتباه بسیار کم است به‌ویژه از این حقیر، لذا امید می‌رود چنانچه به اشتباهی

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹

برخورد نمودید، بر نویسنده، منّت گزارده، تذکّر بفرمائید تا در چاپ‌های بعد اصلاح گردد.

رجاء واثق دارم که به هنگام مطالعه و در مظانّ استجابت، از دعای خیر فراموشم نمی‌فرمائید.

۴- چون شکر نعمت، موجب ازدیاد نعمت خواهد بود، از همکاری برادران ارجمند حضرت حجّهٔ الاسلام جناب آقای ناصر باقری بیدهندی و همچنین حضرت حجّهٔ الاسلام جناب آقای حاج شیخ غلامحسین بشر دوست، صمیمانه سپاسگزاری می‌نمایم و از درگاه ایزد منّان، توفیق بیش از پیش نامبردگان را مسئلت می‌نمایم.

و لا حول و لا قوّهٔ إلا باللّه العلیّ العظیم و السّلام علی عباد اللّه الصّالحین.

قم، حوزه علمیّه- سیّد محمّد حسینی قمی

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱

اصالهٔ الاشتغال

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳

فصل

لو شکّ فی المکلّف به مع العلم بالتّکلیف من الإیجاب أو التّحریم، فتارهٔ لتردّده بین المتباینین، و أخری بین الاقلّ الأکثر الارتباطیّین، فیقع الکلام فی مقامین: [۱].

[ادامه مقصد هفتم]

اصالهٔ الاحتیاط

اشاره

[۱]- سوّمین اصل از اصول عملیّه، اصالهٔ الاحتیاط است ۲] مجرا و مورد این اصل، جائی است که اصل تکلیف، مسلّم است ولی مکلّف به، مشکوک است به عبارت دیگر نسبت به اصل تکلیف یقین داریم لکن مأمور به، مشکوک است لازم به تذکّر است که علم به اصل تکلیف را به سه نوع می‌توان تصوّر نمود که مصنّف بعد از چند

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۴

سطر به آن اشاره می‌کند[۳].

۱- گاهی «وجوب» مسلّم است امّا «واجب» مردّد است.

مثال: می‌دانیم وجوبی تحقّق دارد امّا نمی‌دانیم واجب، مثلا نماز ظهر است یا نماز جمعه.

۲- گاهی «حرمت» مسلّم است امّا «حرام» مردّد است.

مثال: یقین داریم یکی از دو ظرف «الف و ب» خمر است و خطاب اجتنب عن الخمر متوجّه ما شده امّا نمی‌دانیم کدامیک از آن دو ظرف خارجی خمر است.

۳- گـاهی هم می‌دانیم که وجوب یـا حرمت متوجّه مکلّف شـده است منتها اگر وجوب در میان باشـد به شـیء «الف» متعلّق است و اگر «حرمت» در کار باشد به شیء «ب» تعلّق گرفته است در حقیقت، علم اجمالی داریم که «امّا هذا الشّیء واجب و امّا ذاک الشّیء حرام» که متعلّق وجوب و حرمت، متفاوت است ۴].

بحث ما در اصالهٔ الاحتیاط در دو مقام است.

الف- گاهی مکلّف به، مشکوک امّا مردّد بین دو امر «متباین» است ۵] یعنی دو امری است که مربوط به یکدیگر نیستند مانند نماز جمعه که خود، یک عبادت مستقل است و کیفیت و کمّیّت مستقلّی هم دارد و نماز ظهر که عبادت مستقل و کیفیّت و کمیّت آن با نماز جمعه متفاوت است.

ب- گاهی مکلّف به، مردّد بین اقلّ و اکثر است البتّه اقلّ و اکثر دو نوع است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۵

۱- اقلّ و اکثر استقلالی (غیر ارتباطی ۶])- یعنی مکلّف به، مردّد بین دو امری است که اجزاء آن ارتباطی به یکدیگر ندارد.

مثـال: می‌دانیم مبلغی به زیـد، مـدیون هستیم امّـا نمی‌دانیم که آن مبلغ صـد تومان است یا صـد و پنجاه تومان، در این صورت چون دین ما نسبت به صد تومان مسلّم و نسبت به پنجاه تومان مشکوک است، می‌توان نسبت به پنجاه تومان اصالهٔ البراءهٔ جاری کرد زیرا تکلیف، در مورد قدر زائد، مشکوک است پس در اقلّ و اکثر اسـتقلالی نسـبت به اکثر می‌توان برائت جاری نمود البتّه واضح است که اجزاء دین، نسـبت به یکـدیگر، مرتبـط نیست اگر مـا ده تومان از دین خود را اداء کردیم، نسبت به همان مبلغ مسـلّما برائت ذمّه پیدا کرده‌ایم.

بحث اقلّ و اکثر اسـتقلالی مربوط به اصالـهٔ الاحتیاط نیست بلکه در اصل برائت می‌توان از آن بحث نمود زیرا همیشه در اقلّ و اکثر اسـتقلالی علم اجمالی ما به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می‌شود و در شک بدوی می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود. مصنّف برای اقلّ و اکثر استقلالی بحث مستقلّی ننموده‌اند امّا در تنبیه سوّم از تنبیهات برائت اشاره‌ای به آن نمودند.

۲- اقلّ و اکثر ارتباطی ۷]- یعنی مکلّف به، مردّد بین دو امری است که اجزاء آن به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶

یکدیگر مرتبط است به نحوی که اگر به یک جزء اخلالی وارد شود مثل این است که آن مکلّف به- مرکب- اصلا رعایت نشده.

مثـال: فرض کنیـد که نمـاز نه جزء یقینی و مسـلّم دارد لکن شـک داریـد که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمدا نسبت به آن اخلال کنید این مأمور به اصلا تحقّق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این‌چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را اتیان بکند به همان مقدار مکلّف به، تحقّق پیدا کند.

خلاصه: مصنّف در مبحث اشتغال در دو مقام بحث می‌کنند ۱- دوران امر بین متباینین ۲- دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۷

المقـام الأوّل: فی دوران الأمر بین المتباینین لا یخفی أنّ التّکلیف المعلوم بینهما مطلقا- و لو کانا فعل أمر و ترک آخر- إن کان فعلیّا من جمیع الجهـات، بأن یکون واجـدا لما هو العلّـهٔ التّامّـهٔ للبعث أو الزّجر الفعلی، مع ما هو [علیه من الإجمال و التّردّد و الاحتمال، فلا محیص عن تنجّزه و صـحّهٔ العقوبـهٔ علی مخالفته، و حینئـذ لا محالـهٔ یکون ما دلّ بعمومه علی الرّفع أو الوضع أو السّـعهٔ أو الإباحهٔ مما یعمّ أطراف العلم مخصّصا عقلا، لأجل مناقضتها معه [۱].

مقام اوّل دوران امر بین متباینین

اشاره

[۱]- اکنون مصنّف، بحث دوران امر بین متباینین را شروع می‌کنند که اصل تکلیف، مسلّم است لکن مکلّف به مردّد بین دو امر متباین است خواه در آن متباینین «وجوب» مسلّم و «واجب» مردّد یا «حرمت» مسلّم و «حرام» مردّد و یا اینکه علم اجمالی به وجوب یا حرمت داشته باشیم منتها اگر وجوب در میان باشد به یک شیء

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۸

متعلّق است و اگر حرمت در بین باشد به شیء دیگر تعلّق دارد[۸].

مثال: مکلّفی ظهر روز جمعه، عند الزّوال یقین دارد که وجوبی متوجّه او شده است، لکن شک دارد، که مکلّف به آن وجوب، نماز ظهر است یا نماز جمعه، با وجود این علم اجمالی وظیفه او چیست؟

در این فرض باید بررسی کرد که این تکلیف معلوم بالاجمال- وجوب- چه خصوصیّتی دارد. مصنّف می‌فرمایند مسئله، دارای دو صورت است:

۱- اگر آن تکلیف، فعلیّت من جمیع الجهات دارد، یعنی تمام شرائط و خصوصیّات رسیدن به فعلیّت کامله، موجود هست و تکلیف به مرحله‌ای رسیده است که مکلّف، تحریک به اتیان- در واجبات- و زجر از اتیان- در محرّمات- شود و حتّی می‌دانیم اینکه آن تکلیف نوعی اجمال دارد و مکلّف به آن برای ما تفصیلا مشخّص نیست، مضرّ به فعلیّتش نیست یعنی با وجود اجمالش فعلیّت مطلقه دارد و خلاصه اینکه تکلیف به مرحله‌ای رسیده که هیچ چاره‌ای جز موافقت در برابر آن نیست حتّی خود مولا هم نمی‌تواند ترخیص در مخالفت با این تکلیف معلوم بالاجمال دهد در این صورت مصنّف می‌فرمایند علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و تکلیف به مرحله تنجّز[۹] رسیده است و عقلا بر مکلّف لازم است که با آن تکلیف موافقت نماید.

اشکال: ما در ادلّه شرعیّه، روایات و عموماتی ۱۰] از قبیل حدیث رفع، حدیث حجب، حدیث سعه، مرسله صدوق و غیره داریم که مثلا می‌گویند «رفع ما لا

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۹

و إن لم یکن فعلیّا کذلک و لو کان بحیث لو علم تفصیلا لوجب امتثاله و صحّ العقاب علی مخالفته، لم یکن هناک مانع عقلا و لا شرعا عن شمول أدلّة البراءة الشّرعیّة للأطراف [۱].

یعلمون» و به حسب ظاهر، شامل ما نحن فیه می‌شوند چون ما علم تفصیلی نداریم بلکه علم اجمالی داریم که یا نماز ظهر، واجب است و یا نماز جمعه لذا احتیاط لازم نیست.

جواب: همان‌طور که گفتیم، در ما نحن فیه تکلیف، فعلیّت من جمیع الجهات دارد و به مرحله‌ای رسیده است که شخص مولا هم نمی‌تواند اذن در مخالفت دهد و در ما نحن فیه علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و همان‌طور که با وجود علم تفصیلی، حدیث رفع نقشی ندارد اینجا هم با وجود علم اجمالی، حدیث رفع و امثال آن تأثیری در علم اجمالی نمی‌کنند و عقل، عمومات مذکور را تخصیص می‌زند و باید با تکلیف، موافقت قطعیّه نمود و چنانچه با آن مخالفت نمائیم، استحقاق عقوبت، پیدا می‌کنیم.

[۱]- ۲: چنانچه تکلیف، فعلیّت من جمیع الجهات نداشته باشد[۱۱] یعنی تمام جهاتی که دخالت در فعلیّت تکلیف دارد تام است امّا از این جهت که تکلیف، با یک نوع اجمال، همراه است، معلوم نیست که فعلیّت مطلقه داشته باشد یعنی از نظر واقع، تکلیف به

مرحله‌ای نرسیده است که مولاـ هم نتواند عفو و اغماض، نسبت به آن نماید در این صورت، علم اجمالی، مانند علم تفصیلی نمی‌باشد و علم اجمالی نمی‌تواند جانشین علم تفصیلی شود لذا می گوئیم در این فرض، هیچ گونه مانع

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۰

عقلی ۱۲] و شرعی ۱۳] وجود ندارد که مولا اجازه دهد در تمام اطراف علم اجمالی، برائت شرعی جاری شود البتّه اگر به جای علم اجمالی، علم تفصیلی می‌داشتیم اصلا موردی برای اجرای برائت، باقی نمی‌ماند زیرا همراه علم تفصیلی، اجمال و تردیدی وجود ندارد و با وجود علم تفصیلی تکلیف، منجّز می‌شود و زمینه‌ای برای اجرای اصل برائت، وجود ندارد.

خلاـصه در قسم اوّل، علم اجمالی به تمام معنا چهره علم تفصیلی به خود گرفت و اصل برائت نتوانست در اطراف آن، جاری شود امّا در قسم دوّم چون تکلیف،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۱

و من هنا انقدح أنّه لاـ فرق بین العلم التّفصیلی و الإجمالی، إلا أنّه لا مجال للحکم الظّاهری مع التّفصیلی، فإذا کان الحکم الواقعی فعلیّا من سائر الجهات لا محالة یصیر فعلیّا معه من جمیع الجهات، و له مجال مع الإجمالی، فیمکن أن لا یصیر فعلیّا معه، لإمکان جعل الظّاهری فی أطرافه، و إن کان فعلیّا من غیر هذه الجهة فافهم ۱۴] [۱].

فعلیّت من جمیع الجهات نداشت بلکه فعلیّت آن با قطع نظر از علم اجمالی بود اصول عملیّه و اصل برائت می‌توانست جریان پیدا کند همان‌طور که در اوّل بحث بیان کردیم این تفصیل، مربوط به علم اجمالی در شک در مکلّف به بود.

[۱]- از این جهت که ما فعلیّت و علم اجمالی به تکلیف فعلی را به دو قسم تقسیم نمودیم، روشن شد که فرقی بین علم تفصیلی و علم اجمالی قسم اوّل در تنجّز تکلیف وجود ندارد- که در هر دو فعلیّت مطلقه وجود دارد-

«الا انه لا مجال ۱۵] للحکم الظّاهری ...».

مگر اینکه در مورد علم تفصیلی ۱۶] مجالی برای حکم ظاهری و جریان اصول

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۲

ثمّ إنّ الظاهر[۱۷] أنّه لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال کان فعلیّا من جمیع الجهات لوجب عقلاـ موافقته مطلقا و لو کانت أطرافه غیر محصورة، و إنّما التّفاوت بین المحصورة و غیرها هو أنّ عدم الحصر ربما یلازم ما یمنع عن فعلیّة المعلوم، مع کونه فعلیّا لولاه من سائر الجهات.

و بالجملة لا یکاد یری العقل تفاوتا بین المحصورة و غیرها، فی التّنجّز و عدمه، فیما کان المعلوم اجمالا فعلیّا یبعث المولی نحوه فعلا او یزجر عنه کذلک مع ما هو علیه من کثرة أطرافه.

عملیّه و برائت شرعیّه وجود نداشت امّا در مورد علم اجمالی قسم دوّم ۱۸] راه برای حکم ظاهری و جریان اصول علمیّه و برائت شرعیّه باز بود.

«فاذا کان الحکم الواقعی ...».

در این سطر، مصنّف درباره علم تفصیلی، صحبت می کنند که:

وقتی با وجود علم تفصیلی مجالی برای حکم ظاهری نبود نتیجه این می‌شود:

زمانی که حکم واقعی از سائر جهات ۱۹]- غیر از جهت علم تفصیلی- فعلی بود در نتیجه با وجود علم تفصیلی، فعلیّت من جمیع الجهات پیدا می کند و موردی برای جریان اصل عملی و حکم ظاهری باقی نمی‌ماند.

«و له مجال مع الاجمالى ...».

امّا بـا وجود علم اجمـالى مجال براى حكم ظاهرى باز است و ممكن است حكم واقعى فعليّت مطلقه و من جميع الجهات پيـدا نكند زيرا با وجود علم اجمالى شارع مى‌تواند در اطراف آن، حكم ظاهرى جعل نمايد البتّه واضح است كه در فرض اخير

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۳

و الحاصل أنّ اختلاف الأطراف فى الحصـر و عـدمه لا يوجب تفاوتا فى ناحيهٔ العلم، و لو أوجب تفاوتا فإنّما هو فى ناحيهٔ المعلوم فى فعليّهٔ البعث أو الزّجر مع الحصر، و عدمها مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالى باختلاف الأطراف قلّهٔ و كثرهٔ فى التّنجيز و عدمه مـا لم يختلف المعلوم فى الفعليّـهٔ و عـدمها بـذلك، و قـد عرفت آنفـا أنّه لاـ تفـاوت بين التّفصـيلى و الإجمالى فى ذلك، ما لم يكن تفاوت فى طرف المعلوم ۲۰] أيضا، فتأمّل تعرف ۲۱] [۱].

حكم از جهت علم اجمالى فعليّت ندارد، امّا از ساير جهات داراى فعليّت است.

تـذكّر: از مطالب گذشـته معلوم شـد كه علم تفصـيلى نمى‌تواند به حكم، فعليّت ندهد بلكه به حكم فعليّت مى‌بخشد امّا علم اجمالى چون همراه با ترديد و اجمال هست مى‌تواند مانع فعليّت حكم شود.

[۱]- مصنّف در اين عبارت، تعريضى نسبت به تفصيل مشهور و مرحوم شيخ انصارى «ره» دارند كه:

مشهور و همچنين مرحوم شيخ، شبهات را به دو قسم تقسيم كرده‌اند:

۱- محصوره- كه اطراف شبهه محدود و معدود است ۲- غير محصوره كه اطراف شـبهه از حدّ و حصر، بيرون است و به نظر عرف، قابل شـمارش نيست. گفته‌انـد در شـبهات محصوره، علم اجمالى اثر مى‌كنـد و بايـد اصالـهٔ الاشـتغال جارى نمود امّا در شـبهات غير محصوره، علم اجمالى اثرى ندارد و احتياط لازم نيست.

مصنّف مى‌فرمايند واقع مطلب، اين است كه ما نبايد روى عنوان محصوره و غير

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۴

محصوره تكيه كنيم.

حصر و عدم حصر در مسئله علم اجمالى هيچ فرقى نمى‌گذارد بلكه فرق مسئله در اين است كه:

نوعـا شـبهات محصوره از قبيـل قسم اوّل علم اجمالى است كه تكليف در آن از جميع جهات- حتّى از نظر علم اجمالى- فعليّت ۲۲] دارد و هيچ‌گونه نقصانى در شـبهات محصوره، وجود ندارد[۲۳] مثلا تمام افرادش، محلّ ابتلاء است، حرج، مشـقّت، اضطرار و غيره در ميـان نيست بنـابراين وقتى معلوم بالاجمـال، فعليّت مطلقه داشت ديگر اصل برائت نمى‌توانـد جارى شود احتياط و موافقت با علم اجمالى لازم است و تفاوتى بين شـبهه محصوره و غير محصوره وجود نـدارد بلكه ملاك در لزوم احتياط، وجود فعليّت مطلقه اسـت خواه در شبهه محصوره باشد يا غير محصوره.

خلاصه، اگر بخواهيم روى عنوان حصـر و عدم حصـر تكيه كنيم و تفصـيلى قائل شويم، آن تفصـيل باطل است و تفصـيل در مسـئله همان است كه ما گفتيم: در باب علم اجمالى اگر تكليف، فعليّت من جميع الجهات دارد احتياط، لازم است و الّا نه، و ما اصلا كلمه محصوره و غير محصوره را كنـار مى‌گـذاريم و شـرايطى را كه مرحوم شـيخ انصـارى در كتـاب رسائـل براى تـأثير علم اجمالى بيان نموده‌اند به يك جمله برمى‌گردانيم كه:

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۵

و قـد انقـدح أنّه لا وجه لاحتمال عـدم وجوب الموافقـهٔ القطعيّـهٔ مع حرمهٔ مخالفتها، ضـرورهٔ أنّ التّكليف المعلوم إجمالا لو كان فعليّا لوجب موافقته قطعا و الا لم يحرم مخالفته كذلك أيضا [۱].

در باب علم اجمالی اگر تکلیف، فعلیّت مطلقه دارد احتیاط، لازم است و چنانچه فعلیّت من جمیع الجهات نداشت احتیاط لازم نیست و مجرای اصالهٔ البراءهٔ است.

سؤال: آیا بین شبهه محصوره و غیر محصوره، هیچ فرقی نیست؟

جواب: کثرت اطراف و غیر محصوره بودن گاهی همراه با چیزی است که مانع فعلیّت تکلیف می‌شود. مثلاـ اگر شبهه‌ای غیر محصوره، و به نحوی محل ابتلاء مکلّف بود که اجتناب از تمام اطراف، سبب عسر و حرج بود در این صورت به علّت عروض مانع، تکلیف فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند[۲۴] و احتیاط لازم نیست و این تفاوت بخاطر علم اجمالی و کثرت و قلّت اطراف نیست.

[۱]- شیخ اعظم در باب علم اجمالی تفصیلی بین مخالفت قطعیّه و موافقت قطعیّه، قائل شده‌اند که:

علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیّه، علّیّت تامّه دارد یعنی هرکجا علم اجمالی وجود دارد مخالفت قطعیّه با آن مسلّما حرام است امّا علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیّه، جنبه اقتضاء دارد یعنی اگر مانعی در بین نباشد علم اجمالی اثر دارد اگر شارع اذن و ترخیص در مخالفت ندهد موافقت با علم اجمالی واجب است.

مصنّف می‌فرمایند ما این تفصیل را نمی‌پذیریم ۲۵] و همان‌طور که قبلا گفتیم اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۶

و منه ظهر أنّه لو لم یعلم فعلیّهٔ التّکلیف مع العلم به إجمالا، إمّا من جههٔ عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جههٔ الاضطرار إلی بعضها معیّنا أو مردّدا، أو من جههٔ تعلّقه بموضوع یقطع بتحقّقه إجمالا فی هذا الشّهر، کأیّام حیض المستحاضهٔ[۲۶] مثلا، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته، و أنّه لو علم فعلیّته و لو کان بین أطراف تدریجیّهٔ[۲۷] لکان منجّزا و وجب موافقته. فإنّ التّدرّج لا یمنع عن الفعلیّهٔ، ضرورهٔ أنّه کما یصحّ التّکلیف بأمر حالی کذلک یصحّ بأمر استقبالی، کالحجّ فی الموسم للمستطیع [۱].

علم اجمالی، از قبیل قسم اوّل ۲۸] باشد، هم مخالفت قطعیّه‌اش حرام است و هم موافقت قطعیّه‌اش واجب است به نحوی که شارع هم نمی‌تواند اذن در مخالفت بعضی اطراف علم اجمالی را بدهد زیرا فرض کردیم که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد و در مورد چنین تکلیفی چگونه می‌توانیم بگوئیم موافقت قطعیّه واجب نیست و اگر علم اجمالی از قبیل قسم دوّم ۲۹] باشد، موافقت قطعیّه‌اش واجب نیست و مخالفت قطعیّه‌اش هم حرام نیست چون فرض مسئله در موردی بود که علم اجمالی فعلیّت من جمیع الجهات نداشت و لذا با وجود علم اجمالی ممکن است شارع به مقتضای اصل برائت، اذن در مخالفت بدهد.

[۱]- مصنّف فرمودند اگر علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی من جمیع الجهات-

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۷

فعلیّت مطلقه- تحقّق پیدا کند، در این صورت، احتیاط، لازم است و علم اجمالی، علّت تنجز تکلیف است اکنون به بعضی از جهاتی که مانع فعلیّت مطلقه تکلیف هستند- با وجود علم اجمالی- اشاره می‌کنند و می‌گویند در این مورد نه تنها موافقت قطعیّه واجب نیست، بلکه مخالفت قطعیّه هم حرام نمی‌باشد و علّت این مسئله را در تنبیهات بعد تا حدّی توضیح می‌دهند امّا آن جهات و موارد:

۱- یکی از مواردی که سدّ راه فعلیّت مطلقه تکلیف می‌باشد، این است که تمام اطراف علم اجمالی، محل ابتلاء مکلّف نباشد[۳۰] یعنی بعض یا تمام آن از محلّ ابتلاء خارج باشد.

مثال: ما علم اجمالی داریم که یا ظرف «الف» که متعلّق به خودمان می‌باشد نجس است و یا ظرف «ب» که متعلّق به یکی از ملوک دنیا است ۳۱] یا اینکه علم اجمالی پیدا کردیم که قطره خونی در ظرف آب مربوط به ما واقع شد، یا در ظرف آبی که متعلّق به یک مسافری است که اصلا با ما ارتباط ندارد.

۲- دوّمین امری که مانع فعلیّت تکلیف می‌شود مسئله اضطرار[۳۲] است مثلا اگر مکلّف در شبهات تحریمیّه ۳۳] اضطرار به ارتکاب بعض معیّن یا غیر معیّن پیدا کرد در این صورت هم علم اجمالی فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند و اضطرار، مانع فعلیّت تکلیف می‌شود.

مثال: دو ظرف آب داریم که اجمالاً می‌دانیم احدهما نجس است و برای حفظ

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۸

نفس و رفع عطش اضطرار پیدا کردیم که یکی از آن دو استفاده کنیم در این صورت علم اجمالی فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند.

مثال دیگر برای اضطرار به احدهما المعیّن: علم اجمالی داریم که یا ظرف «الف» که محتوی آب است نجس است و یا ظرف «ب» که محتوی ماء العنب است نجس شده است و ما اضطرار پیدا کردیم که آب انگور را بعنوان دارو و علاج بیماری شرب نمائیم در این صورت هم علم اجمالی فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند.

۳- اگر تکلیف به موضوعی تعلّق گرفته است که یقین داریم فعلاـ آن موضوع تحقّق ندارد امّا اجمالاـ می‌دانیم که آن موضوع در ضمن یک ماه محقّق می‌شود در این صورت هم علم اجمالی فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند تا در نتیجه احتیاط لازم باشد.

مثال: زنی در طول یک ماه، گرفتار استحاضه است و یقین دارد از میان سی روز چند روزش ارتباط به حیض دارد و استحاضه نیست لکن نمی‌داند آن چند روز متعلّق به حیض چه روزهایی است بنابراین:

آن زن در طول یک ماه علم اجمالی به وجود حیض دارد. در این فرض می‌گوئیم این تکلیف فعلیّت مطلقه ندارد زیرا موضوعی که تکلیف، تعلّق به آن دارد الآن مشخّص نیست، باید «عنوان الحیض» و «عنوان الحائض» تحقّق داشته باشد تا تکلیف، تحقّق پیدا کند قبل الحیض که نمی‌شود تکلیف متعلّق به حیض، فعلیّت داشته باشد چون فعلیّت احکامی که مترتّب بر حیض شده، در صورتی است که موضوع، محقّق باشد، اکنون موضوع مشخّص نیست، روز دوّم، روز سوّم، روز دهم موضوع، مشخّص نیست بنابراین آن زن، علم اجمالی به یک تکلیف فعلی مطلقه در مورد خودش پیدا نمی‌کند و هرروزی را که او ملاحظه کند احتمال می‌دهد که آن روز، عنوان حیض، تحقّق نداشته باشد و اگر عنوان حیض، محقّق نباشد «حکم

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۹

الحیض» و احکام مترتّب بر حیض فعلیّت ندارد.

«و انه لو علم فعلیّته ...».

اگر فعلیّت مطلقه تکلیفی برای ما اجمالا مشخّص شد و لو به صورت تدریج و تدرّج،- از امور تدریجیّه ۳۴] باشد- در این صورت، علم اجمالی باعث تنجز تکلیف است و موافقت قطعیّه، واجب و مخالفت قطعیّه آن حرام است.

اشکال: اگر مسئله تدریج و تدرّج به میان آمد مثلا واجب، یک امر تدریجی بود این شبیه همان فرض سوّم می‌شود که در مورد زن مستحاضه و مسئله حیض او بیان کردیم و گفتیم، احتیاط لازم نیست و تکلیف فعلیّت مطلقه ندارد.

جواب: همان‌طوری که تکلیف فعلی، نسبت به امر حالی و فعلی صحیح است تکلیف فعلی، نسبت به امر تدریجی و استقبالی هم صحیح است. یعنی گاهی مسئله‌ای تدریجی و استقبالی است امّا تکلیف و حکمش فعلیّت دارد مانند وجوب حج، برای شخص مستطیع که فعلیّت دارد امّا واجب (حج) یک امر استقبالی است.

اینکه بر شخص مستطیع، لازم است قبل از فرا رسیدن موسم حج، مقدّمات سفر را آماده کند لا بد بخاطر این است که وجوب حج، فعلی است لکن واجب- حج- یک امر استقبالی و محدود به زمان خاصّی است و واضح است که مسئله زمان برای حج، شبیه مسئله زمان برای نماز نیست مثلا ساعت ده صبح، نماز ظهر اصلا وجوب ندارد زیرا زمان در وجوب نماز ظهر، دخالت دارد امّا در باب حج، زمان در «وجوب» مدخلیّت ندارد بلکه زمان، دخالت در «واجب» دارد به‌هرحال ممکن

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰

فافهم ۳۵].

است واجب یک امر استقبالی و تدریجی باشد، لکن درعین‌حال، انسان علم به فعلیّت تکلیف داشته باشد.

خلاصه نظر مصنّف در باب علم اجمالی: اگر تکلیف معلوم بالاجمال، فعلیّت من جمیع الجهات داشته باشد به نحوی که حتّی با اجمال و تردیدش احراز کنیم که تکلیف به مرحله‌ای رسیده است که همراه بعث و زجر فعلی است در این صورت مخالفت قطعیّه حرام و موافقت قطعیّه، لازم است و حتّی خود مولا هم نمی‌تواند اذن در مخالفت و لو نسبت به بعضی از اطراف ۳۶] بدهد.

و چنانچه تکلیف به عللی فعلیّت من جمیع الجهات نداشته باشد احتیاط لازم نیست.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱

تنبیهات

الأوّل: إنّ الاضطرار[۳۷] کما یکون مانعا عن العلم بفعلیّة التّکلیف لو کان إلی واحد معیّن، کذلک یکون مانعا لو کان إلی غیر معیّن، ضرورة أنّه مطلقا موجب لجواز ارتکاب أحد الأطراف أو ترکه، تعیینا أو تخییرا، و هو ینافی العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بینها فعلا [۱].

تنبیهات [اشتغال]

تنبیه اوّل اضطرار، مانع فعلیّت تکلیف است

[۱]- مصنّف در اکثر این تنبیهات موانع فعلیّت تکلیف معلوم بالاجمال را بیان

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۲

می کنند.

۱- اضطرار مانع فعلیّت تکلیف می‌شود همان‌طور که قبلا اشاره کردیم اضطرار به ارتکاب یا ترک، نسبت به اطراف علم اجمالی، مانع فعلیّت تکلیف می‌شد و در نتیجه، موافقت قطعیّه تکلیف، واجب نبود و همچنین مخالفت قطعیّه هم حرام نبود حال ببینیم آیا در حکم مذکور بین اقسام اضطرار تفاوتی هست یا نه.

مصنّف می‌فرمایند هیچ تفاوتی بین اقسام اضطرار وجود ندارد گرچه بعضی بین انواع اضطرار، فرق قائل شده‌اند. اینک بعضی از اقسام اضطرار را توضیح می‌دهیم.

۱- گاهی از اوقات مکلّف، مضطر به ارتکاب یا ترک واحد معیّن می‌شود.

مثال- الف: در شبهه تحریمیّه- فردی در بیابان دو ظرف- یکی آب شیرین و دیگری شور- دارد و می‌داند قطره خونی در احدهما واقع شد سپس برای حفظ نفس و رفع تشنگی مضطر گشت که از آب شیرین، استفاده کند، لکن نمی‌داند که قطره خون در ظرف آب شیرین، واقع شد یا آب شور- البته ظرف آب شیرین و شور برای او مشخّص است-

۲- گاهی از اوقات مکلّف، مضطر، به ارتکاب یا ترک احدهما لا علی التّعیین می‌شود.

مثال- ب: در شبهه تحریمیّه- در مثال فوق هر دو ظرف آب را شیرین فرض

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳

می کنیم و مکلّف برای حفظ نفس، مضطر به استفاده از یکی از آن دو آب می‌شود.

بعضـی گفته‌انـد اضـطرار به واحـد معیّن، مـانع فعلیّت تکلیـف می‌شـود، زیرا ممکن است آن واحـد معیّنی را- آب شـیرین ۳۸]- که مکلّف مضـطر به ارتکاب آن شده است حرام واقعی- نجس واقعی- باشد، و نمی‌شود هم «اجتنب عن النّجس» فعلیّت داشته باشد، و هم «رفع ما اضـطرّوا الیه» و لـذا بعـد از ارتکاب واحد معیّن، اجتناب از سایر اطراف، لازم نیست امّا اگر اضـطرار نسبت به احدهما لا بعینه ۳۹] باشد و مکلّف، مضطر گشت که از یکی از دو ظرف آب شیرین، استفاده کند در این صورت اشکالی برای فعلیّت «اجتنب عن النّجس» در میان نیست و حـدیث رفع که نمی‌گویـد شـما از ظرف آب نجس برای حفظ نفس، اسـتفاده کنیـد بلکه می‌گوید از یکی از این دو ظرف آب شـیرین اسـتفاده نمائید و لذا این نوع، اضطرار، مانع فعلیّت نمی‌شود و بعد از ارتکاب باید از بقیّه اطراف و ظرف دیگر آب اجتنـاب نمـود لکن مصـنّف می‌فرماینـد، هیـچ فرقی میـان دو نوع، اضـطرار مـذکور، وجود نـدارد و در هر دو قسم، اضـطرار، مانع فعلیّت تکلیف می‌شود زیرا در اضـطرار به واحد غیر معیّن، اختیار و تعیین احدهما به دست مضـطر است، اوست که به دلخواه از یکی از دو ظرف آب اسـتفاده می‌کند چنانچه او ظرف آب سمت راست را شرب نمود، و فرض کنید به حسب واقع همان ظرف نجس بود، آیا در این صورت می‌توانیـد بین فعلیّت «اجتنب عن النّجس» و بین «رفع ما اضـطرّوا الیه»[۴۰] جمع نمائید؟ بنابراین می‌گوئیم اضطرار مطلقا مانع فعلیّت تکلیف می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۴

و کذلک لا فرق بین أن یکون الاضـطرار کذلک سابقا علی حدوث العلم أو لا حقا؛ و ذلک لأنّ التّکلیف المعلوم بینها من أوّل الأمر کـان محـدودا بعـدم عروض الاضـطرار إلی متعلّقه، فلو عرض علی بعض اطرافه لمـا کـان التّکلیف به معلومـا، لاحتمـال أن یکون هو المضطرّ إلیه فیما کان الاضطرار إلی المعیّن، أو یکون هو المختار فیما کان إلی بعض الأطراف بلا تعیین [۱].

---

[۱]- ۳: مکلّف گـاهی از اوقـات در اطراف علم اجمالی اضـطرار به ارتکاب ۴۱] یا ترک ۴۲] پیدا می‌کند، خواه اضـطرار، نسبت به واحد معیّن باشد یا غیر معیّن و همچنین خواه اضطرار، سابق و یا لا حق ۴۳] بر علم اجمالی باشد.

تذکّر: در این قسم، عنایتی به اضطرار ارتکاب یا ترک واحد معیّن یا غیر معیّن نیست بلکه مقصود این است که:

بعضی بین اضطرار حاصل قبل از علم اجمالی و اضطرار حاصل بعد از علم اجمالی، تفصیل قائل شده‌اند ولی مصنّف می‌فرمایند، چه اضـطرار، قبل از حصول علم اجمالی باشـد، چه بعد از آن، حاصل شود، اضـطرار مذکور، مانع تنجّز علم اجمالی می‌گردد و تفصـیل آن بعض مردود است.

مثال: فردی در بیابان، ابتـداء، مضـطر، و دچار تشـنگی می‌شود و سـپس علم اجمالی پیـدا می‌کند که یکی از دو ظرف آب او نجس شده است و یا اینکه اوّل می‌داند یکی از دو ظرف او با نجس ملاقات کرده، ولی بعد تشـنه و برای حفظ نفس، اضطرار پیدا می‌کند که از یکی از آن دو ظرف استفاده کند، مصنّف می‌فرمایند در

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۵

لا یقال: الاضـطرار إلی بعض الأطراف لیس إلا کفقد بعضـها، فکما لا إشکال فی لزوم رعایهٔ الاحتیاط فی الباقی مع الفقدان، کذلک لا ینبغی الإشکال فی لزوم رعایته مع الاضطرار، فیجب الاجتناب عن الباقی أو ارتکابه خروجا عن عهدهٔ ما تنجّز علیه قبل عروضه [۱].

تمام موارد مذکور، اضطرار، مانع فعلیّت تکلیف می‌شود و احتیاط لازم نیست زیرا:

تکلیف معلوم بالاجمال از ابتدای امر شـرعا محدود به عدم طروّ اضـطرار در موضوع و متعلّق خود بود و زمانی که اضطرار، نسبت به بعضی از اطراف علم اجمالی عارض شد- خواه نسبت به واحد معیّن یا غیر معیّن- در این صورت علمی به آن تکلیف، برای مکلّف، باقی نمی‌ماند[۴۴] و در نتیجه احتیاط لازم نیست چون احتمال می‌دهد «تکلیف» در همان طرفی بوده که اضـطرار نسبت به آن طرف

عارض شده ۴۵] و یا اینکه احتمالاـ تکلیف در آن ناحیه‌ای بوده است، که مضطر برای رفع اضطرار خود آن طرف را اختیار کرده است ۴۶].

[۱]- اشکال: اگر فردی علم اجمالی پیدا کرد که در احد الإناءین فرضا خمر و در دیگری آب هست، و بعدا یکی از این دو ظرف مفقود شد، در این صورت، وظیفه چیست؟- در شبهه تحریمیّه ۴۷]-

در این فرض که فقدان بر بعضی اطراف علم اجمالی عارض شده است در عین حال علم اجمالی قبلی به اثر و تنجّز خود باقی است و باید از ظرف دیگر که باقی

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۶

فإنّه یقال: حیث أنّ فقد المکلّف به لیس من حدود التّکلیف به و قیوده، کان التّکلیف المتعلّق به مطلقا، فإذا اشتغلت الذّمهٔ به، کان قضیّهٔ الاشتغال به یقینا الفراغ عنه کذلک، و هذا بخلاف الاضطرار إلی ترکه، فإنّه من حدود التّکلیف به و قیوده، و لا یکون الاشتغال به من الأوّل إلا مقیّدا بعدم عروضه، فلا یقین باشتغال الذّمهٔ بالتّکلیف به إلا إلی هذا الحدّ، فلا یجب رعایته فیما بعده، و لا یکون إلا من باب الاحتیاط فی الشّبههٔ البدویّهٔ، فافهم و تأمّل فإنّه دقیق جدّا [۱].

مانده، اجتناب نمود[۴۸] و نمی‌توان گفت نسبت به ظرف موجود، شک بدوی داریم و مجرای اصالهٔ الاباحهٔ است.

مستشکل می‌گوید صورت فقدان ۴۹] بعض اطراف- که باز هم علم اجمالی فعلیّت و تنجّز دارد- با فرضی که اوّل، علم اجمالی محقق شد و سپس اضطرار، نسبت به آن عارض شد- که گفتید علم اجمالی فعلیّت و تنجّز ندارد- چه تفاوتی دارد؟

چرا در صورت «فقدان» می‌گوئید علم اجمالی دارای اثر و احتیاط، لازم است امّا در صورت عروض اضطرار بعدی می‌گوئید علم اجمالی قبلی بی‌اثر می‌گردد و احتیاط لازم نیست؟ بلکه باید بگوئید در صورت اضطرار بعدی هم علم اجمالی دارای اثر است.

[۱]- جواب: بین اضطرار و فقدان، فرق هست و آن اینکه:

«اضطرار» از اوّل جزء حدود و قیود تکلیف هست یعنی هر تکلیفی که از ناحیه مولا، متوجّه مکلّف می‌شود مقیّد به این قید «ما لم یتحقّق الاضطرار الی خلافه»

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۷

هست شما حدیث رفع را با «اجتنب عن الخمر» یا «اجتنب عن النّجس» ملاحظه کنید کانّ این دو دلیل به یک دلیل برمی‌گردند و آن این است که:

«اجتنب عن الخمر الا ما اضطررت الیه» و همچنین آیه تحریم میته، دم و غیره را ببینید که اصلا به صورت استثناء وارد شده است.

«إِنَّما حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِیرِ وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَیْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَلا إِثْمَ عَلَیْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ»[۵۰] و یا آیات دیگر مانند: «... وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ ما حَرَّمَ عَلَیْکُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَیْهِ ...»[۵۱].

البتّه اگر در ادلّه، مسئله «اضطرار» هم استثناء نشده باشد، مقتضای جمع بین ادلّه با مسئله اضطرار همان است که گفتیم، اصلا اضطرار از اوّل جزء حدود و قیود تکلیف است و مکلّف از ابتداء، ذمّه‌اش به یک تکلیف مقیّد- به عدم اضطرار- اشتغال پیدا می‌کند و لذا بعد از تحقّق اضطرار به ارتکاب یا به ترک، احتیاط، لزومی ندارد البتّه همان‌طور که در بحث برائت گفتیم، احتیاط دارای حسن می‌باشد[۵۲].

امّا مسئله فقدان: فقدان «مکلّف به» و موضوع جزء حدود و قیود تکلیف نیست، مثلا شارع نگفته است که «اجتنب عن الخمر ما دام لم یفقد الخمر[۵۳]» بلکه تکلیف متعلّق به خمر- موضوع- اطلاق دارد و مقیّد به «فقدان» نمی‌باشد لذا هنگامی که علم اجمالی پیدا کردیم که احد الإناءین خمر است به مقتضای علم اجمالی باید احتیاط نمائیم و چنانچه بعدا یکی از آن دو ظرف مفقود شد باز هم

به مقتضای اشتغال یقینی قبلی چاره‌ای جز احتیاط و فراغ یقینی نسبت به آن تکلیف نداریم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸

الثّانی: إنّه لما کان النّهی عن الشّیء[۵۴] إنّما هو لأجل أن یصیر داعیا للمکلّف نحو ترکه، لو لم یکن له داع آخر- و لا یکاد یکون ذلک إلا ـ فیما یمکن عادهٔ ابتلاؤه به، و أمّا ما لا ابتلاء به بحسبها، فلیس للنّهی عنه موقع أصلا، ضرورهٔ أنّه بلا فائدهٔ و لا طائل، بل یکون من قبیل طلب الحاصل- کان الابتلاء بجمیع الأطراف مما لا بدّ منه فی تأثیر العلم، فإنّه بدونه لا علم بتکلیف فعلیّ، لاحتمال تعلّق الخطاب بما لا ابتلاء به [۱].

تنبیه دوّم «عدم ابتلاء مانع فعلیّت تکلیف می‌شود»

اشاره

[۱]- خروج بعض اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء، مانع تنجّز علم اجمالی می گردد.

شرط منجّزیّت علم اجمالی این است که تمام اطراف شبهه برحسب عادت و معمول محلّ ابتلاء مکلّف باشد و چنانچه بعضی اطراف آن از محلّ ابتلاء، خارج باشد در این صورت علم اجمالی، منجّز تکلیف نمی‌باشد.

مثال: اگر علم اجمالی تحقّق پیدا کرد که یا ظرف «الف» که در اختیار ماست نجس است و یا اینکه ظرف «ب» که در اقصی نقاط عالم واقع شده است و بحسب عادت هم مورد ابتلاء ما نیست در این صورت علم اجمالی اثری ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۹

سؤال: چرا شرط تأثیر علم اجمالی این است که تمام اطراف آن باید محلّ ابتلاء مکلّف باشد؟

قبلا ـ مقدّمه‌ای را بیان می کنیم که: اگر یک تکلیف و یک نهی بخواهد فعلیّت پیدا کند[۵۵] باید منهیّ عنه محلّ ابتلاء مکلّف باشد[۵۶].

اصلا چرا مولا یک عملی را تحریم می کند و هدفش از نهی چیست؟ هدف این است که اگر مکلّف ذاتا داعی بر ترک نسبت به منهیّ عنه ندارد به وسیله «نهی»، داعویّت بر ترک پیدا کند وقتی مولا می گوید «لا تشرب الخمر یا اجتنب عن النّجس» غرض او این است که مکلّفی که از طرق دیگر، داعی بر ترک شرب خمر ندارد، از این راه انگیزه بر ترک پیدا کند[۵۷] اکنون ما یک سؤال مطرح می کنیم که: در مواردی که «منهیّ عنه» محلّ ابتلاء مکلّف نیست ۵۸] و بین او و منهی عنه هزاران فرسخ، فاصله‌ای است که اصلا برطرف هم نمی‌شود و به عبارت دیگر منهیّ عنه خود به خود متروک است و به حسب عادت، مکلّف تمایل به ارتکاب آن پیدا نمی کند، آیا در این صورت، مولا می‌تواند یک تکلیف فعلی که مشتمل بر زجر فعلی است متوجّه مکلّف بکند؟

خیر، زیرا توجّه تکلیف در این صورت، لغو است و عنوان تحصیل حاصل پیدا می کند و معنا ندارد چیزی که خودبه‌خود متروک است و محلّ ابتلاء مکلّف نیست

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۰

مطلوب مولا ـ واقع شود بنابراین وقتی در نواهی مسلّمه، «ابتلاء» دخالت در فعلیّت دارد ما نتیجه می گیریم که در اطراف علم اجمالی هم مطلب از این قرار است.

بیان ذلک: مصنّف می‌فرمایند یکی از شرائط تأثیر علم اجمالی همان است که اوّل بحث به آن اشاره کردیم و علت این اشتراط منطبق است با همان مبنایی که ما در باب علم اجمالی ذکر کردیم که شرط فعلیّت و تأثیر علم اجمالی این بود که علم اجمالی باید به تکلیف فعلی من جمیع الجهات متعلّق شود و مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء، رابطه مستقیم با فعلیّت و عدم فعلیّت تکلیف دارد و

چنانچه بعضی اطراف علم اجمالی محلّ ابتلاء مکلّف نباشد در این صورت علم به تکلیف فعلی پیدا نمی‌شود به‌عنوان نمونه در مثال قبل که بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء مکلّف، خارج بود، با توجّه به اینکه احتمال دارد همان موردی که خارج از محلّ ابتلاء بود، مصادف با حرام- نجس- واقعی باشد، آیا با وجود این احتمال باز هم می‌توان گفت علم اجمالی به یک تکلیف فعلی من جمیع الجهات داریم؟ خیر، بلکه باید چنین بگوئیم که: اگر حرام و نجس واقعی منطبق بر خارج از محلّ ابتلاء هست، در این صورت، تکلیف، فعلیّت ندارد و اگر حرام واقعی منطبق بر محلّ ابتلاء است تکلیف، فعلیّت دارد بنابراین ما شک در فعلیّت مطلقه داریم درحالی‌که از جمله شرائط تأثیر علم اجمالی این بود که به تکلیف فعلی- مطلقه- من جمیع الجهات، متعلّق شود با توجّه به آنچه که گفتیم نکته اعتبار محلّ ابتلاء، هم در نواهی مسلّمه و هم در اطراف علم اجمالی روشن شد[۵۹].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۱

و منه قد انقدح أنّ الملاک فی الابتلاء المصحّح لفعلیّة الزّجر و انقداح ۶۰] طلب ترکه فی نفس المولی فعلا، هو ما إذا صحّ انقداح الدّاعی إلی فعله فی نفس العبد مع اطّلاعه علی ما هو علیه من الحال [۱].

و لو شکّ فی ذلک ۶۱] کان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا

ملاک ابتلاء

[۱]- ضابطه ابتلاء و عدم ابتلاء چیست؟ مصنّف می‌فرمایند با توجه به آنچه که گفتیم، مشخّص شد که ضابطه ابتلائی که جنبه فعلیّت نهی را تصحیح می‌کند عبارتست از اینکه: داعی به ارتکاب عمل در ذهن عبد بتواند تحقّق پیدا کند یعنی هرکجا عبد توانست داعی بر ارتکاب عمل در ذهنش انقداح پیدا کند می‌گوئیم آن عمل، محلّ ابتلاء هست و حکم مولا فعلیّت دارد و هرکجا به حسب عادت، عبد نتوانست انگیزه‌ای به اتیان و ارتکاب عمل پیدا کند، خارج از محلّ ابتلاء هست مشروط بر اینکه مولا هم نسبت به این مسئله آگاهی داشته باشد و الا ممکن است فرد جاهلی خیال کند که فلان شیء محلّ ابتلاء عبدش هست و زجر و نهی فعلی نسبت به آن بکند، امّا این فرض خارج از محلّ بحث ما هست بلکه ما در مورد مولای عالم بحث می‌کنیم- نه مولای جاهل- خلاصه، ملاک و میزان محلّ ابتلاء بودن یا نبودن این است که آیا مکلّف خودبه‌خود و در صورت آزادی، تحریک به ارتکاب عمل می‌شود و یا اینکه مثلا به علّت بعد مسافت، ته دریا بودن، ته چاه بودن موضوع، اصلا تحریک به ارتکاب عمل نمی‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۲

إطلاق الخطاب، ضرورة أنّه لا مجال للتّشبّث به إلا فیما إذا شکّ فی التّقیید بشیء بعد الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه، لا فیما شکّ فی اعتباره فی صحّته، تأمّل ۶۲] لعلّک تعرف إن شاء اللّه تعالی [۱].

شک در ابتلاء

[۱]- اگر در ابتلاء و عدم ابتلاء شک کنیم وظیفه چیست؟ آخرین مطلبی را که مصنّف در این تنبیه، بیان می‌کنند این است که: اگر در موردی- و لو در محرّمات مسلّمه ۶۳]- شک نمودیم که فلان عمل و فلان موضوع، محلّ ابتلاء هست یا نه وظیفه چیست؟ آیا در این صورت باید به اطلاق دلیل حکم، تمسّک کنیم که در نتیجه، تکلیف، ثابت و مسلّم می‌شود یا اینکه چون شک در ابتلاء و عدم ابتلاء داریم در نتیجه، شک در فعلیّت و عدم فعلیّت تکلیف داریم پس می‌توانیم به اصل برائت، تمسّک کنیم و مجرای اصالة الاشتغال نیست زیرا اصالة الاشتغال در موردی جاری می‌شود که اصل تکلیف، قطعی و اشتغال ذمّه به یک تکلیف فعلی مسلّم باشد.

در این صورت، مرجع ما اصالهٔ البراءهٔ است زیرا ما قطع و یقین به اشتغال ذمّه نداریم و ابتلاء، دخالت در فعلیّت تکلیف دارد و شک در ابتلاء مساوق با شک در فعلیّت است و هنگام شکّ در فعلیّت تکلیف می‌توان به اصل برائت رجوع نمود.

اشکال: چرا نمی‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک و اثبات تکلیف نمائیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۳

جواب: و لو عبارت مصنّف کمی مشوّش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره دارند، امّا مقصود مصنّف این است که علّت عدم تمسّک به اطلاق این است: در موردی می‌توان به اطلاق خطاب، تمسّک نمود که شک در اصل تقیید و عدم تقیید داشته باشیم ۶۴] مثلا اگر مولا گفت اعتق الرّقبهٔ و ما شک داشتیم که آیا رقبه، مقیّد به ایمان شده است یا نه در این صورت- دوران امر بین وجود و عدم تقیید- می‌توان به اطلاق خطاب، تمسّک نمود. امّا اگر در موردی اصل تقیید، مسلّم و قطعی بود، لکن شک در تحقّق «قید»[۶۵] داشتیم، نمی‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک کنیم مانند ما نحن فیه که اطلاق خطاب قطعا در «لا تشرب الخمر» مقیّد به قید «ابتلاء» شده لذا دیگر نمی‌توان گفت، تکلیف، نسبت به ابتلاء و عدم ابتلاء اطلاق دارد کما اینکه اگر ما شک در تحقّق قید- ایمان- داشتیم، نمی‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسّک نمائیم و این نظیر تمسّک به عام در شبهه مصداقیه «خودش» هست. اگر مولا گفت اکرم العلماء و ما شک کردیم که آیا زید، عالم است یا نه در این صورت نمی‌توانیم به عموم عام، تمسّک نمائیم در ما نحن فیه هم تکلیف فعلی مولا مقیّد به قید «ابتلاء» شده و شما شک در تحقّق قید دارید لذا نمی‌توانید به اطلاق خطاب و دلیل لفظی تمسّک کنید بلکه جای رجوع به اصالهٔ البراءهٔ است.

امّا تشویش عبارت مصنّف: «... لا فیما شکّ فی اعتباره فی صحّته».

نه در آن موردی بخواهیم تمسّک به اطلاق کنیم که شک در چیزی داریم: که آن شیء در صحّت اطلاق، اعتبار دارد یا نه این عبارت به حسب ظاهر، درست نیست

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴

الثّالث: إنّه قد عرفت أنّه مع فعلیّهٔ التّکلیف المعلوم، لا تفاوت بین أن تکون أطرافه محصورهٔ و أن تکون غیر محصورهٔ.

نعم ربما تکون کثرهٔ الأطراف فی مورد موجبهٔ لعسر موافقته القطعیّهٔ باجتناب کلّها أو ارتکابه، أو ضرر فیها أو غیرهما مما لا یکون معه التّکلیف فعلیّا بعثا أو زجرا فعلا، و لیس بموجبهٔ لذلک فی غیره، کما أنّ نفسها ربما یکون موجبهٔ لذلک، و لو کانت قلیلهٔ فی مورد آخر، فلا بدّ من ملاحظهٔ ذاک الموجب لرفع فعلیّهٔ التّکلیف المعلوم بالإجمال أنّه یکون أو لا یکون فی هذا المورد، أو یکون مع کثرهٔ أطرافه و ملاحظهٔ أنّه مع أیّهٔ مرتبهٔ من کثرتها، کما لا یخفی [۱].

زیرا ما یقین داریم که «ابتلاء»، دخالت در اطلاق دارد و اینکه ما فرض «شک» را مطرح کردیم مقصودمان شک در تقیید و عدم تقیید نیست بلکه شکّ ما در این جهت است که اصل قید- ابتلاء- تحقّق دارد یا نه لذا بقول مرحوم مشکینی عبارت صحیح به این ترتیب است:

«لا فیما شکّ فی تحقّق ما اعتبر فی صحّته لانّ الابتلاء لا شکّ فی اعتباره بل الشکّ فی تحقّقه بعد القطع باعتباره فی صحّهٔ الاطلاق».

تنبیه سوّم [صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجّز علم اجمالی نمی‌شود]

[۱]- صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجّز علم اجمالی نمی‌شود.

تقریبا تمام مطالب این تنبیه، تعریض به کلام شیخ انصاری اعلی اللّه مقامه الشّریف است ۶۶].

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۵

بعضی بلکه مشهور گفته‌اند که علم اجمالی در شبهات محصوره، منجّز تکلیف است امّا در شبهات غیر محصوره، نه.

مصنّف می‌فرمایند ظاهر این تفصیل، درست نیست و صرف حصر و عدم حصر دخالت در تنجّز علم اجمالی ندارد چون اگر علم اجمالی متعلّق به تکلیف فعلی شود در این صورت علم اجمالی منجّز است خواه شبهه، محصوره و یا غیر محصوره باشد.

آری، گاهی یا بسیاری از اوقات غیر محصوره بودن شبهه، مانع فعلیّت تکلیف می‌شود و علم اجمالی را از تأثیر بازمی‌دارد مثلا گاهی از اوقات اگر در موردی از موارد شبهات غیر محصوره بخواهیم نسبت به تمام اطراف علم اجمالی احتیاط و موافقت قطعیّه کنیم ۶۷] این سبب «عسر و حرج» یا «ضرر جانی یا ضرر مالی مهم» می‌شود- و یا امثال این دو- مثل اینکه گاهی از اوقات، کثرت اطراف سبب می‌شود که بعضی اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج شود و در نتیجه، تمام این موارد، مانع فعلیّت تکلیف می‌شوند.

امّا گاهی از اوقات هم ممکن است در شبهات غیر محصوره، هیچ مانعی- از قبیل عسر، حرج و غیره- برای فعلیّت تکلیف نباشد، پس صرف عدم حصر، مانع تنجّز و فعلیّت تکلیف نمی‌شود و بالعکس گاهی از اوقات در شبهات محصوره- با قلّت اطراف- موافقت قطعیّه و رعایت احتیاط، باعث عسر و حرج و امثال آن می‌گردد[۶۸] و در نتیجه، تکلیف، فعلیّت مطلقه پیدا نمی‌کند و احتیاط هم لازم نیست لذا ملاک

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶

و لو شکّ فی عروض الموجب، فالمتّبع هو إطلاق دلیل التّکلیف لو کان، و إلا فالبراءة لأجل الشّک فی التّکلیف الفعلیّ، هذا هو حقّ القول فی المقام [۱].

فعلیّت تکلیف، حصر و عدم حصر اطراف نیست بلکه باید ببینیم آیا موانع فعلیّت تکلیف معلوم بالاجمال مطلقا[۶۹] وجود دارد و یا اینکه فقط در صورت کثرت اطراف وجود دارد و همچنین باید بررسی کرد که اگر مانع در صورت کثرت تحقّق دارد، آیا آن مانع در تمام مراتب کثرت هست و یا بعضی از مراتب، زیرا ممکن است مانع فعلیّت تکلیف در بعضی از مراتب کثرت باشد.

[۱]- سؤال: اگر در موردی شک کردیم که آیا چیزی به‌عنوان رافع فعلیّت تکلیف- مانند عسر، حرج، ضرر و غیره- تحقّق پیدا کرده است یا نه وظیفه چیست؟

جواب: در درجه اوّل اگر دلیل حکم، اطلاقی داشته باشد باید به آن رجوع نمود چنانچه دلیل، اطلاقی نداشت ۷۰] در مرحله بعد می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود زیرا در تکلیف فعلی شک داریم و با وجود شک در تکلیف فعلی، اصل برائت می‌تواند جریان پیدا کند.

سؤال: مصنّف در چند سطر قبل فرمودند: هرگاه شک در ابتلاء یا عدم ابتلاء اطراف کنیم نمی‌توان به اطلاق دلیل، تمسّک نمود بلکه می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود امّا اکنون می‌فرمایند اگر شک در عروض مانعی برای فعلیّت تکلیف بکنیم ابتداء باید به اطلاق دلیل تمسّک کرد و در مرحله بعد، نوبت به جریان اصل برائت می‌رسد اکنون سؤال ما این است که چه تفاوتی بین دو مسئله مذکور هست در

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۷

و ما قیل فی ضبط المحصور و غیره لا یخلو من الجزاف [۱].

حالی که هر دو مسئله، منافات با فعلیّت تکلیف دارند یعنی غیر مبتلا به بودن منافات با فعلیّت تکلیف دارد و تحقّق عسر و حرج و امثال آن‌هم منافات با فعلیّت تکلیف دارند ما الفرق بینهما؟

جواب: فرقی که در این دو مسئله به نظر می‌رسد این است که: ما در مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء، تقیید عقلی داریم یعنی این مسئله با دلیل و راه عقلی ثابت شده است مقیّداتی که از راه عقل، ثابت می‌شوند تقریبا مانند مقیّدات لفظی متّصل هستند، کانّ از اوّل شارع چنین گفته است: «لاـ تشرب الخمر اذا کنت مبتلا بشرب الخمر» و در نتیجه، ما اطلاقی نداریم که بخواهیم به آن رجوع نمائیم و با شک در ابتلاء می‌توانیم به اصل برائت رجوع کنیم. امّا به‌خلاف مسئله عسر و حرج و ضرر و امثال آن، که این‌ها مقیّدات شرعیّه، و به صورت مقیّد منفصل هستند و با دلیل شرعی ثابت شده‌اند بنابراین وقتی شک در وجود مقیّد بکنیم به اطلاق دلیل، تمسّک می‌کنیم [۷۱].

مصنّف می‌فرمایند تمام مطالبی که در تنبیه سوّم بیان کرده‌ایم حقّ مطلب و کلام بود.

[۱]- مرحوم شیخ مفصّلا در کتاب رسائل، عبارات اصحاب را در ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره، نقل و بررسی نموده [۷۲] امّا مصنّف می‌فرمایند هیچ‌یک از آن ضوابط، دلیلی ندارد و ملاک همان بود که مشروحا بیان کردیم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۸

الرّابع: إنّه إنما یجب عقلاـ رعایة الاحتیاط فی خصوص الأطراف، مما یتوقّف علی اجتنابه أو ارتکابه حصول العلم بإتیان الواجب أو ترک الحرام المعلومین فی البین دون غیرها، و إن کان حاله [۷۳] حال بعضها[۷۴] فی کونه محکوما بحکمه واقعا [۱].

تنبیه چهارم احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی

[۱]- مقصود اصلی از این تنبیه، بیان حکم ملاقی با بعضی اطراف شبهه مقرون به علم اجمالی است که آیا از ملاقی هم باید اجتناب نمود یا نه، و یا اینکه باید در این مسئله، تفصیل قائل شد قبلا متذکّر می‌شویم که عقل، حکم می‌کند که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود[۷۵] و اگر بخواهیم یقین به فراغ ذمّه، پیدا کنیم باید در شبهات وجوبیّه، تمام اطراف علم اجمالی را اتیان و در شبهات تحریمیّه از تمام

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۹

و منه ینقدح الحال فی مسألة ملاقاة شیء مع أحد أطراف النّجس المعلوم بالإجمال، و أنّه تارة یجب الاجتناب عن الملاقی دون ملاقیه، فیما کانت الملاقاة بعد العلم إجمالاـ بالنّجس بینها، فإنّه إذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النّجس فی البین قطعا، و لو لم یجتنب عما یلاقیه، فإنّه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فردا آخر من النجس، قد شکّ فی وجوده، کشیء آخر شکّ فی نجاسته بسبب آخر [۱].

اطراف آن، اجتناب نمائیم امّا علم اجمالی با تمام قوّت و نیرویی که در تنجّز تکلیف دارد، درعین‌حال، دائره تأثیر آن، محدود به همان اطراف علم اجمالی است و اگر چیزی خارج از دائره علم اجمالی بود و لو ارتباطی هم با اطراف علم اجمالی داشت در این صورت، علم اجمالی نمی‌تواند تأثیری در آن شیء بگذارد و آن شیء خودش حکم مستقلّی دارد گرچه ممکن است حکم آن شیء از نظر واقع، مانند حکم بعضی از اطراف علم اجمالی باشد و علّتش این است که آن شیء، خارج از اطراف علم اجمالی است و از همین مطلب، تکلیف ملاقات یک شیء، با اطراف علم اجمالی- که واجب الاجتناب باشد- روشن می‌شود و تفصیل این مسئله را مصنّف ضمن سه فرض بیان می‌کنند که:

۱- اجتناب از ملاقی لازم نیست

۲- اجتناب از ملاقی لازم نیست

۳- اجتناب از ملاقی، ملاقی و طرف دیگر علم اجمالی لازم است که اینک به توضیح اقسام مذکور می‌پردازیم.

[۱]- فرض اوّل:- که بسیار هم محلّ ابتلاء انسان هست- علم اجمالی داریم که یا طرف راست فرشی نجس ۷۶] است و یا سمت چپ آن، مقتضای علم اجمالی، این

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۵۰

است که از هر دو طرف آن باید اجتناب نمود. بعد از تحقّق و تنجّز علم اجمالی، شیء سوّمی مثلا دستی که رطوبت دارد با یکی از دو طرف آن فرش، ملاقات نمود و اکنون ما احتمال می‌دهیم که دست مرطوب- ملاقی- با همان گوشه‌ای ملاقات کرده که نجس بوده است و در نتیجه اگر واقعا دست ما با همان گوشه نجس، ملاقات کرده باشد الآن دست ما هم نجس است؟ یا اینکه نه ملاقی نجس نشده است؟

مصنّف می‌فرمایند در فرض مذکور که اوّل علم اجمالی محقّق و منجّز شد و اثر- وجوب اجتناب- بخشید و بعد ملاقات حاصل شد، لازم نیست که از ملاقی- دست مرطوب- که با یکی از دو طرف علم اجمالی، ملاقات نموده، اجتناب نمائیم.

سؤال: چرا لازم نیست از ملاقی اجتناب نمائیم؟

جواب: در فرض مسئله، اوّل علم اجمالی محقّق شد، لازمه آن اجتناب از دو طرف شبهه بود امّا بعدا که ملاقات محقّق شد، دلیلی ندارد که از ملاقی هم باید اجتناب نمود، بلکه با اجتناب از همان اطراف علم اجمالی، یقین پیدا می‌شود از نجس معلوم بالاجمال، اجتناب شده است و لو اینکه از ملاقی هم اجتناب نشود.

به عبارت دیگر، شارع مقدّس در مورد بعضی از اشیاء، حکم به نجاست کرده است یعنی دلیل مستقل بر نجاست اشیائی قائم شده است، «الدّم نجس»، «العذرة نجس» و غیر ذلک و از طرفی هم دلیل مستقل داریم که مثلا «الملاقی مع النّجس متنجّس» به نحوی که اگر این دلیل دوّم نبود، نمی‌توانستیم، حکم نمائیم که ملاقات موجب سرایت است یعنی دلیل نجاست دم نمی‌گوید که ملاقات، سبب نجاست است بلکه دلیل مستقلّ دیگری می‌گوید «الملاقاة مع النّجاسة موجب للتنجیس» امّا آیا دلیلی هم داریم که بگوید الملاقی مع المشتبه بالنّجس، نجس؟ خیر و در فرض مسئله، ما شک داریم که ملاقی- دست مرطوب- با نجاست برخورد کرده است یا نه

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۵۱

و منه ۷۷] ظهر أنّه لا مجال لتوهّم أنّ قضیّة تنجّز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه ۷۸] أیضا، ضرورة أنّ العلم به ۷۹] إنّما یوجب تنجّز الاجتناب عنه، لا تنجّز الاجتناب عن فرد آخر لم یعلم حدوثه و إن احتمل [۱].

بلکه می‌دانیم ملاقی با مشتبه ملاقات نموده است بنابراین در مورد شک در ملاقات مع النّجاسة، قاعده طهارت، جاری می‌شود و در فرض مسئله اگر بنا، باشد که ملاقی به سبب ملاقات با احد الطّرفین نجس شده باشد این یک فرد جدید و موضوع خاصّی است و دلیل مخصوص به خود لازم دارد و همان‌طور که بیان کردیم چنین دلیل خاصّی نداریم.

[۱]- از آنچه که ذکر کردیم مشخّص شد که دیگر مجال برای توهّمی که در ذهن بعضی از افراد بوده، باقی نمی‌ماند و امّا آن توهّم این است که بعضی ۸۰] تصوّر نموده‌اند که مقتضای اجتناب از نجس معلوم بالاجمال این است که از ملاقی آن‌هم باید اجتناب نمود درحالی‌که این صرف یک توهّم است زیرا مقتضای علم به نجاست این است که از آن نجس و اطرافش باید اجتناب نمود امّا لازمه‌اش این نیست که از ملاقی با بعضی از اطراف- که فرد جدیدی است- و نمی‌دانیم با نجاست ملاقات نموده، اجتناب نمائیم.

خلاصه: در فرض اوّل اجتناب از ملاقی لازم نبود امّا از ملاقی می‌بایست

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۵۲

و أخرى يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه، فيما[۸۱] لو علم إجمالا- نجاسته أو نجاسة شيء آخر، ثمّ حدث [العلم ب الملاقاة و العلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشّيء أيضا، فإنّ حال الملاقى فى هذه الصّورة بعينها حال ما لاقاه فى الصّورة السّابقة فى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى، و أنّه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النّجاسة أصلا، لا إجمالا و لا تفصيلا، و كذا[۸۲] لو علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالى، و لكن كان الملاقى خارجا عن محل الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده [۱].

اجتناب نمود.

[۱]- فرض دوّم ۸۳]: حکم این فرض، عکس فرض اوّل است یعنی اجتناب از ملاقی لازم است امّا اجتناب از ملاقی واجب نمی‌باشد.

امّا تصویر مسئله: علم اجمالی داریم که یا دست مرطوب ما نجس است و یا

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۵۳

سمت چپ فرش- بدون اینکه مسئله ملاقات مطرح باشد- لازمه این علم اجمالی این است که از هر دو طرف- دست مرطوب و سمت چپ فرش- باید اجتناب نمود و ما هم به مقتضای علم اجمالی از هر دو طرف، اجتناب می‌نمائیم.

بعد از اینکه علم اجمالی، منجّز تکلیف بود و نسبت به هر دو طرف، وجوب اجتناب را ثابت نمود، یک علم اجمالی دیگر به این صورت، محقّق شد که:

علم اجمالی پیدا کردیم که اگر سمت چپ فرش نجس باشد، که نجاستش اصالت دارد امّا اگر دست مرطوب ما نجس باشد به تبع ملاقات ۸۴] با سمت راست فرش- ملاقی- است. لازم به تذکّر است که علم اجمالی دوّم، بعد از تنجّز علم اجمالی اوّلی حاصل شد یعنی علم اجمالی اوّل سبب شد که ما از دست مرطوب و سمت چپ فرش، اجتناب نمائیم آن‌وقت، علم اجمالی دوّم مشخّص شد.

حکم مسئله چیست؟

از دست مرطوب ۸۵] و قسمت چپ فرش باید اجتناب نمود امّا از قسمت راست فرش ۸۶] که دست مرطوب با آن ملاقات نموده و اگر نجس باشد، نجاستش تبعی است، اجتناب، لازم نمی‌باشد و وجهی برای لزوم اجتناب از قسمت راست فرش وجود ندارد.

اشکال: سمت راست فرش، یک طرف علم اجمالی است و باید از آن، اجتناب نمود.

جواب: همان‌طور که در تصویر مسئله، بیان کردیم، فرض ما در موردی است

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۵۴

و ثالثة يجب الاجتناب عنهما، فيما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة؛ ضرورة أنّه حينئذ نعلم إجمالا: إمّا بنجاسة الملاقى و الملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فيتنجّز التّكليف بالاجتناب عن النّجس فى البين، و هو الواحد أو الاثنان [۱].

که علم اجمالی اوّل، که دو طرفش مشخّص بود، اثر و تنجّز بخشید و نسبت به دو طرف- سمت چپ فرش و دست مرطوب- وجوب اجتناب را ثابت کرد لذا وجهی ندارد بگوئیم از سمت راست فرش- ملاقی- هم باید اجتناب نمود. و اگر بگوئید بین دو سمت فرش، یک علم اجمالی جدید، پیدا شده است به شما پاسخ می‌دهیم که این علم اجمالی، اثری ندارد چون تکلیف به واسطه علم اجمالی قبلی درباره‌اش منجّز شده بود و مفهومی ندارد که به واسطه دو علم اجمالی، تکلیف، منجّز شود.

خلاصه:- سمت راست فرش- ملاقی- که دست مرطوب- ملاقی- با آن ملاقات نموده یک جسم مشکوک الطّهارة است و هیچ‌چیزی نمی‌تواند درباره‌اش وجوب اجتناب را ثابت کند ولی می‌توان قاعده طهارت در موردش جاری نمود بنابراین در فرض

دوّم اجتناب از ملاقی و سمت چپ فرش واجب است امّا لزومی ندارد که از ملاقی- سمت راست فرش- اجتناب نمائیم.

با توجّه به صورت اوّل فرض دوّم، تصویر و حکم صورت دوّم این فرض هم مشخّص است.

[۱]- فرض سوّم: در این فرض باید از ملاقی، ملاقی و آن طرف دیگر علم اجمالی، اجتناب نمود البتّه در فرض سوّم، هم ملاقی و هم ملاقی، طرف علم اجمالی هست.

مثال: دست مرطوب ما با گوشه فرشی ملاقات نمود- بدون اینکه علم اجمالی به نجاست مطرح باشد- بعد از ملاقات، یک علم اجمالی حاصل شد که:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۵۵

یا «سمت راست فرش نجس است» یا «سمت چپ و ملاقی آن».

حکم مسئله: در فرض مذکور باید از دست مرطوب و دو سمت آن فرش، اجتناب نمود زیرا ملاقات، قبل از تحقّق علم اجمالی به نجاست، تحقّق پیدا کرده- تحقّق علم اجمالی بعد از ملاقات بوده- و ملاقی و ملاقی در یک ردیف، واقع شده‌اند لذا دائره علم اجمالی شامل ملاقی هم می‌شود و همان‌طور که از ملاقی باید اجتناب نمود، از ملاقی هم باید اجتناب نمائیم به عبارت دیگر اجمالاً می‌دانید یا «سمت راست فرش» نجس است یا «سمت چپ و ملاقی آن»، لذا لازم است که از تمام آنها اجتناب نمائید.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۵۷

المقام الثّانی: (فی دوران الأمر بین الأقلّ و الأکثر الارتباطیّین).

و الحقّ أنّ العلم الإجمالی بثبوت التّکلیف بینهما- أیضا- یوجب الاحتیاط عقلا بإتیان الأکثر، لتنجّزه به حیث تعلّق بثبوته فعلا [۱].

مقام دوّم دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی

اشاره

[۱]- همان‌طور که قبلا اشاره کردیم بحث ما در باب اشتغال در دو مقام بود:

۱- دوران امر بین متباینین: که گفتیم اگر علم اجمالی به تکلیف فعلی من جمیع الجهات، تعلّق پیدا کند باید احتیاط نمود و برائت شرعی و عقلی هیچ‌کدام نمی‌توانند جریان پیدا کنند.

۲- دوران امر بین اقلّ و اکثر: که خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف- اقلّ و اکثر استقلالی: که مصنّف در تنبیهات بحث اشتغال به آن اشاره

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۵۸

می کنند[۸۷].

ب- دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی: که اصل تکلیف، مسلّم است امّا مکلّف به مردّد بین دو امری است که اجزاء آن به نحوی با یکدیگر مرتبط است که اگر اخلالی به یک جزء، وارد شود کانّ اصلا آن مرکب- مکلّف به- رعایت نشده.

مثال ۸۸]: فرض کنید که نماز نه جزء یقینی و مسلّم دارد لکن شک دارید که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه، در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمدا نسبت به آن اخلال کنید اصلا مأمور به، تحقّق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این‌چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را اتیان کند به همان مقدار مکلّف به، تحقّق پیدا کند[۸۹]. در دوران امر، بین

اقلّ و اکثر ارتباطی هم در دو جهت بحث می‌کنیم:

۱- آیا برائت عقلی جاری می‌شود یا نه ۲- آیا برائت شرعی جریان پیدا می‌کند یا نه، فعلا بحث ما در جهت اوّل است.

برائت عقلی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود

به نظر مصنّف، همان‌طور که در دوران امر بین متباینین علم اجمالی به تکلیف

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۵۹

و توهّم انحلاله إلی العلم بوجوب الأقلّ تفصیلا و الشّک فی وجوب الأکثر بدوا- ضرورهٔ لزوم الإتیان بالأقلّ لنفسه شرعا، أو لغیره کذلک أو عقلا، و معه لا یوجب تنجزه لو کان متعلّقا بالأکثر- فاسد قطعا، لاستلزم الانحلال المحال،

فعلی من جمیع الجهات، موجب تنجز علم اجمالی- و احتیاط- بود در ما نحن فیه هم که علم اجمالی به ثبوت تکلیف، بین اقلّ و اکثر ارتباطی داریم باید احتیاط نمائیم و اکثر را هم ضمن اقل اتیان کنیم.

سؤال: چرا علم اجمالی موجب تنجّز تکلیف، نسبت به اکثر است؟

جواب: چون علم اجمالی، واجد شرط تنجیز است یعنی علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی من جمیع الجهات داریم بنابراین عقل، حکم می‌کند که باید احتیاط نمود و معنای تنجّز هم این است که اگر تکلیف نسبت به اکثر، تعلّق گرفته باشد، در برابر مخالفت با آن، استحقاق عقوبت در میان است و وقتی تکلیف فعلی، منجّز شد دیگر فرقی ندارد که مثلا انسان، علم اجمالی به وجوب متباینین داشته باشد- در اینکه روز جمعه یا صلاهٔ ظهر، واجب است یا صلاهٔ جمعه- و یا اینکه علم اجمالی پیدا کند که مکلّف به، نماز نه جزئی است یا ده‌جزئی- دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی- در هر دو مسئله، عقل، حکم به لزوم احتیاط می‌کند تنها تفاوتی که بین این دو مسئله، وجود دارد، این است که کیفیّت و نحوه احتیاط در آن دو تفاوت می‌کند احتیاط در متباینین، مستلزم تکرار عمل است و باید هم نماز ظهر خواند و هم نماز جمعه امّا در اقلّ و اکثر ارتباطی، کیفیّت احتیاط به این نحو است که باید نماز را با ده جزء بخوانیم و اکثر- سوره- را هم اتیان نمائیم زیرا آن اکثر یا برای مأمور به جزئیّت دارد و یا لااقل اگر جزئیّت نداشته باشد نسبت به مأمور به- نماز- مضر نیست و استحباب دارد.

سؤال: اگر نسبت به اکثر، احتمال مانعیّت برای مأمور به بدهیم وظیفه چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۰

بداههٔ توقّف لزوم الأقلّ فعلا- إمّا لنفسه أو لغیره علی تنجز التّکلیف مطلقا، و لو کان متعلّقا بالأکثر، فلو کان لزومه کذلک مستلزما لعدم تنجّزه إلا إذا کان متعلّقا بالأقلّ کان خلفا [۱].

حکم این فرض را مصنّف در تنبیهات اشتغال، مطرح می‌کنند.

[۱]- مصنّف در عبارت مذکور، اشاره‌ای به کلام ۹۰] شیخ اعظم «ره» دارند و می‌گویند، توهمی که برای ایشان پیش‌آمده است، مطلب فاسدی است.

توهّم: کانّ مرحوم شیخ چنین می‌فرمایند که: مسئله دوران امر، بین متباینین با مسئله دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی متفاوت است.

بیان ذلک: در دوران امر، بین متباینین ۹۱]، نماز جمعه و نماز ظهر دو عبادت مستقل هستند و کیفیّت اطاعت آنها هم متفاوت است

و قـدر متیقّنی هم ندارند و لذا علم اجمالی آنجا انحلال، پیدا نمی‌کند و باید احتیاط نمود امّا در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی، علم اجمالی به علم تفصیلی- نسبت به اقلّ و نه جزء- و شکّ بدوی- نسبت به اکثر و جزء دهم- منحل می‌شود یعنی مکلّف تفصیلا می‌دانـد که نه جزء مسلّما واجب و بایـد اتیـان شود منتها کیفیّت وجوب آن را نمی‌دانـد که آیا اقل، تمام المأمور به است و وجوب نفسـی دارد- در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد- یا اینکه خیر، اقل و نه جزء، اجزاء مأمور به است- در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد- و وجوب غیری دارد.

سؤال: اگر اقل و نه جزء تمام المأمور به نباشد، بلکه اجزاء نماز باشد در این صورت، نه جزء چه نوع وجوبی دارد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۱

جـواب: اگر مقـدّمه واجب را واجب شـرعی بـدانیم، در این صورت، اقـل، وجوب غیری شـرعی دارد و اگر مقـدّمه واجب را واجب عقلی بـدانیم، در این صورت اقـل، وجوب غیری عقلی دارد. بنابراین علم تفصـیلی داریم که اقل یا وجوب نفسـی دارد، و یا وجوب غیری- شـرعی یـا عقلی- امّـا نسبت به اکثر و جزء دهم، شک در وجوب داریم و نمی‌دانیم که مثلا آیا سوره، جزء نماز هست یا نه بنـابراین مـا بـدوا خیـال می‌کردیم که علم اجمـالی داریم بلکه حقیقت امر، این است که علم تفصـیلی به وجوب اقـل و شکّ بـدوی نسبت به اکثر داریم و نسبت به وجوب اکثر می‌توانیم برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلابیان را جاری نمائیم و بگوئیم «اکثر» وجوب ندارد بلکه فقط اقل، واجب است.

خلاصه: مرحوم شیخ، نسبت به اکثر، برائت عقلی را جاری می‌دانند[۹۲].

بیان فساد توهّم مذکور: لازمه انحلالی که مرحوم شیخ، قائل شده‌اند تولید دو اشکال مهم است:

۱- «خلف»: انحلال علم اجمالی مستلزم محال، و چیزی که مستلزم محال باشـد خودش هم محال است بنابراین انحلال علم اجمالی محال، و چنانچه انحلال، محال شد در نتیجه، علم اجمالی در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی مانند علم اجمالی در دوران امر بین متباینین، موجب احتیاط می‌شود.

بیـان ذلـک: متوهّم، قائـل بود که وجوب اقـل، تفصـیلا معلوم است امّـا کیفیّت آن مردّد است یعنی اگر اقـل، تمـام المـأمور به باشـد وجوب نفسی دارد امّا اگر اقل، اجزاء مأمور به باشد در این صورت، اقل، وجوب غیری ۹۳] دارد پس در وجوب اقل دو

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۲

مع أنّه یلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجّز التّکلیف علی کلّ حال المستلزم لعدم لزوم الأقلّ مطلقا، المستلزم لعدم الانحلال، و ما یلزم من وجوده عدمه محال [۱].

احتمال مطرح بود ۱- وجوب نفسی ۲- وجوب غیری.

اکنون به متوهّم می‌گوئیم مگر وجوب غیری، تـابع غیر نیست؟ آری یعنی اگر آن غیر- اکـثر- واجب باشـد مقـدّمه هم واجب اسـت اگر ذی المقدّمه، واجب باشد، مقدّمه هم واجب است. مثلا ساعت ده صبح چرا تحصیل طهارت بر مکلّف، لازم نیست؟

چون نماز، وجوب نـدارد امّا هنگامی که وقت نماز ظهر فرا رسیـد، تحصـیل طهارت هم به‌عنوان مقـدّمه، وجوب غیری پیـدا می‌کند پس وجوب غیر، تابع آن غیر است.

بنابراین روی احتمال دوّم که شـما برای اقل، وجوب غیری، قائل شدیـد، واضح است که وجوب غیری اقل در صورتی است که اکثر هم دارای وجوب باشـد و حال آنکه شـما می‌گوئیـد اکثر، واجب نیست و در آن، اصل برائت جاری می‌کنیـد، ما می‌گوئیم هنگامی که اکثر، واجب نباشـد، اقل هم نمی‌توانـد وجوب غیری داشـته باشـد زیرا وجوب اقل، تابع وجوب اکثر است درحالی‌که شـما فرض کردید که اقل و نه جزء، دارای وجوب است و «هذا خلف»[۹۴].

[۱]- ۲: «تناقض»- لازمه انحلال علم اجمالی، عدم انحلال علم اجمالی است و چیزی که وجودش مستلزم عدمش باشد محال است.
بیان ذلک: شما گفتید علم اجمالی در اقلّ و اکثر ارتباطی، انحلال پیدا می‌کند به وجوب تفصیلی نسبت به اقل- وجوب نفسی یا غیری- و شک بدوی نسبت به اکثر و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۶۳

نعم إنّما ینحلّ إذا کان الأقلّ ذا مصلحة ملزمة، فإنّ وجوبه حینئذ یکون معلوما له، و إنّما کان التّردید لاحتمال أن یکون الأکثر ذا مصلحتین، أو مصلحة أقوی من مصلحة الأقلّ، فالعقل فی مثله و إن استقلّ بالبراءة بلا کلام، إلا أنّه خارج عمّا هو محلّ النّقض و الإبرام فی المقام [۱].

در مورد اکثر، اصل برائت، جاری می‌شود و حکم به عدم وجوب اکثر می‌کنیم ما می‌گوئیم لازمه عدم وجوب اکثر، این است که اجزاء و مقدّماتش هم واجب نباشد، اگر ذی المقدّمه، واجب نشد، مقدّمه هم واجب نمی‌شود «فاذا لم یکن الاکثر واجبا لم یکن الاقل واجبا بالوجوب الغیری ۹۵]» و اگر اقل، واجب نباشد پس چگونه علم اجمالی شما منحل می‌شود؟ درحالی‌که شما اساس انحلال علم اجمالی را بر پایه وجوب تفصیلی اقل و شکّ بدوی نسبت به اکثر بناگذاری کردید بنابراین، «فلزم من وجوب الاقل الموجب للانحلال عدم وجوب الاقل الموجب للانحلال».
خلاصه: چون علم اجمالی منحل نشد، می‌گوئیم عقل، حکم می‌کند که در دوران امر، بین اقلّ و اکثر ارتباطی باید احتیاط نمود و قاعده قبح عقاب بلابیان نمی‌تواند جاری شود.
[۱]- اکنون مصنّف، استدراک می‌کنند و می‌گویند در یک صورت، انحلال علم اجمالی را می‌پذیریم که:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۶۴

هذا مع أنّ الغرض الدّاعی إلی الأمر لا یکاد یحرز إلا بالأکثر، بناء علی ما ذهب إلیه المشهور من العدلیّة من تبعیّة الأوامر و النّواهی للمصالح و المفاسد فی المأمور بها و المنهیّ عنها، و کون الواجبات الشّرعیة ألطافا فی الواجبات العقلیّة، و قد مرّ اعتبار موافقة الغرض و حصوله عقلا فی إطاعة الأمر و سقوطه، فلا بدّ من إحرازه فی إحرازها، کما لا یخفی [۱].

اگر فرض کنیم که اقل علی ایّ تقدیر دارای یک مصلحت ملزمه هست خواه اکثر واجب باشد یا نباشد، اقل دارای صددرجه مصلحت لازمة الاستیفاء هست.
سؤال: اگر اقل علی ایّ تقدیر، مصلحت کامل دارد پس اکثر چه نقشی دارد آیا کالحجر فی جنب الانسان است؟
جواب: احتمال می‌دهیم که در اکثر یک مصلحت قویتری ۹۶] باشد و یا اینکه اصلا در اکثر دو مصلحت لازمة الاستیفاء وجود داشته باشد.
مصنّف می‌فرمایند در چنین فرضی علم اجمالی انحلال پیدا می‌کند و علم تفصیلی به وجوب اقل، پیدا می‌کنیم و عقل نسبت به وجوب اکثر، اصل برائت را جاری می‌کند لکن فرض مذکور، ارتباطی به اقلّ و اکثر ارتباطی ندارد بلکه اقلّ و اکثر استقلالی، و در نتیجه، خارج از بحث ما است.
[۱]- اکنون مصنّف از راه دیگری استدلال بر لزوم احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی می‌کنند.
بیان ذلک: فرض کنید شارع گفته است اقیموا الصّلاة شما در مقام اطاعت باید به نحوی امتثال کنید که یقین پیدا کنید که غرض و هدف مولا در خارج، محقّق شده

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۶۵

است و احراز غرض مولا نمی‌شود مگر در صورتی که اکثر را اتیان نمائیم یعنی اگر نماز را با ده جزء بخوانیم یقین حاصل می‌نمائیم که هدف مولا از امر به نماز محقّق شده است به خلاف اینکه نماز را با نه جزء بخوانیم و در بحث واجب تعبّدی گفتیم:

عقل، حکم می‌کند که در اطاعت امر مولا باید با غرض مولا موافقت نمود و می‌دانیم که اطاعت امر مولا و موافقت با امر او حاصل نمی‌شود مگر اینکه احراز نمائیم هدف مولا از «امر» حاصل شده است و این در صورتی است که ما اکثر را اتیان کنیم.

اینکه گفتیم تحصیل غرض مولا احراز نمی‌شود مگر با اتیان اکثر، طبق مذهب مشهور از عدلیّه است که می‌گویند او امر و نواهی تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلّقاتشان هست یعنی تابع مصلحت و مفسده‌ای هستند که در مأمور به و منهی عنه ۹۷] وجود دارد و همچنین واجبات شرعیّه الطافی در واجبات عقلیّه هستند و به قول مرحوم مشکینی واجبات شرعیّه مقرّباتی در واجبات عقلیّه می‌باشند.

به‌عبارت دیگر واجبات شرعیّه، مقرّبات انسان، نسبت به اطاعت مولا هستند مثلا امر به معروف، مقرّب عبد، نسبت به اطاعت مولا است و نهی از منکر مبعّد انسان از معصیت خداوند متعال است. کانّ می‌خواهند بگویند توهّم نکنید که واجبات و محرّمات شرعیّه، دستورات خشکی هستند، واجبات شرعیّه، انسان را به اطاعت و معرفت پروردگار، نزدیک و از مخالفت و عصیان باری‌تعالی دور می‌کنند و این تقریبا همان مصلحت ملزمه‌ای است که در واجبات، وجود دارد و مفسده لازم الاجتنابی است که در محرّمات محقّق است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۶۶

و لا وجه للتّفصی عنه ۹۸]: تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة و الاحتیاط علی ما ذهب إلیه مشهور العدلیّة، و جریانها علی ما ذهب إلیه الأشاعرة المنکرون لذلک، أو بعض العدلیّة المکتفین بکون المصلحة فی نفس الأمر دون المأمور به.

و أخری بأنّ حصول المصلحة و اللّطف فی العبادات لا یکاد یکون إلا بإتیانها علی وجه الامتثال، و حینئذ کان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصیلا- لیؤتی بها مع قصد الوجه- مجال، و معه لا- یکاد یقطع بحصول اللّطف و المصلحة الدّاعیة إلی الأمر، فلم یبق إلا التّخلص عن تبعة مخالفته بإتیان ما علم تعلّقه به، فإنّه واجب عقلا و إن لم یکن فی المأمور به مصلحة و لطف راسا لتنجّزه بالعلم به إجمالا.

و أمّا الزّائد علیه لو کان فلا تبعة علی مخالفته من جهته، فإنّ العقوبة علیه بلا بیان و ذلک ضرورة أنّ حکم العقل بالبراءة- علی مذهب الأشعری- لا یجدی من ذهب إلی ما علیه المشهور من العدلیّة، بل من ذهب إلی ما علیه غیر المشهور؛ لاحتمال أن یکون الدّاعی إلی الأمر و مصلحته- علی هذا المذهب أیضا- هو ما فی الواجبات من المصلحة و کونها ألطافا، فافهم [۱].

---

[۱]- مصنّف تاکنون برای لزوم احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی به دو دلیل، تمسّک نموده‌اند ۱- از طریق منجّزیّت علم اجمالی ۲- از طریق لزوم تحصیل غرض مولا منتها پایه استدلال دوّم ۹۹] طبق مبنای مشهور بین عدلیّه بود که می‌گفتند اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلّقاتشان هست.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۶۷

نسبت به دلیل دوّم دو اشکال وارد شده است.

۱- آیا مسئله جریان برائت یا احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی طبق مبنای عدلیّه محلّ کلام و بحث است؟ مسلّما این‌چنین نیست ۱۰۰] شما باید طبق تمام مبانی، بحث کنید که آیا در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت، جاری می‌شود یا احتیاط، نباید طبق مبنای خاصّی- مبنای مشهور از عدلیّه- بحث را مطرح کنید. بلکه مبانی دیگری هم وجود دارد.

مثلا اشاعره حسن و قبح و مصلحت و مفسده را انکار می‌کنند و می‌گویند اوامر و نواهی هیچ‌گونه ارتباطی به مصلحت و مفسده در

متعلّق نـدارد، و طبق این مبنا اصلا دلیل دوّم شما جریان پیدا نمی‌کند و لازمه صحّت و تمامیّت یک دلیل، این است که طبق تمام مبانی و مسلک‌ها جریان پیدا کند و همچنین بعضی از علمای عدلیّه که در مقابل مشهور از عدلیّه قرار گرفته‌اند مطلب سوّمی دارند و آن اینکه: آنها نه مانند مشهور از عدلیّه قائل هستند که امر و نهی، تابع مصلحت و مفسده در متعلّقش هست و نه مانند اشاعره، منکر این مطلب هستند بلکه اکتفاء می‌کنند به اینکه مصلحت در نفس «امر» مولا هست ۱۰۱] یعنی بطور قطع و یقین نمی‌گویند که مصلحت در «امر» است بلکه می‌گویند امکان دارد که امر مولا تابع مصلحتی باشد که در نفس «امر» هست نه مصلحتی که در مأمور به و متعلّق آن هست یعنی نماز- مأمور به- مصلحت ندارد بلکه نفس ایجاب- امر مولاـ- ممکن است دارای مصلحت باشد و همین‌طور در

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۸

باب نواهی نفس «نهی» مولاـ دارای مصلحت است بنابراین طبق این مسلک هم دلیل دوّم که دالّ بر لزوم احتیاط و اتیان اکثر بود جاری نمی‌شود زیرا اگر مصلحت در نفس «امر» باشد دیگر مفهومی ندارد که عمل خارجی و مأمور به، محصّل غرض مولا باشد.

تذکّر: مصنّف، ابتداء دو اشکال را بیان می‌کنند و سپس به ترتیب جواب آنها را ذکر می‌کنند امّا ما ابتداء اشکال اوّل با جواب آن را و بعد اشکال دوّم را همراه با جوابش توضیح می‌دهیم در جواب از اشکال مذکور مصنّف چنین می‌فرمایند:

«ضرورهٔ انّ حکم العقل بالبراءهٔ ... فافهم».

اشکال مذکور، بی‌مورد است زیرا جریان اصل برائت در ما نحن فیه بر مبنای اشاعره، فائده‌ای برای کسی که مذهب مشهور از علمای عدلیّه را پذیرفته است، ندارد چون اشاعره می‌گویند اوامر و نواهی اصلا ربطی به مصلحت و مفسده ندارند امّا ما که مبنای مشهور از عدلیّه را پذیرفته‌ایم و می‌گوئیم اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد در متعلّقات هستند می‌توانیم قائل به احتیاط شویم و بگوئیم در دوران امر بین اقلّ و اکثر باید اکثر را اتیان نمائیم تا یقین حاصل کنیم که غرض مولا و مصلحتی را که مولا در نظر گرفته بوده رعایت شده است امّا به خلاف اشاعره، که اصلا مسأله مصلحت و مفسده در متعلّق را قبول ندارند و اتّفاقا این توقّع شما از ما بی‌مورد است اگر ما دلیلی اقامه نمودیم حتما باید روی مبنائی باشد که اشاعره هم آن مبنا را قبول داشته باشند با اینکه ما مبنای آنها را باطل می‌دانیم؟

ما دلیلی روی مبنای خودمان اقامه نمودیم و مشهور از علمای عدلیّه هم آن مبنا را پذیرفته‌اند و لازمه تمامیّت یک دلیل این نیست که طبق تمام مبانی- و لو مبانی فاسد- جریان داشته باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۶۹

«بل من ذهب الی ما علیه غیر المشهور ...». نه تنها نتیجه قول مشهور از عدلیّه با ما متّحد است بلکه نتیجه مبنای غیر مشهور از عدلیّه هم با بیان ما تفاوتی نمی‌کند.

توضیح ذلک: غیر مشهور از عدلیّه می‌گفتند که «امکان» دارد اوامر و نواهی تابع مصالحی باشند که در نفس «امر و نهی» وجود دارد و بطور قطع و یقین وجود مصلحت و مفسده در متعلّق را نفی نمی‌کردند بلکه می‌گفتند «ممکن» است اوامر و نواهی تابع مصلحت و مفسده در «متعلّق» باشند و ممکن است تابع مصلحتی باشند که در نفس «امر و نهی» مولا وجود دارد وقتی مسئله «امکان» مطرح شد ما از غیر مشهور از عدلیّه سؤال می‌کنیم در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی و در دوران امر بین نماز نه‌جزئی و ده‌جزئی، «امر» نماز تابع چیست؟ او می‌گوید من نمی‌دانم امکان دارد تابع مصلحت در نفس «امر» باشد و ممکن است تابع مصلحت در متعلّق باشد و شقّ دوّم را او نفی نمی‌کند وقتی احتمال مصلحت در «متعلّق» و در «مأمور به» به میان آمد ما می‌گوئیم چنانچه به اقل و نماز نه‌جزئی اکتفاء کنیم، نمی‌دانیم مصلحت و غرض مولا در خارج محقّق شده است یا نه لذا در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی باید قائل به احتیاط شویم.

فافهم ۱۰۲].

۲- اکنون اشکال دیگری را که نسبت به دلیل دوّم دالّ بر جریان احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی شده است، توضیح می‌دهیم.

«و اخری بانّ حصول المصلحة و اللطف فی العبادات ... بلا بیان».

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۷۰

مجدّدا خلاصه دلیل دوّم را یادآوری می‌کنیم که: تحصیل غرض مولا نسبت به «امر» احراز نمی‌شود مگر با اتیان اکثر و از طرفی می‌دانیم واجبات شرعیّه الطافی در واجبات عقلیّه هستند و ما را به سوی آنها هدایت می‌کنند و در اطاعت امر مولا لازم است احراز کنیم که غرض او حاصل شده است.

و امّا آن اشکال: شما که قائل به وجوب اتیان اکثر- احتیاط- هستید چگونه در عبادات احراز می‌کنید که غرض مولا را تحصیل نموده‌اید زیرا ما احتمال می‌دهیم که در عبادات «قصد وجه» لازم باشد یعنی هر جزئی از اجزاء عبادت که اتیان می‌شود باید وصف آن جزء مشخّص باشد که آیا به‌عنوان جزء واجب یا مستحب اتیان می‌شود. مثلا وقتی شما در نماز سوره ۱۰۳] را می‌خوانید، آیا به‌عنوان یک واجب، آن را قرائت می‌کنید یا به‌عنوان انّه مستحب شما که نمی‌دانید سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه پس چگونه با نماز ده‌جزئی می‌خواهید احراز نمائید که غرض مولا حاصل شده است و با وجود احتمال مذکور چنانچه ما اکثر را اتیان نمائیم یقین پیدا نمی‌کنیم که تحصیل غرض مولا محقّق شده است زیرا در مورد جزء دهم نمی‌توانیم قصد وجه نمائیم.

گویا به مستشکل ایرادی وارد شده است که:

اگر یقین به تحصیل غرض مولا پیدا نمی‌کنید، هم اقلّ و هم اکثر را ترک کنید، مستشکل می‌گوید نه، امر مولا نسبت به اقلّ توسّط علم اجمالی و حکم عقل منجّز شده است- خواه در مأمور به مصلحتی باشد یا نباشد- اگر اقل را هم ترک کنیم یقین به مخالفت و استحقاق عقوبت پیدا می‌کنیم به‌عبارت دیگر اتیان اقل برای فرار از

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۷۱

و حصول اللطف و المصلحة فی العبادة، و إن کان یتوقّف علی الإتیان بها علی وجه الامتثال، إلا أنّه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء و إتیانها علی وجهها، کیف؟ و لا إشکال فی إمکان الاحتیاط هاهنا کما فی المتباینین، و لا یکاد یمکن مع اعتباره [۱].

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه کذلک، و المراد بالوجه فی کلام من صرّح بوجوب إیقاع الواجب علی وجهه و وجوب اقترانه به، هو

عقوبت است نه به خاطر تحصیل غرض مولا امّا زائد و اکثر، اگر به حسب واقع واجب باشد عقاب بر ترک آن وجود ندارد چون تکلیف نسبت به آن منجّز نشده و عقوبت بر ترک آن، عقاب بلابیان و قبیح است لذا نسبت به اکثر می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[۱]- جواب اشکال دوّم: مصنّف تقریبا پنج جواب از اشکال مذکور بیان می‌کنند.

الف: در عبادات باید مصلحت و غرض مولا از فعل- مأمور به- حاصل شود و حصول غرض، متوقّف است بر امتثال امّا نکته کلام اینجا است که مجالی برای احتمال اعتبار قصد وجه ۱۰۴] در امتثال امر مولا نیست و به علاوه لازمه وجوب رعایت قصد وجه، این است که در اقلّ و اکثر ارتباطی اصلا رعایت احتیاط، امکان ندارد زیرا اگر بخواهیم احتیاط کنیم و اکثر را اتیان نمائیم و نماز را با ده جزء بخوانیم باز هم علم به حصول غرض مولا- پیدا نمی‌کنیم چون نسبت به جزء دهم نمی‌توانیم «قصد وجه» را رعایت کنیم بنابراین باید گفت که در اقلّ و اکثر «احتیاط» امکان ندارد درحالی‌که فرض مسئله این است که احتیاط در اقلّ و اکثر ارتباطی امکان دارد همان‌طور که در دوران امر بین متباینین «احتیاط» ممکن است.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۷۲

وجه نفسه من وجوبه النّفسى، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيرى أو وجوبها العرضى، و إتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية و وصفا بإتيان الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق الواجب عليه و لو كان هو الأقلّ، فيتأتّى من المكلّف معه قصد الوجه [۱].

---

[۱]- ب: چه کسی گفته است در عبادت نسبت به «تک‌تک» اجزاء باید قصد وجه نمود، این حرف باطلی است بلکه قائلین به اعتبار قصد وجه می‌گویند رعایت قصد وجه، نسبت به وجوب نفسی متعلّق به «مجموع» عبادت لازم است و در نحوه رعایت قصد وجه نسبت به مجموع عبادت دو احتمال در بین هست، یکی اینکه انسان عمل عبادی را مغیّای به غایت آن بکند و بگوید «اصلّی صلاة الظّهر لوجوبه» و احتمال دیگر اینکه انسان عنوان صفتیّت را در عبادت اخذ نماید و بگوید: «اصلّی صلاة متّصفة بالوجوب» و لذا در اقلّ و اکثر ارتباطی کسی که احتیاط را رعایت می‌کند و اکثر را بجا می‌آورد از ناحیه رعایت قصد وجه، مشکلی ندارد زیرا اگر واقعا اکثر، واجب باشد او آن را همراه با قصد وجه، اتیان نموده است و چنانچه «اقلّ» و نماز نه جزئی واجب باشد باز هم او قصد وجه را رعایت نموده است زیرا گفتیم لازم نیست نسبت به تک‌تک اجزاء قصد وجه نمائیم بلکه بعضی رعایت قصد وجه را نسبت به مجموع عمل معتبر دانسته‌اند کسی نگفته است نسبت به تک‌تک اجزاء باید قصد وجه نمود مثال: «اصلّی صلاة الظّهر لوجوبه» امّا لزومی ندارد بگوئیم «اكبّر لوجوبه، نقرأ فاتحة الكتاب لوجوبه و ...» البتّه همان‌طور که مصنّف در متن اشاره می‌کنند وجوب اجزاء به دو نحو است بعضی قائلند که وجوب اجزاء مانند وجوب شرائط «غیری و مقدّمی» هست و بعضی می‌گویند اجزاء دارای وجوب عرضی هستند یعنی وجوب اصلی برای ذی المقدّمه است امّا وجوب اجزاء، عرضی است و واضح است که از این ناحیه هم برای رعایت احتیاط و قصد وجه، مشکلی وجود ندارد.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۷۳

و احتمال اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر، إذا قصد وجوب المأتى على إجماله، بلا- تمييز ما له دخل فى الواجب من أجزائه، لا- سيّما إذا دار الزّائد بين كونه جزءا لماهيّته و جزءا لفرده، حيث ينطبق الواجب على المأتى حينئذ بتمامه و كماله، لأنّ الطّبيعى يصدق على الفرد بمشخّصاته [۱].

---

[۱]- سؤال: کسی که احتیاط را رعایت می‌کند و نماز را مع السّورة می‌خواند محتمل است عملش مشتمل بر یک جزئی باشد که آن جزء از اجزاء مأمور به نباشد در این صورت او چگونه می‌تواند نسبت به مجموع عمل، قصد وجه را رعایت کند[۱۰۵].

جواب: قبلا مقدّمه‌ای ذکر می‌کنیم که: اجزاء غیر واجب به چند نوع تقسیم می‌شوند.

الف- گاهی جزئی نه تنها واجب نیست، بلکه استحباب هم ندارد یعنی امرش دائر بین وجوب و غیر استحباب است ۱۰۶].

ب- گاهی هم نمی‌دانیم جزئی واجب است یا مستحب یعنی امرش دائر بین وجوب و استحباب است، ما در جلد اوّل کتاب کفایة الاصول خواندیم که اگر جزئی یا شرطی امرش دائر بین وجوب و استحباب باشد، به دو نحو در مأمور به می‌تواند مدخلیّت داشته باشد.

۱- جزء ماهیّت مأمور به باشد که از اجزاء واجب، محسوب می‌شود.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۷۴

نعم، لو دار بين كونه جزءا أو مقارنا لما كان منطبقا عليه بتمامه لو لم يكن جزءا، لكنّه غير ضائر لانطباقه عليه أيضا فيما لم يكن ذاك الزّائد جزء غايته، لا بتمامه بل بسائر أجزائه [۱].

۲- جزء ماهیّت مأمور به نباشد لکن در تشخّص و فردیّت ۱۰۷] مأمور به دخالت داشته باشد مانند اجزاء مستحب، مثلا اگر انسان نمازش را در مسجد خواند «ایقاع الصّلاهٔ فی المسجد» در ماهیّت مأمور به دخالت ندارد امّا درعین‌حال «ایقاع الصّلاهٔ فی المسجد» با نمازی که در خارج واقع شده، متّحد است و این حالت، جزء عوارض مشخصه و جزء خصوصیّات فردیّه آن نمازی بود که در خارج محقّق شد. اگر کسی احتیاط نمود و مثلا نماز را با ده جزء قرائت کرد شما گفتید محتمل است عملش مشتمل بر جزئی باشد که آن جزء از اجزاء واجب نباشد در نتیجه او نمی‌تواند نسبت به مجموع عمل، قصد وجه نماید در پاسخ این سؤال می‌گوئیم در فرض مذکور اگر آن جزء از اجزاء ماهیّت مأمور به نباشد لااقل از اجزاء فردیّه که هست بنابراین می‌گوئیم آن جزء یک جزء لغوی نیست و مأمور به هرچه باشد بر این عمل خارجی- مأتی به- منطبق است زیرا کلّی طبیعی بر تمام افرادش که دارای مشخّصات مختلفی هم باشند منطبق است مثلا «انسان» بر زید و عمرو که دارای مشخّصات مختلفی هستند صادق است زیرا این خصوصیّات- کوتاهی قد، بلندی قد، رنگ چهره و ...- جزء ماهیّت انسان نیستند، در ما نحن فیه فرضا که آن جزء از اجزاء واجب نباشد از اجزاء فردیّه واجب که هست لذا رعایت قصد وجه- وجوب- نسبت به مجموع عمل مانعی ندارد.

[۱]- گویا مصنّف نسبت به کلام اخیر- لانّ الطّبیعی یصدق علی الفرد- استدراک

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۷۵

هذا مضافا إلی أنّ اعتبار قصد الوجه من رأس ممّا یقطع بخلافه [۱].

مع أنّ الکلام فی هذه المسألهٔ لا یختصّ بما لا بدّ أن یؤتی به علی وجه الامتثال من العبادات ۱۰۸] [۲].

می‌کنند.

بیان ذلک: اگر امر، دائر شد که آن مشکوک، جزء مأمور به است- جزء ماهیّت یا جزء فرد- یا اینکه از نظر وجود خارجی، مقارن با مأمور به است در این صورت چگونه مأمور به- کلّی طبیعی- منطبق بر عمل خارجی است؟ البتّه قبلا- توضیح دادیم که اگر یک شیء جزء ماهیّت یا از مشخّصات فردیّه مأمور به باشد مانعی از قصد وجه وجود ندارد و مأمور به منطبق بر مأتی به است امّا اگر شک کنیم که آن شیء جزء مأمور به است یا اجنبی و مقارن با مأمور به است آیا در این صورت هم می‌گویند مأمور به منطبق بر مأتی به است؟

در این صورت اگر آن شیء واقعا جزء مأمور به نباشد مأمور به منطبق بر عمل خارجی نیست، پس چگونه قصد وجه نسبت به مجموع عمل می‌کنید؟ در جواب می‌گوئیم آری در این صورت هم اجمالا می‌دانیم که مأمور به منطبق بر عمل خارجی است یعنی یقین داریم که مأمور به منطبق بر بقیّه اجزاء هست پس می‌توان نسبت به آنها قصد وجه نمود.

[۱]- تذکّر: تاکنون مصنّف دو جواب از اشکال را بیان کرده‌اند اکنون به ذکر جواب سوّم می‌پردازند.

ج- ما یقین داریم که رعایت قصد وجه، نه نسبت به مجموع عمل لازم است و نه نسبت به تک‌تک اجزاء آن.

[۲]- د: بحث ما در اقلّ و اکثر ارتباطی و لزوم احتیاط، مخصوص واجبات تعبّدی

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۷۶

مع أنّه لو قیل باعتبار قصد الوجه فی الامتثال فیها علی وجه ینافیه التّردد و الاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاهٔ الأمر المعلوم أصلا، و لو بإتیان الأقلّ لو لم یحصل الغرض، و للزم الاحتیاط بإتیان الأکثر مع حصوله، لیحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه مع الأقلّ بسبب بقاء غرضه، فافهم.

هذا بحسب حکم العقل [۱].

نیست تا شما بگوئید ما احتمال می‌دهیم رعایت قصد وجه، نسبت به تک‌تک اجزاء، لازم است و چون نمی‌دانیم جزء مشکوک، واجب است یا نه پس قصد وجه هم ممکن نیست.

آیا در واجبات توصّلی که اصلا رعایت قصد قربت لزومی ندارد، نمی‌شود احتیاط نمود؟ و علم به حصول غرض مولا پیدا کرد؟

[۱]- ه: عبارت مذکور، پنجمین جواب مصنّف، نسبت به ایراد مستشکل است، لذا مجدّدا خلاصه بعضی از مطالب گذشته را تکرار می‌کنیم تا مطلب واضح شود.

مصنّف فرمودند در اقلّ و اکثر ارتباطی اگر اقل و نماز نه‌جزئی ۱۰۹] را اتیان کنیم علم به حصول غرض مولا پیدا نمی‌کنیم لذا برای تحصیل غرض باید احتیاط کرد و اکثر- نماز مع السّورة- را اتیان نمود.

مستشکل ایرادی بر کلام مصنّف وارد نمود که: احتمال می‌دهیم در عبادات قصد وجه، نسبت به تک‌تک اجزاء، لازم باشد لذا چون نمی‌توانیم نسبت به جزء زائد-

سوره- قصد وجه را رعایت کنیم و بگوئیم با اتیان اکثر غرض مولاـ حاصل شده است، قائل به وجوب اقل- نماز بدون سوره- می‌شویم و نسبت به اکثر- جزء زائد- قاعده قبح عقاب بلابیان را جاری می‌کنیم نه اصالة الاحتیاط.

اکنون مصنّف می‌فرمایند اگر در عبادات، قصد وجهی نسبت به تک‌تک اجزاء لازم باشد که تردّد و احتمال با آن منافات داشته باشد[۱۱۰] در این صورت وجهی برای لزوم رعایت تکلیف معلوم بالاجمال نداریم- و لو با اتیان اقل و نماز نه‌جزئی- اگر غرض مولاـ حاصل نمی‌شود چرا اقل را اتیان کنیم به عبارت دیگر آیا غرض مولاـ با اقل و نماز نه جزئی حاصل می‌شود؟ خیر زیرا ما احتمال می‌دهیم با اتیان اقل هم امر مولا در ذمّه ما باقی باشد و در نتیجه، غرض او حاصل نشده باشد بنابراین چون یقین به اشتغال ذمّه داریم باید برای فراغت ذمّه، اکثر و نماز ده‌جزئی بخوانیم تا نسبت به امر مولا یقین به فراغ ذمّه پیدا کنیم و در نتیجه غرض او را تحصیل نمائیم.

قوله: «فافهم ۱۱۱]».

تاکنون بحث ما در این جهت بود که آیا در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت عقلی جاری می‌شود یا نه، مصنّف از دو طریق اثبات کردند که در اقلّ و اکثر برائت عقلی

و أمّا النّقل فالظّاهر أنّ عموم مثل حدیث الرّفع قاض برفع جزئیّة ما شکّ فی جزئیّته، فبمثله یرتفع الإجمال و التّردد عمّا تردّد أمره بین الأقلّ و الأکثر، و یعیّنه فی الأوّل [۱].

جاری نمی‌شود بلکه اصالة الاحتیاط جریان پیدا می‌کند.

آیا برائت شرعی در اقلّ و اکثر ارتباطی جاری می‌شود

[۱]- همان‌طور که قبلًا گفتیم بحث ما در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی در دو جهت است.

۱- آیا برائت عقلی جاری می‌شود یا نه؟

مصنّف فرمودند که برائت عقلی- قاعده قبح عقاب بلابیان- جاری نمی‌شود بلکه باید اصالة الاحتیاط را جاری نمود- خلافا للشیخ-

۲- اکنون ببینیم آیا در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی برائت نقلی- حدیث رفع و امثال آن- جاری می‌شود یا نه؟ نظر مصنّف و

مرحوم شیخ این است که برائت نقلی می‌تواند جریان پیدا کند.

سؤال: اگر در موردی- مثل ما نحن فیه- برائت عقلی جاری نشود و عقل حکم به احتیاط نمایـد امّا برائت شـرعی و نقلی جریان پیدا کند، نتیجه مسئله چه خواهد بود؟

جواب: نتیجه، همان است که شـرع، دلالت برآن می‌کند به‌عبارت دیگر حکم عقل به عدم جریان برائت با قطع‌نظر از حکم شارع به برائت شرعیّه است.

کیفیّت جریان برائت شـرعیّه در اقلّ و اکثر ارتباطی ۱۱۲]: اقلّ و اکثر ارتباطی از مصادیقی است که حـدیث رفع و امثال آن می‌تواند در آن جاری شود. یکی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۷۹

لا یقال: إنّ جزئیّهٔ السّورهٔ المجهولهٔ- مثلا- لیست بمجعولهٔ و لیس لها أثر مجعول، و المرفوع بحدیث الرّفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، و وجوب الإعادهٔ إنّما هو أثر بقاء الأمر الأوّل بعد العلم مع أنّه عقلی، و لیس إلا من باب وجوب الإطاعهٔ عقلا [۱].

فقرات حدیث رفع، «رفع ما لا یعلمون» بود یعنی آنچه را که شـما نمی‌دانید، از شـما برداشـته شده است در اقلّ و اکثر ارتباطی هم ما نسبت به جزئیّت- مثلا «سوره»- دچار شک و تردید هستیم در نتیجه، جزئیّت «سوره» یک امر مجهول و غیر معلومی است لذا حدیث رفع، جزئیّت سوره را برمی‌دارد و مأمور به را در همان اقل برای ما معیّن می‌کند[۱۱۳].

[۱]- اشـکال: شما با حدیث رفع چه چیز را می‌خواهید بردارید، در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی که مثلا شک در جزئیّت سوره دارید با حدیث رفع چه چیز را برمی‌دارید؟ ممکن است خواسته شما یکی از این دو مطلب باشد.

۱- می‌گوئید جزئیّت سوره برای ما مشکوک و مجهول است لذا با حدیث رفع، جزئیّت سوره را برمی‌داریم.

۲- ممکن است بگوئیـد مأمور به را بـدون جزء مشـکوک- مثلا نماز بـدون سوره- اتیان کرده‌ایم و بعـد کشف خلاف شد و متوجّه شدیم که سوره برای نماز، جزئیّت دارد ولی الآن توسّط حدیث رفع، وجوب اعاده را از دوش خود برمی‌داریم.

مستشکل می‌گوید حدیث رفع هیچیک از خواسته‌های شما را برآورده نمی‌کند.

بیان ذلک: حدیث رفع، چیزی را می‌تواند رفع نماید که یا خودش «حکم

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۸۰

شرعی» و «مجعول شرعی» باشد و یا اینکه اگر حکم شرعی نیست موضوع- اثر- برای حکم شرعی باشد[۱۱۴].

مثـال: در شـبهات حکمیّه- مثلاـ نمی‌دانیـد که شـرب تتن حرام است یا نه، حـدیث رفع می‌گویـد «رفع ما لا یعلمون» و شـما حکم به حلّیّت شرب تتن می‌کنید.

مثـال:- در شـبهات موضوعیّه- نمی‌دانیـد فلاـن مـایع خـارجی خمر است یا خل، حـدیث رفع می‌گویـد «رفع ما لا یعلمون» و شـما به کمک حدیث رفع می‌گوئید آن حکم شرعی که مترتّب بر شرب خمر می‌باشد مرفوع است.

اکنون ببینیم در ما نحن فیه مسئله چگونه است. آیا جزئیّت سوره مشکوک، «حکم» شرعی است؟ خیر.

آیا جزئیّت سوره مشکوک، موضوع برای حکم شرعی است؟ خیر

جزئیّت سوره یـک امر انتزاعی است شـارع به یـک مرکّبی بنام نماز امر کرده و گفته است «أَقِیمُوا الصَّلاهَٔ»* امّا شـما برای هریک از آن اجزاء، جزئیّت را انتزاع نموده‌اید بنابراین جزئیّت یک امر انتزاعی است و شارع آن را جعل نکرده است.

لـذا با حـدیث رفع نمی‌توان چیزی- جزئیّت- را برداشت که نه حکم شـرعی است و نه موضوع برای حکم شـرعی پس حـدیث رفع انتظار اوّل شما را نتوانست برآورده کند.

حال ببینیم آیا حدیث رفع می‌تواند عدم وجوب اعاده را بردارد.

مستشکل می‌گوید حدیث رفع به دو علّت نمی‌تواند وجوب اعاده را رفع کند زیرا:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۸۱

لأنّه یقال: إنّ الجزئیّة و إن کانت غیر مجعولة بنفسها، إلا أنّها مجعولة بمنشإ انتزاعها، و هذا کاف فی صحّة رفعها [۱].

۱- وقتی برای شما کشف خلاف شد و متذکّر شدید که یک جزء از مأمور به را اتیان نکرده‌اید، اثر بقاء امر، وجوب اعاده است و با وجود علم، دیگر مجرائی برای اصل برائت، باقی نمی‌ماند، و اصل برائت در مورد فرد شاک، جاری می‌شود.

۲- اصلا مسئله وجوب اعاده و عدم وجوب اعاده یک حکم شرعی نیست و در فقه هم گاهی انسان فکر می‌کند که این یک حکم شرعی است و مورد اشتباه واقع می‌شود، بلکه یک حکم عقلی است. مثلاـ شارع می‌گوید «أَقِیمُوا الصَّلاـةَ»* اگر شما بعد از نماز متوجّه شدید که یکی از ارکان نماز باطل بوده است در این صورت اعاده، لازم است امّا حاکم به اعاده، شارع نیست او فقط می‌گوید «أَقِیمُوا الصَّلاةَ»* امّا عقل بعد از آنکه دید نماز شما صحیح نبوده و مطابقت با مأمور به نداشته است حکم به وجوب اعاده می‌کند بنابراین وقتی وجوب اعاده، حکم شرعی نبود حدیث رفع هم نمی‌تواند حکم به عدم لزوم اعاده نماید.

خلاصه اشکال: جزئیّت سوره مشکوک نه حکم شرعی است، نه موضوع حکم شرعی بنابراین نمی‌توان با حدیث رفع آن را مرفوع دانست و همچنین مسئله وجوب اعاده هم حکم شرعی نیست تا با حدیث رفع آن را برداریم بنابراین در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری نمی‌شود.

[۱]- جواب: ما هم قبول داریم که جزئیّت نه مجعول شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی بلکه یک امر انتزاعی است لکن شارع می‌تواند در منشأ انتزاع آن دخالت کند.

چرا شما می‌گوئید فاتحة الکتاب برای نماز جزئیّت دارد؟

چون امر شارع به مرکّب از فاتحة الکتاب متعلّق شده است و اگر از ابتداء، امر این

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۸۲

لا یقال: إنّما یکون ارتفاع الأمر الانتزاعی برفع منشأ انتزاعه، و هو الأمر الأوّل، و لا دلیل آخر علی أمر آخر بالخالی عنه [۱].

لأنّه یقال: نعم، و إن کان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أنّ نسبة حدیث الرّفع- النّاظر إلی الأدلّة علی بیان الأجزاء- إلیها نسبة الاستثناء، و هو

چنینی نمی‌بود که شما برای سوره جزئیّت را انتزاع نمی‌کردید پس منشأ انتزاع جزئیّت سوره، امر شارع است لذا می‌گوئیم حدیث رفع، منشأ انتزاع را برمی‌دارد یعنی اگر امر، به مرکّب از سوره متعلّق شده است ما با حدیث رفع، امر متعلّق به مرکّب از سوره را برمی‌داریم و می‌گوئیم: «الامر لم یتعلّق بشیء مرکّب من السّورة».

[۱]- اشکال: در جواب از اشکال قبل گفتید اگر به حسب واقع، امر شارع به مرکّب از سوره، متعلّق شده باشد[۱۱۵]، حدیث رفع در منشأ انتزاع، تصرّف می‌کند و آن را برمی‌دارد و می‌گوید به حسب ظاهر، امر شارع به مرکّب از سوره، تعلّق نگرفته است. این جواب، اشکال قبلی را حل کرد امّا اشکال مهم‌تری ایجاد نمود که:

امر متعلّق به مرکّب از سوره- امر اوّل- که برداشته شد و کنار رفت، آیا شما یقین دارید که امر به مرکّب از غیر سوره ۱۱۶] تحقّق دارد؟ امر نسبت به نماز ده‌جزئی اگر واقعیّت داشت حدیث رفع آن را برداشت و تحقّق امر نسبت به نماز نه‌جزئی- بدون سوره- از اوّل برای شما مشکوک بود بنابراین لازمه بیان شما- مصنّف- این است که می‌توان بطور کلّی مأمور به و نماز را ترک کرد و دلیل

هم دلالت برآن دارد، زیرا امر متعلّق به نماز ده‌جزئی– اکثر– بوسیله حدیث رفع برداشته شده و تحقّق امر نسبت به نماز نه‌جزئی– اقل– از اوّل مشکوک بود.[۱۱۷]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۵ ؛ ص‌۸۳

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۸۳

معها یکون دالّة علی جزئیّتها إلا مع الجهل بها، کما لا یخفی، فتدبّر جیّدا [۱].

---

[۱]– جواب: مصنّف می‌فرمایند قبول داریم که رفع امر انتزاعی بوسیله تصرّف در منشأ انتزاع آن است امّا شما ملاحظه کنید که بین حدیث رفع– که از ادلّه ثانویّه است– و ادلّه اوّلیّه‌ای که اثبات جزئیّت، شرطیّت و غیره می کند چه نسبتی برقرار است.

بیان ذلک: ادلّه ثانویّه و حدیث رفع، به منزله استثناء برای ادلّه اوّلیه هستند، به عبارت دیگر ادلّه ثانویّه، حاکم و ناظر بر ادلّه اوّلیّه هستند.

ادلّه اوّلیّه، احکام را برای عناوین اوّلیّه، ثابت می کنند بدون اینکه تفاوتی بین صورت علم و جهل، قائل شوند امّا حدیث رفع، صورت جهل، نسیان، اضطرار و غیره را استثناء می کند بدون اینکه اساس و ریشه ادلّه اوّلیّه را از بین ببرد و مثل این است که در همان ادلّه اوّلیّه، صور اضطرار، جهل، نسیان، اکراه و غیره استثناء شده باشد بنابراین اگر به حسب واقع، سوره برای نماز، جزئیّت داشته باشد حدیث رفع، امر متعلّق به مرکّب از سوره را بطور کلّی رفع نمی کند بلکه حدیث رفع، جزئیّت سوره را در حالت جهل و شک استثناء می کند و اینکه ما گفتیم حدیث رفع دخالت در منشأ انتزاع می کند و امر متعلّق به مرکّب از سوره را رفع می کند به این معنا است که دائره جزئیّت را محدود می کند و می گوید در صورت جهل، سوره جزئیّت ندارد، بنابراین در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری می‌شود.

تذکّر: مصنّف در واقع از اشکال مستشکل فرار نمودند و جواب درستی برای اشکال بیان نکردند زیرا مستشکل می گفت چون جزئیّت، مجعول شرعی نیست لذا حدیث رفع نمی‌تواند آن را بردارد و شما جواب دادید که منشأ انتزاع را رفع می کند مجدّدا او اشکال می کند که مگر ما چند «امر» داریم، امر متعلّق به نماز ده‌جزئی اگر واقعیّت داشته حدیث رفع آن را مرفوع می‌داند و تحقّق امر نسبت به نماز نه‌جزئی–

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۸۴

مرکّب بدون سوره– هم از ابتداء برای ما مشکوک است پس باید بتوان بطور کلّی با مأمور به مخالفت نمود، شما جواب می‌دهید که حدیث رفع، اصل دلیل اوّلی را از بین نمی‌برد، فقط جزئیّت در حال «شک» را رفع می کند.

خلاصه مقام دوّم: در اقلّ و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۸۵

و ینبغی التّنبیه علی أمور: الأوّل: إنّه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بین المشروط بشیء و مطلقه ۱۱۸]، و بین الخاص کالإنسان و عامّه کالحیوان، و أنّه لا مجال هاهنا للبراءة عقلا، بل کان الأمر فیهما أظهر، فإنّ الانحلال المتوهّم فی الاقلّ و الأکثر لا یکاد یتوهّم هاهنا، بداهة أنّ الأجزاء التّحلیلیّة لا تکاد یتّصف باللّزوم من باب المقدّمة عقلا، فالصّلاة– مثلا– فی ضمن الصّلاة المشروطة أو الخاصّة موجودة بعین وجودها، و فی ضمن صلاة أخری فاقدة لشرطها و خصوصیّتها تکون متباینة للمأمور بها، کما لا یخفی [۱].

تنبیهات [اقل و اکثر ارتباطی

تنبیه اوّل دوران امر بین مشروط و مطلق، خاصّ و عام، مطلق و مقیّد و عدم جریان برائت عقلی در آنها

[۱]- قبل از توضیح متن توجّه شما را به عباراتی از کتاب مصباح الاصول جلب

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۸۶

می کنیم ۱۱۹].

تاکنون بحث ما در مقام دوّم، پیرامون اقلّ و اکثر ارتباطی بود، منتهی مباحث گذشته در مورد شک در جزئیّت اجزای خارجیّه بود مثلا گفتیم اگر شک در جزئیّت سوره داشته باشیم برائت عقلی، جاری نمی‌شود امّا برائت شرعی می‌تواند جریان پیدا کند اکنون ببینیم اقلّ و اکثر، مصادیق دیگری- غیر از شک در جزئیّت- هم دارد یا نه مصنّف می‌فرمایند دو مورد دیگر هم برای دوران امر بین اقل و اکثر تصوّر می‌شود[۱۲۰].

۱- گاهی دوران امر، بین اقلّ و اکثر از نظر شرائط است، یعنی نمی‌دانیم مأمور به درحالی‌که مشروط به شرطی است مورد امر شارع قرار گرفته است یا خالیا عن الشّرط، یا مثلا نمی‌دانیم مأمور به مطلق است یا مقیّد.

مثلا می‌دانیم حاجی روز عید قربان باید حیوانی را به‌عنوان قربانی ذبح کند لکن

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۸۷

نمی‌دانیم این قربانی مقیّد به سن خاصی هست یا نه و یا مثلا نمی‌دانیم ۱۲۱] مأمور به مطلق الرّقبه است یا مقیّد به ایمان است و یا مانند شرائطی که در نماز هست فرضا اگر شک کنیم که طهارت لباس برای نماز شرطیّت دارد یا نه.

۲- یکی دیگر از مصادیق اقلّ و اکثر ارتباطی این است که امر، دائر بین خاصّ و عام باشد مانند انسان و حیوان، به این صورت که خاص خودش یک عنوان داشته باشد و عام هم عنوان دیگری، نه اینکه خاص، همان عام مقیّد به قید باشد.

سؤال: چرا مصنّف برای عام و خاص مثال زدند. شاید نکته‌اش این باشد که عامّ و خاص بر دو نوع است ۱- گاهی عنوان عام در خاص اخذ می‌شود منتها با یک خصوصیّت زائد و این خاص، همان عامّ مقیّد به قید است که هریک از عامّ و خاص عنوان مستقلّی ندارند و این داخل در مطلق و مشروط هست.

۲- امّا گاهی از اوقات هریک از عامّ و خاص، عنوان مستقلّی دارند مانند انسان و حیوان که چه‌بسا با شنیدن خاص- انسان- عنوان عام- حیوان- به ذهن نمی‌آید و باید علم منطق خواند تا بتوان برای آن جنس و فصل درست کرد و مشخّص نمود که انسان ماهیّتی است مرکّب از حیوان و ناطق، مقصود ما در دوران امر بین خاص و عام همین قسم دوّم است، آیا در دوران امر بین (مطلق و مشروط) و همچنین دوران امر بین (عامّ و خاص) برائت عقلی جاری می‌شود یا نه؟

در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی- در اجزاء- گفتیم نسبت به اکثر نمی‌توان برائت عقلی جاری نمود بلکه اصالهٔ الاشتغال جاری می‌شود زیرا علم اجمالی، به تکلیف فعلی من جمیع الجهات، تعلّق گرفته بود و همین امر، موجب جریان اصالهٔ

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۸۸

الاشتغال بود منتها در جریان اصالهٔ الاحتیاط در مورد اقلّ و اکثر ارتباطی- در اجزاء- توهّمی شده بود که آن توهّم اینجا راه ندارد، گرچه آن توهّم را در مقام ثانی ۱۲۲] مفصّلا شرح دادیم امّا اکنون هم تذکّر می‌دهیم که:

گفته شده بود که در اقلّ و اکثر ارتباطی، علم اجمالی ما به علم تفصیلی- نسبت به وجوب اقل- و شکّ بدوی- نسبت به وجوب اکثر- انحلال پیدا می‌کند یعنی تفصیلا می‌دانیم که اقل و نماز نه‌جزئی مثلا واجب است منتها کیفیّت وجوب اقل را نمی‌دانیم که آیا اقل، تمام المأمور به است و وجوب نفسی دارد- در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد- یا اینکه اقل و نه جزء، اجزاء مأمور به

است- در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد- و وجوب غیری و مقدّمی دارد، خلاصه، متوهّم می‌گفت در اقلّ و اکثر ارتباطی می‌توان نسبت به وجوب اکثر برائت عقلی جاری نمود[۱۲۳] گویا مصنّف چنین می‌فرمایند اگر ما انحلال آنجا[۱۲۴] را بپذیریم- که نپذیریم- انحلال در ما نحن فیه ۱۲۵] را بطریق اولی نمی‌پذیریم و عدم انحلال در ما نحن فیه روشن‌تر از آنجا است.

بیان ذلک: در آنجا قائل به انحلال می‌گفت نسبت به وجوب اقل، علم تفصیلی پیدا می‌کنیم لکن نمی‌دانیم که اقل، وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری، امّا در ما نحن فیه نمی‌توانند چنین ادعائی بکنند زیرا در باب اجزاء، جزئیّت، یک امر روشن عرفی و تکوینی است و تقریبا می‌توان آن را بالوجدان مشاهده نمود اگر کسی نماز

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۸۹

را بدون سوره خواند، می‌گویند نمازش نقصان دارد و بین نمازی که واجد سوره هست، با نماز بدون سوره، مباینت مطرح نیست بلکه یکی کامل و دیگری ناقص است بنابراین می‌گوئیم سوره می‌تواند وجوب غیری پیدا کند و ممکن است بگوئیم اقل و نماز نه‌جزئی دارای وجوب نفسی یا غیری است امّا به خلاف ما نحن فیه که دوران امر بین «مشروط و مطلق»، «خاصّ و عام»، «مقیّد و مطلق» است، و جزئیّت مطرح نیست بلکه مسئله تقیّد و خصوصیّت مطرح است- جزء عقلی تحلیلی مطرح است- و همچنین در مشروط، تقیّد به شرط، دخالت دارد و چه‌بسا اصلا عرف اجزاء تحلیلیّه عقلیّه را درک نکند لذا آنها نمی‌توانند وجوب مقدّمی پیدا کنند مثلا- در چیزهایی که واقعا برای مأمور به شرطیّت دارند مانند طهارت برای نماز، اگر کسی نماز را بدون وضوء خواند آیا می‌توانیم، بگوئیم مثلا نه‌دهم نماز تحقّق پیدا کرد؟

خیر، نماز بدون طهارت با نماز مع الطّهارة عنوان اقلّ و اکثر ندارند نماز بدون طهارت اصلا مباین با نماز مع الطّهارة هست و قدر متیقّنی بین آن دو نیست، اگر مولا- گفت جئنی بشیء[۱۲۶] و مقصودش انسان بود اگر عبد، حیوانی را برای مولا- حاضر کند می‌تواند استدلال کند که انسان، یعنی حیوان بضمیمه ناطق و من یک قسمت آن را حاضر کردم ۱۲۷]؟ خیر.

خلاصه: در اقلّ و اکثر ارتباطی- در اجزاء- ممکن بود کسی توهّم کند که علم اجمالی به علم تفصیلی نسبت به وجوب اقل- وجوب غیری یا نفسی- و شکّ بدوی نسبت به اکثر انحلال پیدا می‌کند چون اجزاء خارجی ممکن است اتّصاف به وجوب غیری پیدا کنند زیرا هریک از اجزاء خارجی وجود مستقلّی دارند امّا در دوران امر

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۹۰

نعم لا- بأس بجریان البراءة النقلیة فی خصوص دوران الأمر بین المشروط و غیره، دون دوران الأمر بین الخاصّ و غیره، لدلالة مثل حدیث الرّفع علی عدم شرطیّة ما شکّ فی شرطیّته، و لیس کذلک خصوصیّة الخاصّ، فإنّها إنّما تکون منتزعة عن نفس الخاص، فیکون الدّوران بینه و [بین غیره من قبیل الدّوران بین المتباینین، فتأمّل جیّدا [۱].

بین خاصّ و عام، مشروط و مطلق، اصلا امکان توهّم انحلال علم اجمالی وجود ندارد زیرا اجزاء تحلیلیّه عقلیّه، وجوب غیری و مقدّمی نمی‌توانند داشته باشند چون وجود مستقلّی در خارج برای آنها نیست بنابراین: بنظر مصنّف در دوران امر بین مشروط و مطلق- عامّ و خاص- برائت عقلی جاری نمی‌شود[۱۲۸].

[۱]- آیا در دوران امر، بین مشروط و غیر مشروط، خاصّ و عام، برائت شرعی جاری می‌شود یا نه؟

مصنّف می‌فرمایند برائت شرعی در دوران امر، بین خاصّ و عام جاری نمی‌شود امّا مانعی از جریان برائت شرعی در دوران امر، بین مشروط و غیر مشروط[۱۲۹] وجود ندارد زیرا حدیث رفع و امثال آن می‌توانند شرطیّت شیء مشکوک را بردارند، امّا خصوصیّت خاص، چیزی نیست که حدیث رفع بتواند آن را رفع نماید زیرا خصوصیّت خاص، از نفس خاص، منتزع است بنابراین دوران بین خاصّ و عام از قبیل دوران امر بین متباینین و مجرای اصالة الاحتیاط است.

مثال: قبلاـ توضیح دادیم که در دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی برائت نقلی جاری می‌شود و حدیث رفع مثلاـ جزئیّت سوره مشکوک را رفع می‌کند و همچنین در دوران امر، بین مطلق و مشروط و لو اینکه جزء تحلیلی عقلی در کار هست امّا

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹۱

الثّانی: إنّه لا یخفی أنّ الأصل فیما إذا شکّ فی جزئیّهٔ شیء أو شرطیّته فی حال نسیانه عقلا و نقلا، ما ذکر فی الشّک فی اصل الجزئیّهٔ أو الشّرطیّهٔ، فلولا مثل حدیث الرّفع مطلقا و لا تعاد فی الصّلاهٔ یحکم عقلا بلزوم إعادهٔ ما أخلّ بجزئه أو شرطه نسیانا، کما هو الحال فیما ثبت شرعا جزئیّته أو شرطیّته مطلقا نصّا أو إجماعا [۱].

حدیث رفع می‌تواند شرطیّت را- که یک امر زائد و مستقلّی هست- بردارد، به عنوان فرض و مثال اگر برای ما شک حاصل شود که طهارت لباس در نماز شرطیّت دارد یا نه حدیث رفع می‌تواند شرطیّت مشکوک- طهارت ثوب- را رفع کند، امّا در دوران امر، بین خاصّ و عام، مطلب چنین نیست مثلا مولا گفته است جئنی بشیء و ما نمی‌دانیم مقصود او از «شیء» انسان است یا حیوان، در این صورت ما در چه چیزی می‌خواهیم برائت جاری کنیم؟ و شک ما در چه چیز است؟ آیا بین انسان و حیوان یک خصوصیّت زائده‌ای وجود دارد که بگوئیم آن خصوصیّت مشکوک را با حدیث رفع برمی‌داریم، آری بین انسان و حیوان خصوصیّت زائده- انسانیّت- تحقّق دارد! می‌گوئیم خصوصیّت انسانیّت عین انسان است، نه زائد بر خاص، خصوصیّت انسانیّت از خود انسان انتزاع شده است و نمی‌توان آن را با حدیث رفع برداشت بنابراین می‌گوئیم دوران امر، بین خاصّ و عام از قبیل دوران، بین متباینین است که نه برائت شرعی می‌تواند در آن جاری شود و نه برائت عقلی.

«تنبیه دوّم» حکم ناسی جزء یا شرط و ...

اشاره

[۱]- مفاد این تنبیه در فقه، بسیار محلّ ابتلاء هست و گاهی هم مورد اشتباه واقع

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹۲

می‌شود:

اگر جزئیّت چیزی را برای مأمور به احراز نمودیم لکن برای ما شک حاصل شد که آیا این جزئیّت به نحو اطلاق هست به این معنا که هم در حال نسیان و هم در حال توجّه آن چیز، جزئیّت دارد یا اینکه نه، جزئیّت، اختصاص به حال توجّه و التفات دارد حکم فرض مذکور چیست؟ و همچنین اگر شرطیّت چیزی را احراز کردیم ولی شک پیدا کردیم که شرطیّتش مطلق است یا اینکه مختصّ به حال توجه است.

مثال: فرض کنید می‌دانیم که «سوره» برای نماز جزئیّت دارد لکن نمی‌دانیم جزئیت آن، مطلق، یا مقیّد به حال التفات است که اگر سوره جزئیّت مطلق داشته باشد نتیجه‌اش این است که اگر در حال نسیان هم ترک شود نماز، باطل است امّا اگر جزئیّت آن مقیّد به حال توجّه باشد در صورتی که مکلّف نسیانا آن را ترک نماید نمازش باطل نیست.

مصنّف می‌فرمایند اگر ما شک در اصل جزئیّت ۱۳۰] و شرطیّت می‌کردیم برائت عقلی جاری نمی‌شد امّا می‌توانستیم برائت نقلی جاری کنیم در محلّ بحث هم که شک در جزئیّت و شرطیّت مطلقه داریم برائت عقلی نمی‌تواند جریان پیدا کند امّا برائت شرعی می‌تواند جاری شود.

بنابراین اگر شک در «جزئیّت مطلق» سوره نمودیم هم می‌توانیم با حدیث رفع جزئیت در حال نسیان را برداریم و بگوئیم سوره در حال نسیان برای نماز جزئیّت ندارد، و هم می‌توانیم به قاعده لا تعاد[۱۳۱] تمسّک کنیم و بگوئیم لازم نیست نمازی را

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۹۳

ثمّ لا يـذهب عليك أنّه كما يمكن رفع الجزئيّـة أو الشّـرطيّة فى هذا الحال بمثل حديث الرّفع، كذلك يمكن تخصيصـهما بهذا الحال بحسب الأدلّة الاجتهاديّة، كما إذا وجّه الخطاب على نحو يعمّ الذّاكر و النّاسـى بالخالى عمّا شكّ فى دخله مطلقا، و قد دلّ دليل آخر على دخله فى حقّ الـذّاكر، أو وجّه إلى النّاسـى خطـاب يخصّه بوجوب الخـالى بعنوان آخر عـامّ أو خاصّ، لا بعنوان النّاسـى كى يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان؛ لخروجه عنه بتوجيه

كه نسيانا بدون سوره خوانده‌ايم اعاده كنيم.

تذكّر: مزيّت حديث رفع اين است كه در تمام ابواب فقه- اعمّ از نماز، روزه، حج- مى‌تواند جارى شود و مى‌گويد هركجا شك در جزئيت يا شـرطيّت مطلقه نموديـد مى‌توانيـد برائت شـرعى جارى نمائيـد امّا قاعده «لا تعاد» فقط مربوط به نماز است و مى‌گويد اگر كسـى بعضـى از اجزاء و شرائط نماز- غير از وقت، طهور، قبله ركوع و سجود- را نسيانا ترک كند اعاده نماز لازم نيست و آن عمل صحيح است.

اگر اين دو دليل- حـديث رفع و قاعـده لا تعاد- نبود ما به اتكاء حكم عقل و علم اجمالى حكم به اشـتغال مى‌كرديم و مى‌گفتيم در فرض مسـئله، عملى را كه نسـيانا، جزء و شـرط آن اتيان نشـده است بايد اعاده نمود كما اينكه در موارد ديگر مى‌گوئيم اعاده عمل، لازم است از جمله:

در مواردى كه جزئيّت و شـرطيّت على الاطلاق- يعنى حتّى در حال نسيان- ثابت شده است، مثلا اخلال نسبت به اركان نماز در هر حالى اعمّ از عمد و سهو، مضرّ به عبادت است منتها لزوم اعاده در صورت اخير مستند به دليل- نص و اجماع ۱۳۲]- است

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۹۴

الخطاب إليه لا محالـة، كما توهّم ۱۳۳] لذلك اسـتحالة تخصيص الجزئيّة أو الشّرطيّة بحال الذّكر و إيجاب العمل الخالى عن المنسى على النّاسى، فلا تغفل [۱].

امّيا در صورت شـک در جزئيّت يـا شـرطيّت مطلقه، عقل، حكم به لزوم احتياط و در نتيجه اعاده عمل مى‌نمايـد- اگر برائت شـرعى جارى نمى‌شد-

آيا توجّه خطاب به ناسى ممكن است

[۱]- گفتيم با حديث رفع- كه مربوط به‌عنوان ثانوى و حكم ظاهرى است- مى‌توان جزئيّت و شـرطيّت در حال نسيان را برداشت و نسـبت به آن، برائت شـرعى جـارى نمود امّيا آيـا مى‌توان بـا دليـل اجتهادى، جزئيّت و شـرطيّت را از اوّل مختص به صورت توجّه و التفات نمود[۱۳۴]؟

مثـال: آيـا مولا مى‌توانـد از اوّل جزئيّت سوره را اختصاص به حالت التفات بدهـد و بگويـد براى فردى كه ناسـى سوره است سوره، جزئيّت ندارد بلكه جزئيّت سوره، مخصوص انسان ذاكر هست؟

مرحوم شـيخ ۱۳۵] فرموده‌انـد چنين چيزى امكـان نـدارد. زيرا نمى‌توانيم خطـابى متوجّه ناسـى كنيم آيـا مولاـ مى‌توانـد بگويـد ايّها النّاسى، اى كسى كه «سوره» را فراموش كرده‌اى در مورد تو سوره جزئيّت ندارد و نماز را بدون سوره بخوان؟

به مجرّدى كه چنين خطـابى متوجّه او شود او حـالت نسيان خود را از دست مى‌دهـد و حـالت توجّه و التفات پيـدا مى‌كنـد بنابراين محال است كه جزئيّت و شرطيّت از اوّل و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۹۵

به وسیله دلیل اجتهادی، مخصوص به حال توجّه و التفات بشود و عملی بر او واجب شود که فاقد «سوره» باشد و لازمه کلام شیخ اعظم این است که هر چیزی که از نظر حکم اوّلی جزئیّت داشته باشد، در حالت عمد، غفلت و نسیان هم جزئیّت دارد و مولا نمی‌تواند بین حالت غفلت و توجّه تفکیک کند.

«لانّ ما کان جزء فی حال العمد کان جزء فی حال الغفلة[۱۳۶]».

مصنّف می‌فرمایند کلام شیخ صحیح نیست و این صرفا یک توهّم است و توجّه تکلیف نسبت به ناسی از طریقی که مرحوم شیخ فرمودند ما هم قبول داریم که محال است امّا از دو راه دیگر می‌توانیم بین ناسی و ذاکر تفکیک قائل شویم.

بیان ذلک: ۱- از اوّل، مولا می‌تواند یک خطاب «عامّی» متوجّه ناسی و ذاکر کند و مثلا بگوید ایّها النّاس، نماز شما دارای نه جزء است- و اصلا جزئیّت سوره را مطرح نکند- سپس خطاب خاصّی متوجّه ذاکرین نماید و بگوید «سوره» برای ذاکرین و کسانی که توجّه به جزئیّت آن دارند، لازم است، در این صورت اصلا محالی هم لازم نمی‌آید و ذاکرین، یک تکلیف زائدی بنام «سوره» دارند و خطابی با عنوان نسیان، متوجّه افراد ناسی نشده است تا بگوئید لازمه آن، رفع حالت نسیان است و ...

۲- و همچنین مولا- می‌تواند از ابتداء خطابی عام یا خاص متوجّه افراد ناسی- نه به‌عنوان ناسی بلکه به وسیله عنوانی که ملازم با ناسی است- نماید و عملی را مثلا خالیا عن الشّرط، واجب نماید ولی ذاکرین را مکلّف به تمام مأمور به نماید.

مثال: مولا می‌تواند به ذاکرین بگوید نماز شما دارای ده جزء است امّا به افراد

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۹۶

الثّالث: إنّه ظهر- ممّا مرّ- حال زیادة الجزء إذا شکّ فی اعتبار عدمها شرطا أو شطرا فی الواجب- مع عدم اعتباره فی جزئیّته، و إلا لم یکن من زیادته بل من نقصانه- و ذلک [۱۳۷] لاندراجه فی الشّک فی دخل شیء فیه جزءا أو شرطا، فیصحّ لو أتی به مع الزّیادة عمدا تشریعا[۱۳۸] أو جهلا[۱۳۹] قصورا أو تقصیرا أو سهوا، و إن استقلّ العقل لو لا النّقل بلزوم الاحتیاط؛ لقاعدة الاشتغال [۱].

ناسی با یک عنوان عامّی که ملازم آنها است خطاب نماید، مثلا شارع می‌داند که افراد پنجاه‌ساله گرفتار نسیان هستند بنابراین به آنها خطاب می‌کند که نماز شما دارای نه جزء است و همچنین ممکن است با عنوان خاصّی به آنها خطاب نماید مثلا می‌داند که زید، عمرو و ... ناسی سوره هستند به آنها خطاب می‌کند که نماز شما دارای نه جزء است که در دو صورت اخیر هم خطابی به‌عنوان «ناسی» متوجّه افراد ناسی نشده است تا شما بگوئید به محض خطاب با عنوان «ناسی»، حالت نسیان برطرف می‌شود و نمی‌توان بین ناسی و ذاکر از نظر حکم اوّلی و دلیل اجتهادی تفکیک قائل شد.

تنبیه سوّم «جریان برائت در جزء و شرط عدمی»

اشاره

[۱]- مصنّف به مناسبت بحث اقلّ و اکثر، این مسئله را عنوان می‌کنند که:

اگر احراز کردیم که جزئی- مثلا سوره- برای مأمور به- نماز- جزئیّت دارد لکن در

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۹۷

این جهت، شک داریم که آیا عدم الزّیادة در آن واجب و مأمور به اعتبار دارد یا نه، خواه اعتبار عدم الزّیادة به نحو شرطیّت [۱۴۰] باشد یا به نحو جزئیّت [۱۴۱].

خلاصه: شک ما در این جهت است که آیا عدم الزّیادة در مأمور به اعتبار دارد یا نه؟

مثال: می‌دانیم سوره برای نماز، جزئیّت دارد ولی دو دفعه و دو مرتبه- مکرّر- سوره را قرائت کردیم لکن نمی‌دانیم آیا آن سوره‌ای که مرتبه دوّم، زائدا تکرار شد عدمش دخالت در مأمور به و نماز دارد یا نه.

تذکّر: در فرض مذکور، جزئیّت سوره، مسلّم، بود لکن تردید داشتیم که آیا عدم زیادهٔ السّورهٔ در «مأمور به» اعتبار دارد یا نه به‌عبارت دیگر شکّ ما در جزء و شرط مستقل بود لکن فرض دیگری هم داریم که خارج از محلّ بحث است و مصنّف به آن اشاره می‌کنند.

قوله: «مع عدم اعتبار فی جزئیّته ...[۱۴۲]».

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹۸

نعم لو کان عبادهٔ و أتی به کذلک ۱۴۳]، علی نحو لو لم یکن للزّائد دخل فیه لما یدعو إلیه وجوبه، لکان باطلا مطلقا[۱۴۴] أو فی ۱۴۵] صورهٔ عدم دخله فیه، لعدم قصد [قصور] الامتثال فی هذه الصّورهٔ، مع استقلال العقل بلزوم الإعادهٔ مع اشتباه الحال لقاعدهٔ الاشتغال.

و أمّا لو أتی به علی نحو یدعوه إلیه ۱۴۶] علی أیّ حال کان صحیحا، و لو

حکم فرض مذکور چیست؟

این فرض، مندرج در فرض دیگر است که قبلا هم خواندیم و آن این بود که اگر ما شکّ نمودیم که فلان چیز در واجب، مدخلیّت دارد یا نه- خواه بصورت شرط یا جزء- برائت شرعی- نه برائت عقلی- جاری می‌شد. در ما نحن فیه هم که شکّ داریم آیا عدم الزّیادهٔ در مأمور به معتبر است یا نه برائت شرعی جاری می‌شود[۱۴۷] و می‌گوئیم عدم الزّیادهٔ نه شرطیّت دارد و نه جزئیّت و چنانچه برائت شرعی نمی‌بود عقل حکم به لزوم احتیاط می‌نمود بنابراین اگر مأمور به را عمدا یا سهوا مع الزّیادهٔ[۱۴۸] اتیان کنیم و در صورت عمد حتّی اگر بعنوان تشریع، جزء زائد را همراه مأمور به اتیان کنیم عمل ما صحیح است و در صورت جهل هم فرقی بین جهل قصوری و جهل

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۹۹

کان مشرّعا فی دخله الزّائد فیه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإنّ تشریعه فی تطبیق المأتی مع المأمور به، و هو لا ینافی قصده الامتثال و التّقرب به علی کلّ حال [۱].

تقصیری وجود ندارد.

حکم زیاده عمدی

[۱]- تذکّر: تنبیه سوّم و مخصوصا این قسمت از عبارت، بسیار، دقیق است و از طرفی عبارت مصنّف هم کمی مشوّش است، ما ابتداء به خلاصه آن و سپس به شرحش می‌پردازیم.

مصنّف کأنّ استدراکی نسبت به کلام گذشته‌اش می‌کند که اتیان زائد در واجبات توصّلی ضربه‌ای به عمل نمی‌زند و در تمام صور، عمل ما صحیح است امّا در واجبات تعبّدی، اگر اتیان زائد ضربه‌ای به قصد قربت وارد ننماید در این صورت هم عبادت، صحیح است ولی چنانچه اتیان زائد، سبب فقدان قصد قربت شود عمل باطل است.

بیان ذلک: در ما نحن فیه رعایت قصد قربت به دو نحو تصوّر می‌شود، ابتداء قسم دوّم و سپس قسم اوّل را بیان می‌کنیم- در توضیح متن کتاب ترتیب را رعایت نمی‌کنیم-

«و امّا لو أتی به علی نحو ... و التّقرب علی کلّ حال».

گـاهی از اوقـات مکلّف، واجب عبـادی را مع الزّیادهٔ اتیان می‌کنـد و در مورد قصـد قربت، نسبت به آن واجب چنین می‌گویـد که: انگیزه من از اتیان مأمور به «امر» مولا است خواه «زائد»، دخالت ۱۴۹] در مأمور به داشته باشد یا نداشته باشد، من به‌هرحال

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۰۰

در برابر امر مولا تسلیم هستم و درعین‌حال جزء زائد را همراه مأمور به اتیان می‌کنم.

مثال ۱۵۰]: فرض کنیـد نماز واجد سوره، ده جزء دارد، مکلّف می‌گوید من نماز را با جزء زائد- یازده جزء- می‌خوانم امّا به‌هرحال در برابر امر مولا تسلیم هستم.

مصنّف می‌فرماینـد در این صورت، عمل، صحیح است گرچه از جهت اینکه «زائد» را دخالت در مأمور به داده و نماز یازده جزئی خوانـده مرتکب تشریع شده است زیرا او نمی‌دانسته که آیا زائد، دخالت در مأمور به دارد یا نه امّا درعین‌حال زائد را به نحوی- به نحو شرط یا جزء- دخالت در مأمور به داده و جزء آن اتیان نموده است.

سؤال: چرا با اینکه او تشریع نموده است درعین‌حال، عملش صحیح است؟

جواب: تشریع او در تطبیق عملش با مأمور به است و این منافات با قصد قربت او ندارد چون مکلّف در این فرض گفت من نسبت به امر مولا تسلیم هستم خواه نماز ده جزء باشد یا یازده جزء، اکنون به توضیح قسم دوّم می‌پردازیم:

«نعم لو کان عبادهٔ و أتی به کذلک ... لقاعدهٔ الاشتغال».

۲- گـاهی از اوقـات مکلّف، واجب عبادی را عمـدا مع الزّیادهٔ اتیان می‌کنـد به نحوی که اگر آن زائـد، دخالت در مأمور به نداشـته باشد اصـلا انگیزه‌ای برای اتیان امر مولا ندارد به‌عبارت دیگر مکلّف، نماز را با یازده جزء- با سوره زائده- اتیان می‌کند و می‌گوید اگر امر مولا به یازده جزء، متعلّق باشد من در برابر امر او تسلیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۰۱

هستم امّا اگر امر مولا به نماز ده‌جزئی- بدون سوره زائد- متعلّق باشد من امر او را امتثال نمی‌کنم یعنی امتثال او مقیّد است به اینکه سوره زائده هم در ردیف سوره اوّل- غیر زائد- جزء مأمور به باشد.

حکم فرض مذکور چیست؟

«لکان باطلا مطلقا»

الف- یـک احتمـال این است که عمـل او بطور کلّی باطل است و لو اینکه بعـدا معلوم شود که آن جزء، در مأمور به دخالت داشـته است مثلا مشخّص شود که نماز یازده جزء داشته است و سوره زائد، جزء مأمور به بوده است.

علّت بطلان عمل، این است که او قصد امتثال مولا را نداشته است و عبادتی که در آن قصد امتثال مولا نباشد، ارزشی ندارد چون او معتقد بود که اگر امر مولا به نماز یازده‌جزئی متعلّق باشد من تسلیم امر او هستم.

«او فی صورهٔ عدم دخله فیه لعدم قصد الامتثال [لعدم قصور الامتثال فی هذه الصّورهٔ».

ب- احتمال دیگر این است که عمل، بطور کلّی و مطلقا باطل نباشد یعنی:

[-] اگر معلوم شـد که آن «زائـد» در مـأمور به دخـالت نداشـته است، عمـل او باطل است مثلا مشـخّص شـد که نماز، دارای ده جزء است، نه یـازده جزء در این صورت عمـل او باطـل است زیرا او معتقـد بود که اگر «زائـد»، در مـأمور به دخالت داشـته باشـد و نماز دارای یازده جزء باشد من در برابر امر مولا تسـلیم هسـتم بنابراین او قصد امتثال امر مولا را نداشته است- لعدم قصد الامتثال- و نماز یازده‌جزئی خوانده است.

[+] ولی چنـانچه معلوم شـد، که آن «زائـد» دخـالت در مـأمور به دارد و نمـاز دارای یازده جزء است در این صورت عملش صـحیح

است زیرا او گفته بود، اگر نماز یازده

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۱۰۲

جزء باشد من در برابر امر مولا تسلیم هستم و بعد هم نماز را با یازده جزء خوانده بنابراین امتثال او «قصوری» ندارد- لعدم قصور الامتثال-

تذکّر: دو فرض مذکور- الف و ب- در صورتی بود که بعدا مسئله، مشخّص شود که «زائد» دخالت در مأمور به دارد یا نه.

«مع استقلال العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال».

امّا چنانچه بعدا مشخّص نشد که آیا «زائد» دخالت در مأمور به دارد یا نه یعنی مشخّص نشد که آیا «سوره زائد» می‌تواند در ردیف سائر اجزاء و شرائط باشد یا نه در این صورت، عمل، باطل است زیرا او می‌داند امر مولا متوجّه او شده است امّا نمی‌داند بوسیله عملی که در خارج انجام داده، و نماز یازده‌جزئی خوانده است، امتثال امر مولا تحقّق پیدا کرده است یا نه لذا عقل می‌گوید احتیاط لازم است ۱۵۱].

امّا نکته‌ای هم درباره متن کتاب بیان کنیم:

سؤال: آیا عبارت، [۱] «لعدم قصد الامتثال» صحیح است یا [۲] «لعدم قصور الامتثال»؟

جواب: هر دو صحیح است امّا عبارت [۱] روان‌تر است.

بیان ذلک: طبق عبارت [۱] مصنّف می‌فرمایند «لكان باطلا مطلقا او فى صورة عدم دخله فيه لعدم قصد الامتثال فى هذه الصّورة»، و این همان فرضی است که ما با علامت [-] توضیح داده‌ایم که مصنّف، علّت بطلان عمل را با عبارت «لعدم قصد الامتثال» بیان می‌کنند و مشارالیه «فى هذه الصّورة» فرضی است که مکلّف، مأمور به را مع الزّيادة اتیان نموده امّا آن دخالت در مأمور به نداشته است.

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۱۰۳

ثمّ إنّه ربّما تمسّك ۱۵۲] لصحّة ما أتى به مع الزّيادة باستصحاب الصّحة، و هو لا يخلو من كلام و نقض و إبرام خارج عمّا هو المهمّ فى المقام، و يأتى ۱۵۳] تحقيقه فى مبحث الاستصحاب، إن شاء اللّه تعالى [۱].

امّا طبق عبارت [۲]، مصنّف می‌فرمایند «لكان باطلا مطلقا او فى صورة عدم دخله فيه» تا این قسمت عبارت واضح و على القاعده باید علّت بطلان عمل را بعد از آن ذکر کنند امّا نه تنها علّت بطلان را بیان نمی‌کنند بلکه می‌فرمایند:

«لعدم قصور الامتثال فى هذه الصّورة» و علّت صحّت عمل را در فرض دیگر بیان می‌کنند یعنی در صورتی که مکلّف، عمل را مع الزّيادة اتیان می‌کند امّا آن زیاده در مأمور به دخالت دارد.

مثلا مکلّف، نماز یازده‌جزئی خوانده- با سوره زائد- و آن زائد هم دخالت در مأمور به داشته در این صورت عمل او صحیح است زیرا قصوری در امتثال مکلّف وجود ندارد و این همان فرضی است که ما با علامت [+] شرح داده‌ایم، و واضح است که عبارت [۲] اشکالی ندارد امّا روان و سلیس نمی‌باشد البتّه بعضی از محقّقین هم عبارت [۲] را انتخاب کرده‌اند- مرحوم مشکینی و مرحوم فیروزآبادی- [۱]- بعضی در ما نحن فيه- اتيان العمل مع الزّيادة- برای صحّت عمل به

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۱۰۴

الرّابع: إنّه لو علم بجزئيّة شىء أو شرطيّته فى الجملة، و دار [الأمر] بين أن يكون جزءا أو شرطا مطلقا و لو فى حال العجز عنه، و بين أن يكون جزءا أو شرطا فى خصوص حال التّمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأوّل، لعدم القدرة حينئذ على المأمور به، لا على الثّانى فيبقى متعلّقا بالباقى، و لم يكن هناك ما يعيّن أحد الأمرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءا أو شرطا، أو إطلاق دليل المأمور به

مع إجمال دلیل اعتباره أو إهماله، لاستقلّ العقل بالبراءة عن الباقی، فإنّ العقاب علی ترکه بلا بیان و المؤاخذة علیه بلا برهان [۱].

استصحاب، تمسّک نموده‌اند امّا مصنّف می‌فرمایند استدلال آنها درست نیست و تحقیق آن را در بحث استصحاب بیان می کنیم.

تنبیه چهارم شک در اطلاق جزئیّت یا شرطیّت

اشاره

[۱]- سؤال: اگر جزئیّت یا شرطیّت چیزی را فی‌الجمله بدانیم و لکن تردید ما از این جهت باشد که آیا آن جزئیّت یا شرطیّت، اطلاق دارد- یعنی حتّی در صورت عجز از آن شیء، جزئیّت یا شرطیّتش به قوّت خود باقی است- یا اینکه جزئیّت یا شرطیّت آن شیء، مخصوص حالتی است که ما متمکّن از آن باشیم، حکم فرض مذکور چیست؟ البتّه ثمره آن، این است که اگر جزئیّت یا شرطیّت، مطلق باشند هنگامی که ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم «امر» شارع، ساقط می‌شود زیرا قدرت بر اتیان مأمور به نداریم ولی چنانچه جزئیّت یا شرطیّت آن جزء یا شرط، مخصوص حالت تمکّن باشد در این صورت اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۰۵

باشیم، امر مولا نسبت به اتیان مأمور به ساقط نمی‌شود و باید مأمور به را فاقدا عن الشّرط او الجزء اتیان نمائیم. مثلا می‌دانیم یکی از شرائط نماز، طهارت لباس است امّا نمی‌دانیم این شرطیّت، اطلاق دارد[۱۵۴] یا مخصوص حالی است که ما قدرت بر تطهیر ثوب داریم، در نتیجه اگر طهارت لباس، مطلقا شرط باشد، در صورتی که ما نتوانیم این شرط را رعایت کنیم، اصلا تکلیفی نسبت به نماز نداریم زیرا قدرت یکی از شرائط تکلیف است امّا اگر طهارت لباس، مخصوص حال تمکّن باشد در صورتی که ما عاجز از تطهیر لباس باشیم، باید نماز را بدون طهارت لباس بخوانیم و شما فرض کنید که اکنون وقت خواندن نماز است و ما قدرت بر تطهیر لباس هم نداریم، وظیفه ما چیست؟ آیا نماز را ترک کنیم یا اینکه نماز را بدون تطهیر لباس بخوانیم؟

جواب: در درجه اوّل باید به اطلاق دلیل، رجوع و وظیفه را مشخّص نمود و واضح است که در فرض مسئله دو اطلاق ممکن است موجود باشد که نتیجه آنها هم متفاوت است، «اطلاق دلیل جزء یا شرط»، «اطلاق دلیل مأمور به».

الف- اگر دلیل جزء و شرط، اطلاق دارد باید به آن رجوع نمود، زیرا اطلاق دلیل جزء و شرط بر اطلاق دلیل مأمور به حاکم است و لازمه اطلاق دلیل جزء و شرط این است که جزئیّت و شرطیّت حتّی در حال عجز به قوّت خود، باقی است، فرضا اگر نمی‌توانید نماز را با طهارت لباس بخوانید اصلا نماز را از عهده شما ساقط است و امر به نماز ندارید.

ب- اگر دلیل جزء و شرط اطلاق نداشته باشد باید به اطلاق دلیل مأمور به رجوع

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۰۶

لا یقال: نعم و لکن قضیّة مثل حدیث الرّفع عدم الجزئیّة أو الشّرطیّة إلا فی حال التّمکن منه [۱].

فإنّه یقال: إنّه لا مجال هاهنا لمثله، بداهة أنّه ورد فی مقام الامتنان، فیختصّ بما یوجب نفی التّکلیف لا إثباته [۲].

نمود مثلا به اطلاق دلیل نماز- اقیموا الصّلاة- رجوع می کنیم و لازمه رجوع به اطلاق دلیل مأمور به این است که حتّی اگر شما قدرت بر تطهیر لباس ندارید نماز بر شما واجب است پس باید نماز را بدون تطهیر لباس بخوانید حکم دو فرض مذکور- الف و ب- روشن شد امّا اگر دلیل جزء و شرط اطلاق نداشت و همچنین دلیل مأمور به هم اطلاق نداشت بلکه دارای اهمال و اجمال بود، وظیفه چیست؟ مثلا یقین داریم که طهارت لباس فی‌الجمله شرطیّت دارد و شک در اطلاق و عدم اطلاق شرطیّت داریم و

درعین‌حال از تطهیر ثوب عاجز هستیم، وظیفه ما چیست؟

مصنّف می‌فرمایند در این صورت، برائت عقلی جاری می‌شود زیرا قدرت بر تحصیل جزء و شرط- تحصیل طهارت- ندارید بنابراین شکّ پیدا می‌کنید که نسبت به بقیّه مأمور به- نماز- وظیفه‌ای دارید یا نه عقل، حکم به برائت می‌کند و قاعده قبح عقاب بلابیان، جاری می‌شود و می‌گوئیم نسبت به وجوب بقیّه عمل، تکلیفی نداریم.

[۱]- اشکال: قبول داریم که در مسئله مذکور، برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلابیان نسبت به وجوب باقی جاری می‌شود لکن حدیث رفع می‌تواند در حال تعذّر جزئیّت و شرطیّت مشکوک را بردارد و مثلا بگوید در صورت تعذّر از تطهیر ثوب، این شرط، مرفوع است و در نتیجه باید نماز را بدون تحصیل طهارت ثوب بخوانید.

[۲]- جواب: حدیث رفع در مقام امتنان وارد شده است و نمی‌تواند مکلّف را در مضیقه قرار دهد و برای او اثبات تکلیف نماید، در ما نحن فیه چنانچه حدیث

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۰۷

نعم ربما یقال: بأن قضیّهٔ الاستصحاب فی بعض الصّور[۱۵۵] وجوب الباقی فی حال التّعذر أیضا[۱۵۶] و لکنّه لا یکاد یصحّ إلا بناء علی صحّهٔ القسم الثّالث من استصحاب الکلّی [۱].

رفع، شرطیّت یا جزئیّت را رفع نماید نتیجه‌اش این می‌شود که شما باید مأمور به را بدون شرط یا جزء اتیان نمائید و این مخالف امتنان است.

استصحاب وجوب

اشاره

[۱]- بعضی در محلّ بحث، برای اثبات وجوب بقیّه عمل به استصحاب، تمسّک نموده‌اند و می‌دانیم چنانچه استصحاب بتواند جاری شود، دیگر نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد و استصحاب بر برائت، تقدّم دارد.

کیفیّت جریان استصحاب [۱۵۷]:

در ما نحن فیه در صورتی استصحاب، جاری می‌شود که ما یکی از دو مبنای زیر را بپذیریم.

الف- اگر ما استصحاب کلّی قسم ثالث را جاری بدانیم در این صورت می‌توان برای اثبات وجوب بقیّه عمل به استصحاب تمسّک نمود.

استصحاب کلّی قسم ثالث کدام است [۱۵۸]؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۰۸

أو علی المسامحهٔ فی تعیین الموضوع فی الاستصحاب، و کان ما تعذّر مما یسامح به عرفا، بحیث یصدق مع تعذّره بقاء الوجوب لو قیل بوجوب الباقی، و ارتفاعه لو قیل بعدم وجوبه، و یأتی تحقیق الکلام فیه فی غیر المقام [۱].

استصحاب کلّی قسم ثالث آن است که می‌دانیم کلّی- انسان- در ضمن فرد معیّنی- زید- تحقّق پیدا کرد و همچنین یقین داریم که آن فرد- زید- مسلّما از بین رفت لکن احتمال می‌دهیم که هم‌زمان با وجود فرد اوّل، فرد دیگری- عمرو- هم وجود داشته است، یا اینکه احتمال می‌دهیم مقارن ارتفاع فرد اوّل، فرد دیگری- عمرو- هم محقّق شده است، آیا در این صورت می‌توان استصحاب

کلّی- وجود انسان- را جاری کرد؟

بعضی می‌گویند آری و عدّه‌ای قائل به عدم جریان استصحاب کلّی قسم ثالث هستند.

برای جریان استصحاب در محلّ بحث چنین می‌گوئیم:

مثلا- نماز مع السّورهٔ یک فرد از طبیعت صلاهٔ است و نماز فاقد سوره هم یک فرد از طبیعت نماز هست یعنی هر دو از افراد یک طبیعت می‌باشند و یقین داریم که نماز واجد سوره، دارای وجوب بود[۱۵۹] لکن الآن که وجوب فرد اوّل به خاطر تعذّر بعضی اجزاء از بین رفت، نمی‌دانیم مقارن سقوط وجوب فرد اوّل، وجوب فرد دوّم جانشین آن شد یا نه؟ در این صورت می‌توانیم بقاء وجوب متعلّق به طبیعت نماز را استصحاب کنیم و بگوئیم در حال تعذّر بعضی از اجزاء، بقیّه عمل، واجب است ۱۶۰].

[۱]- ب: مطلب دیگر اینکه باید ببینیم در مورد استصحاب، تعیین موضوع به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۰۹

کما أنّ وجوب الباقی فی الجملهٔ[۱۶۱] ربما قیل بکونه مقتضی ما یستفاد من قوله (صلّی اللّه علیه و آله و سلّم): «إذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم» و قوله: «المیسور لا یسقط بالمعسور» و قوله: «ما لا یدرک کله لا یترک کله» و دلالهٔ الأوّل مبتیّهٔ علی کون کلمهٔ (من) تبعیضیّهٔ، لا بیانیّهٔ، و لا بمعنی الباء، و ظهورها فی التّبعیض و إن کان ممّا لا یکاد یخفی، إلا أن کونه بحسب الأجزاء غیر واضح، لاحتمال أن یکون بلحاظ الأفراد، و لو سلّم فلا محیص عن أنّه- هاهنا- بهذا اللحاظ یراد، حیث ورد جوابا عن السّؤال عن تکرار الحج بعد أمره به،

اختیار کیست آیا عقل، عرف و یا دلیل حکم، موضوع را برای ما تعیین می‌کند تا ما بتوانیم استصحاب را جاری نمائیم، مصنّف تحقیق این مسئله را در اواخر بحث استصحاب- بعد از تنبیه چهاردهم- بیان می‌کنند و در نتیجه می‌گویند تعیین موضوع بدست عرف است امّا در محلّ بحث:

اگر عرف در تعیین موضوع، مقداری مسامحه کند[۱۶۲] می‌توانیم با تمسّک به استصحاب، وجوب بقیّه عمل را ثابت کنیم.

بیان ذلک: مثلا- نماز قبلا- واجب بود امّا اکنون به علّت تعذّر از قرائت سوره- جزء- در وجوب همان نماز، شک داریم لذا استصحاب بقاء وجوب نماز، نسبت به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۰

فقد روی أنه خطب رسول اللّه «صلّی اللّه علیه و آله و سلّم»، فقال: «إنّ اللّه کتب علیکم الحج، فقام عکاشهٔ- و یروی سراقهٔ بن مالک- فقال: فی کلّ عام یا رسول اللّه؟ فأعرض عنه حتّی أعاد مرّتین أو ثلاثا، فقال: ویحک، و ما یؤمّنک أن أقول: نعم، و اللّه لو قلت: نعم، لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو ترکتم لکفرتم، فاترکونی ما ترکتم، و إنّما هلک من کان قبلکم بکثرهٔ سؤالهم، و اختلافهم إلی أنبیائهم، فإذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه» [۱].

سایر اجزاء می‌نمائیم و می‌گوئیم نماز بدون سوره بر ما واجب است و همان‌طور که قبلا متذکّر شدیم شرط جریان استصحاب مذکور، این است که عرف در تشخیص موضوع مسامحه کند و بگوید نماز مع السّورهٔ و نماز بدون سوره یک موضوع است تا بتوانیم استصحاب را در موضوع جاری نمائیم و این در صورتی است که آن جزء از اجزاء ضعیف باشد و وجود و عدمش دخالت خیلی مؤثّری در مأمور به نداشته باشد و با عدمش و لو مسامحهٔ عرف بگوید عنوان مأمور به و عنوان صلاهٔ تحقّق دارد و الا اگر جزئی از ارکان مأمور به باشد در این صورت حتّی با مسامحه نمی‌توان گفت فاقد جزء، همان واجد جزء است.

تفاوت دو نوع استصحاب مذکور چیست؟

استصحاب به طریقه اوّل، استصحاب «کلّی» قسم ثالث بود امّا در طریقه دوّم «شخص و خصوص» وجوب اوّل را استصحاب نمودیم نه استصحاب «کلّی» را.

قاعده میسور

اشاره

[۱]- گرچه محلّ نزاع را قبلا[۱۶۳] مشخّص کرده‌ایم، امّا مجدّدا هم متذکّر می‌شویم:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۱۱

هرگاه جزئیّت یا شرطیّت چیزی را فی‌الجمله بدانیم لکن تردید داشته باشیم که آیا جزئیّت یا شرطیّت به نحو اطلاق ۱۶۴] است یا اینکه «جزئیّت» یا «شرطیّت» آن شیء مخصوص حال تمکّن نسبت به شرط یا جزء است ۱۶۵] و اطلاقی هم در دلیل جزء یا شرط نباشد و همچنین دلیل مأمور به هم فاقد اطلاق باشد و ما از اتیان جزء یا شرط عاجز باشیم، آیا در این صورت «اتیان بقیّه مأمور به ۱۶۶] لازم است یا نه»؟

[بعضی برای اثبات وجوب بقیّه عمل به سه روایت تمسّک نموده‌اند]

اشاره

بعضی برای اثبات وجوب بقیّه عمل به سه روایت تمسّک نموده‌اند البتّه دلالت و سعه و ضیق آن روایات، متفاوت است و اکنون درباره تک‌تک آن روایات، بحث می‌کنیم:

الف- «قوله صلّی اللّه علیه و آله فاذا أمرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم و اذا نهیتکم عن شیء فاجتنبوه»[۱۶۷].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۱۲

کیفیّت استدلال: طبق این روایت، پیامبر گرامی «صلّی اللّه علیه و آله» فرمودند زمانی که درباره چیزی به شما دستوری دادم شما هر مقدار از آن چیز را که می‌توانید، اتیان کنید و انجام دهید و ...

سؤال: مراد از کلمه «من» در روایت مذکور چیست؟

«من» در روایت مذکور برای تبعیض استعمال شده است و گویا رسول اللّه «ص» چنین فرموده‌اند: اگر در مورد شیء و مرکّبی- که دارای اجزائی است- دستوری به شما دادم هر مقدار از آن مرکّب- از آن اجزاء- را که می‌توانید و قدرت بر انجامش را دارید اتیان نمائید و آن جزئی که تحت قدرت شما نیست- جزء غیر مقدور- مانعی برای ترکش وجود ندارد، بنابراین کلمه «من» برای تبعیض است و مرجع ضمیر «منه» کلمه «شیء» می‌باشد و آن شیء باید مرکّب و دارای اجزائی باشد تا کلمه «من» بتواند برای تبعیض استعمال شده باشد.

لذا در محلّ بحث می‌گوئیم نسبت به اتیان جزئی مانند سوره، عاجز هستیم امّا بقیّه عمل و سایر اجزاء- مانند نماز بدون سوره- تحت قدرت ما هست و باید عمل را فاقدا عن الجزء اتیان نمائیم.

تذکّر: با توجّه به کلمه «من» تبعیضیّه، این روایت در باب تعذّر جزء می‌تواند محلّ بحث و استدلال واقع شود نه تعذّر شرط.

آیا کلمه «من» می‌تواند برای تبیین باشد- «من» بیانیّه-

اگر کلمه «من» بیانیّه باشد ارتباطی به محلّ بحث ما ندارد زیرا معنی حدیث چنین می‌شود «اذا امرتکم بشیء فأتوه منه ای فأتوه ما

استطعتم» یعنی اگر نسبت به مأمور به قدرت دارید، آن را اتیان نمائید و اگر قدرت ندارید، اتیان نکنید و مانعی از ترکش وجود ندارد در این صورت دلیلی نداریم که آن شیء- مأمور به- باید مرکّب و

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۳

دارای اجزاء باشد لذا طبق این معنا، روایت شاهدی برای محلّ بحث ما نیست.

آیا کلمه «من» می‌تواند به معنی «باء» تعدیه باشد[۱۶۸]؟

خیر، اگر کلمه «من» به‌معنای «باء» تعدیه باشد باز هم شاهدی برای بحث ما نمی‌باشد و معنی روایت چنین می‌شود «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ای فأتوا به- بتمامه-».

خلاصه: استدلال به روایت در صورتی است که «من» برای تبعیض باشد- نه برای تبیین و تعدیه- و از راه تبعیض ثابت کنیم که مرجع ضمیر «منه» شیء است و آن شیء باید مرکّب و دارای اجزاء باشد و اگر می‌توانیم تمام آن مرکّب را اتیان کنیم و چنانچه قدرت بر اتیان تمام اجزاء نداریم همان مقدار از آن مرکّب را که قدرت بر اتیانش داریم باید انجام دهیم.

آیا استدلال به روایت مذکور صحیح است یا نه؟

مصنّف می‌فرمایند، می‌پذیریم که ظهور کلمه «من» برای تبعیض است امّا دو نوع تبعیض داریم.

۱- تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به ۲- تبعیض به لحاظ افراد مأمور به.

معانی تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به را اتیان کردیم امّا معنای تبعیض به لحاظ افراد مأمور به: کأنّ رسول اللّه «ص» طبق این روایت فرموده‌اند که: اذا امرتکم بشیء- بطبیعهٔ- ذات افراد فأتوا منه یعنی زمانی که درباره چیزی و طبیعتی که دارای افرادی هست فرمانی به شما دادم هر مقدار از آن افراد را که قدرت بر اتیانش دارید انجام دهید و نسبت به افرادی که قدرت و تمکّن بر اتیان آن ندارید مانعی از ترکش

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۴

وجود ندارد.

طبق این احتمال با اینکه «من» برای تبعیض است امّا شاهدی بر بحث ما نمی‌باشد و ما احتمال می‌دهیم که «من» برای تبعیض در افراد باشد- نه اجزاء- و برفرض که ما بپذیریم کلمه «من» به‌حسب استعمالات عرفیّه، برای تبعیض به لحاظ اجزاء هست درعین‌حال می‌گوئیم قرینه‌ای وجود دارد که روایت مذکور در مورد تبعیض به لحاظ افراد است نه اجزاء و آن قرینه این است که:

روزی رسول اللّه «ص» به مردم فرمودند که بدانید خداوند متعال حج را بر شما واجب نموده است سپس فردی بنام «عکاشه» یا «سراقهٔ بن مالک» سؤال کرد یا رسول اللّه آیا همه‌ساله باید مناسک حج را انجام دهیم یا اینکه در تمام عمر، یک مرتبه باید مناسک حج را انجام داد، رسول اللّه «ص» در مورد این سؤال جوابی ندادند تا اینکه سائل دو مرتبه یا سه مرتبه سؤال را تکرار نمود و رسول اللّه «ص» ناراحت شدند و فرمودند چه تأمینی داری اگر در جواب سؤال تو بگویم «آری» در نتیجه، همه‌ساله، حج بر شما واجب می‌شود و طبعا قدرت هم ندارید که همه‌ساله مناسک حج را انجام دهید و در نتیجه بر اثر ترک وظیفه راه هلاکت را می‌پیمائید و کافر می‌شوید[۱۶۹] لذا این‌قدر، سؤال نکنید، چرا این‌قدر، تعقیب می‌کنید این سؤالات انسان را در زحمت می‌اندازد همان‌طور که بعضی از امم گذشته ۱۷۰] به علّت کثرت سؤال

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۵

و من ذلک ظهر الإشکال فی دلالهٔ الثّانی أیضا، حیث لم یظهر فی عدم سقوط المیسور من الأجزاء بمعسورها، لاحتمال إرادهٔ عدم سقوط المیسور من أفراد العامّ بالمعسور منها [۱].

از پیامبرانشان دچار مشکلات و هلاکت شدند و ... و بعد فرمودند «اذا امرتکم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ...».

با توجّه به مورد و جوابی که در روایت بود می‌گوئیم روایت مذکور، مربوط به تبعیض در افراد و تکرار حج است نه اجزاء، زیرا صحیح نیست که بگوئیم مراد این است که هر مقدار از اجزاء حج را می‌توانید، همه‌ساله انجام دهید چون حج عملی است مرکّب و با وجود شرائط، مجموع آن را باید انجام داد.

خلاصه: برای اثبات وجوب بقیه عمل- مأمور به بدون بعضی اجزاء- نمی‌توان به روایت مذکور تمسّک نمود.

اشکال: مورد، مخصّص نیست و می‌توانیم در مورد تبعیض در اجزاء به روایت مذکور، تمسّک کنیم.

جواب: آری مورد، مخصّص نیست امّا این احتمال را ایجاد می‌کند که مختص به تبعیض در افراد باشد لذا باید دلیلی بر تعمیم، اقامه نمود البتّه مناقشات دیگری هم می‌توان بر روایت مذکور وارد نمود.

تذکّر: با توجّه به مطالب گذشته معلوم شد که روایت مذکور فقط در مورد اجزاء و عمل فاقد جزء می‌تواند مطرح شود نه در باب شرائط و عمل فاقد شرط.

[۱]-

ب: «المیسور لا یسقط بالمعسور».

این روایت در کتاب عوالی اللئالی ۱۷۱] از حضرت علی علیه السّلام حکایت شده

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۱۶

هذا مضافا إلى عدم دلالته على عدم السّقوط لزوما، لعدم اختصاصه بالواجب، و لا مجال معه لتوهّم دلالته على أنّه بنحو اللزوم [۱].

است.

کیفیّت استدلال: اگر مرکّبی- نماز- مثلا دارای ده جزء بود و یک جزء آن- مانند سوره- متعذّر شد در این صورت، میسور- نماز نه‌جزئی- به سبب معسور- جزء متعذّر، مانند سوره- ساقط نمی‌شود و باید میسور را اتیان نمود.

«المیسور الّذی هو عبارة عن تسعة اجزاء لا یسقط بالمعسور الّذی هو عبارة عن السّورة» نحوه استدلال به روایت مذکور تقریبا روشن شد لکن مرحوم آقای آخوند، اشکالاتی بر استدلال به این روایت دارند که بعضی از آنها با اشکال به حدیث قبلی مشترک است و اینک آن اشکالات را بیان می‌کنیم.

۱- اشکالی که بر روایت قبل، وارد بود در مورد این روایت هم جریان دارد که:

ما احتمال می‌دهیم که روایت «المیسور» هم مربوط به میسور و معسور باب افراد باشد نه در باب مرکّب و اجزاء، در نتیجه معنی روایت چنین می‌شود: «المیسور من افراد الطّبیعة لا یسقط بالمعسور من افراد الطّبیعة» یعنی اگر عامّی بود و آن عام، افرادی داشت و بعضی از افراد عام، معسور بود در این صورت افراد دیگر آن را اتیان نمائید آیا شما دلیلی برخلاف این مطلب دارید؟ آیا می‌توانید ثابت کنید که روایت «المیسور» اجزاء مرکّب را هم- و لو به نحو تعمیم- شامل می‌شود

[۱]- ۲: اشکال دیگر اینکه، شما جمله «... لا یسقط ...» را چگونه معنا می‌کنید.

«لا یسقط»، یعنی به سبب معسور، میسور از شما ساقط نمی‌شود آیا این عدم سقوط- ثبوت- به نحو لزوم و وجوب است یعنی میسور حتما بر ذمّه شما ثابت است؟ شما نمی‌توانید بگوئید عدم سقوط- ثبوت- به نحو لزوم و وجوب است زیرا این روایت، مخصوص میسور در باب واجبات نیست بلکه روایت، عام است و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۱۷

إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوبا كان أو ندبا، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضيّة الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إنّ الظّاهر من مثله هو ذلك، كما أنّ الظّاهر من مثل (لا ضرر و لا ضرار) هو نفي ما له من تكليف أو وضع، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه و بقائه على عهدة المكلّف كى لا يكون له دلالة على جريان القاعدة فى المستحبّات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور فى الواجبات على آخر [۱].

شامل میسور در باب مستحبّات هم می‌شود و اگر ثبوت به نحو لزوم باشد در مستحبّات که نمی‌توانید بگوئید میسور به سبب معسور، ساقط نمی‌شود و بایـد همان میسور را اتیان نمود چون مستحب برعهده انسان، واجب نیست حتّی اگر انسان بتواند تمام اجزاء آن را اتیـان کنـد بنـابراین اگر ثبوت به نحو لزوم باشـد، لازمه‌اش این است که روایت شامـل میسور در باب مسـتحبّات نشود و حال آنکه روایت عام است و شامل میسور در باب واجبات و مستحبّات می‌شود و اگر ثبوت به نحو لزوم نباشـد در این صورت دلالت بر مدّعا و لزوم اتیان میسور نمی کند[۱۷۲].

مثال: اگر مرکّبی دارای ده جزء بود و لکن اتیان یک جزء آن متعذّر شد شما می‌خواهید ثابت کنید که باید بقیّه اجزاء- میسور- را اتیـان نمود درحالی که اگر لا یسقط- ثبوت- به نحو غیر لزوم باشـد دلالتی نـدارد که اتیان بقیّه عمل حتما برعهـده شـما هست بلکه روایت «المیسور» می گوید اتیان بقیّه مأمور به- میسور- خوب و دارای رجحان است.

[۱]- در این قسمت از عبارت، مصنّف، اشکال وارد بر روایت را دفع می کنند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۸

تـذکّر: تـاکنون مـا عـدم سـقوط را به «میسـور» نسـبت می‌دادیم یعنی فاعـل «لاـ یسـقط» را ضـمیر مسـتتری می گرفـتیم که مرجع آن «المیسور» بود و قهرا معنا چنین می‌شد که «میسور به سبب معسور ساقط نمی‌شود» و در نتیجه می گفتیم اگر «عدم سقوط»- ثبوت- به نحو لزوم باشد شامل میسور در باب مستحبّات نمی‌شود و اگر به نحو غیر لزوم و مطلق رجحان باشد مدّعای ما را ثابت نمی کند.

اکنون مصنّف، راه دیگری را برای استدلال به روایت انتخاب می کنند که اشکال مذکور، دفع می‌شود.

بیـان ذلک: در روایت «میسور» می گوئیم فاعل «لا یسـقط» ضـمیری نیست که مرجع آن «المیسور» باشـد بلکه فاعل آن کلمه «حکم» است و در نتیجه، معنای روایت چنین می‌شود- «المیسور لا یسـقط حکمه بالمعسور»- و اسـناد «لا یسقط» به کلمه «المیسور» به لحاظ حکم آن است ۱۷۳] و روایت نمی گوید که «میسور» ساقط نمی‌شود تا اینکه شـما اشـکال کنید که اگر عدم سـقوط و ثبوت به نحو لزوم باشـد روایت دلالتی بر جریان قاعده میسور در باب مسـتحبّات ندارد و اگر عدم سـقوط به نحو غیر لزوم باشد روایت دلالتی بر لزوم اتیان میسور در واجبات را نـدارد، بلکه روایت می گویـد «حکم» میسور به سـبب معسور ساقط نمی‌شود خواه آن حکم، وجوب باشد یا استحباب و شامل میسور در باب واجبات و مستحبّات می‌شود[۱۷۴] و می گوئیم

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۱۹

فافهم [۱]

و اما الثّالث، فبعـد تسـلیم ظهور کون الکـلّ فی المجموعی لاـ الأـفرادی، لا دلالـهٔ له إلا علی رجحان الإتیان بباقی الفعل المأمور به- واجبا کان أو مستحبّا-[۱۷۵] عنـد تعذّر بعض أجزائه؛ لظهور الموصول فیما یعمّهما، و لیس ظهور (لا یترک) فی الوجوب- لو سـلم- موجبا لتخصیصه ۱۷۶] بـالواجب، لـو لم یکن ظهوره فی الأـعمّ قرینـهٔ علی إرادهٔ خصوص الکراهـهٔ أو مطلق المرجوحیّـهٔ من النّفی، و کیف کان فلیس ظاهرا فی اللزوم هاهنا، و لو قیل بظهوره فیه فی غیر المقام [۲].

میسور در باب واجبات به وجوب خود، باقی است و میسور در باب مسـتحبّات به استحباب خود، باقی است «المیسور لا یسقط حکمه

الوجوبی فی باب الواجبات و لا یسقط حکمه الاستحبابی فی باب المستحبّات» و میسور در باب مستحبّات به استحباب خود باقی است.

[۱]- شاید اشاره به این مطلب باشد که اگر «لا یسقط» را به حکم، نسبت دهیم استدلال به روایت، تمام است امّا چنانچه آن را به «المیسور» نسبت دهیم استدلال به روایت، صحیح نیست.

[۲]-

ج: «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه».

روایت مذکور هم در کتاب عوالی اللئالی ۱۷۷] از امیر مؤمنان علی «علیه السّلام» حکایت شده است و معنای روایت

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۲۰

عبارتست از اینکه: چیزی را که انسان نمی‌تواند تمام و مجموعش را درک کند، اگر بعضی از آن غیر مقدور بود، تمام آن چیز ترک نمی‌شود بلکه آن مقدارش که مقدور هست باید درک شود.

مثال: فرض کنید نماز دارای ده جزء است اگر اتیان یک جزء، متعذّر شد در این صورت نباید نه جزء دیگر هم ترک شود بلکه باید اجزاء مقدور را اتیان نمائیم حال ببینیم استدلال به این روایت تمام است یا نه.

سؤال: مراد از کلمه «کل» در روایت مذکور چیست.

ممکن است مقصود از آن تمام افراد یک طبیعت باشد- عام و کلّ افرادی- بنابراین کلمه «کل» مختص به عامّی می‌شود که دارای افرادی باشد مانند کلمه «عالم» در جمله اکرم کلّ عالم که دارای افراد متعدّدی هست.

معنای روایت طبق این احتمال چنین است که: اگر طبیعتی مأمور به بود[۱۷۸] و نتوانستیم تمام آن را اتیان نمائیم، هر قدر از افراد آنکه مقدور بود، باید اتیان شود که طبق این احتمال، روایت به هیچ وجه ارتباطی به محلّ بحث ما ندارد زیرا بحث ما، در مرکّب ذات اجزاء است نه عامّ افرادی و استغراقی، لکن این صرف احتمال و مناقشه‌ای بیش نیست و ما استظهار می‌کنیم که کلمه «کل» ظهور در مجموع ۱۷۹] و مرکّب ذات اجزاء دارد مخصوصا که این کلمه در بسیاری از موارد در برابر «جزء» استعمال می‌شود بنابراین معنای روایت چنین می‌شود که: اگر نتوانستیم تمام و مجموع یک مرکّبی را اتیان نمائیم نباید به خاطر تعذّر قسمتی از آن، تمام آن را ترک نمائیم بلکه

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۲۱

باید همان قسمتی که مقدور هست اتیان شود.

طبق معنای اخیر، این روایت می‌تواند در محلّ بحث ما مطرح شود لکن مصنّف می‌فرمایند بعد از آنکه ما قبول کردیم که کلمه «کل» ظهور در عامّ مجموعی دارد نه عام افرادی، ایراد دیگری نسبت به این روایت هست که نظیر همان اشکالی است که به روایت «المیسور لا یسقط بالمعسور» وارد بود.

بیان ذلک: «مای» موصوله در عموم، ظهور دارد و شامل واجبات و مستحبّات می‌شود بنابراین، روایت مختص به باب واجبات نمی‌شود و دلیلی هم نداریم که آن را مخصوص واجبات بدانیم و مفهوم روایت چنین است: «کلّ مرکّب لا یدرک کلّه سواء، کان واجبا ام کان مستحبّا لا یترک کلّه» و چون در باب مستحبّات حکم لزومی نداریم ناچاریم بگوئیم که «لا یترک» در کراهت یا مطلق مرجوحیّت ظهور دارد و واضح است که «مطلق مرجوحیّت» دلالت بر حرمت ترک بقیّه عمل نمی‌کند لذا از این روایت نمی‌توان استفاده کرد که در باب واجبات اگر قسمتی از یک عمل، متعذّر شد، لازم است که بقیّه آن عمل که مقدور است اتیان شود[۱۸۰].

سؤال: «لا یترک» صیغه نهی است یا نفی؟

جواب: مصنّف آن را صیغه نفی و جمله خبریّه می‌دانند و قرائت آن چنین می‌شود «ما لا ـ یدرک کلّه لا ـ یترک کلّه» که در این صورت سیاق روایت هم متحد می‌شود زیرا «لا یدرک» هم جمله خبریّه است و شاید مصنّف هم به همین علّت آن

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۲۲

را صیغه نهی می‌دانند.

اشکال: «لا یترک» جمله خبریّه است و ظهور در وجوب دارد و ظهور «مای» موصوله را تخصیص می‌زند بنابراین، روایت، مخصوص باب واجبات است و دلالت بر لزوم اتیان بقیّه عمل می‌کند و ارتباطی به باب مستحبّات ندارد.

جواب: مصنّف می‌فرمایند اگر ما بپذیریم ۱۸۱] که «لا ـ یترک»- جمله خبریّه- ظهور در وجوب دارد امّا قبول نمی‌کنیم که ظهور جمله «لا ـ یترک» بتواند ظهور موصول را تخصیص بزند زیرا ظهور موصول در عموم ۱۸۲] قوی‌تر[۱۸۳] از ظهور «لا ـ یترک»[۱۸۴] است.

و ممکن است بگوئیم که ظهور موصول در عموم، قرینه می‌شود که مراد از «لا ـ یترک»، کراهت یا مطلق مرجوحیّت ترک- بقیّه عمل- است و دلالت بر حرمت ترک بقیّه عمل و لزوم اتیان باقی نمی‌کند.

خلاصه: اگرچه در موارد دیگر بپذیریم که جمله خبریّه ظهور در وجوب دارد امّا در ما نحن فیه که ظهور «مای» موصوله، معارض با «لا یترک» است می‌گوئیم جمله خبریّه- لا یترک- در لزوم، ظهور ندارد زیرا ظهور موصول قوی‌تر از ظهور «لا یترک» است.

سؤال: آیا «لا یترک» می‌تواند صیغه نهی باشد، و اگر صیغه نهی بود دیگر اشکال مصنّف وارد نیست؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۲۳

ثمّ إنّه حیث کان الملاک فی قاعدة المیسور هو صدق المیسور علی الباقی عرفا، کانت القاعدة جاریة مع تعذّر الشّرط أیضا؛ لصدقه حقیقة علیه مع تعذّره عرفا، کصدقه علیه کذلک مع تعذّر الجزء فی الجملة[۱۸۵] و إن کان فاقد الشّرط مباینا للواجد عقلا، و لأجل ذلک ربما لا ـ یکون الباقی- الفاقد لمعظم الأجزاء أو لرکنها- موردا لها فیما إذا لم یصدق علیه المیسور عرفا، و إن کان غیر مباین للواجد عقلا [۱].

جواب: امکان دارد که ما «لا یترک» را به‌صورت صیغه نهی قرائت کنیم ۱۸۶] لکن اشکال اصلی مصنّف، وارد است زیرا در این صورت هم ظهور موصول با ظهور صیغه نهی، معارض است و در نتیجه می‌گوئیم ظهور موصول، قوی‌تر از ظهور صیغه نهی است و ...

بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه‌گانه

اشاره

[۱]- با قطع‌نظر از اشکالات قبلی اکنون ببینیم آیا سه روایت ۱۸۷] مذکور، منطبق بر مدّعای ما هست یا نه، مدّعای ما هم فرض تعذّر جزء است و هم فرض تعذّر شرط.

آیا روایات مذکور برفرض تمامیّت دلالت هم شامل موارد تعذّر شرط می‌شود و هم تعذّر جزء؟

امّا روایت «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ...»

به لحاظ وجود کلمه «من» تبعیضیّه، مربوط به موارد تعذّر جزء است نه تعذّر شرط و تفصیل این موضوع را

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۲۴

هنگام بحث پیرامون روایت بیان کردیم.

امّا روایت «ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه»

به لحاظ وجود کلمه «کل» و اینکه «کل» ظهور در اجزاء دارد فقط در مورد تعذّر جزء می‌تواند محلّ بحث و استدلال واقع شود نه در موارد تعذّر شرط.

بررسی حدود روایت «المیسور ...»

و امّـا روایت المیسور لاـ یترک بالمعسور: ملاک و میزان جریان قاعـده میسور این است که عرفا بر باقی‌مانـده عمل، عنوان «میسور»، صدق نماید خواه آن چیزی که متعذّر است شرط باشد یا جزء.

مثال: فرضا اگر قرائت سوره- جزء- در نماز متعـذّر شد، در این صورت، عرف می‌گوید بقیّه عمل، میسور من الصّـلاة، همچنین اگر «شـرطی» متعـذّر شـد در این صـورت هم عرف به بقیّه عمـل- مشـروط بـدون شـرط- عنوان میسور می‌دهـد و قاعـده میسور جـاری می‌گردد زیرا عرف باقی‌مانـده عمل را حقیقـهٔ- نه مجازا- میسور از آن مأمور به می‌داند گرچه از نظر عقل، بین عمل واجد شـرط و فاقد شـرط، مباینت، تحقّق دارد امّا چون ملاک در جریان قاعده میسور، قضاوت و تشـخیص عرف است لذا بر مشروط بدون شرط، عنوان میسور، صـدق می‌کنـد و عرف می‌گویـد آن مـأمور به که فاقـد شـرط است میسور و مرتبه نـازله مأمور به است نه اینکه مغایر عمل واجد شرط باشد.

خلاـصه: ملاـک فهم روایـات و عناوین وارده در روایات، عرف است لـذا می‌گوئیم ملاک برای جریان قاعـده میسور هم فهم عرف است اگر عرف بگوید فلان عمل- مأمور به بدون جزء یا بدون شرط- میسور است می‌گوئیم قاعده مذکور جریان

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۲۵

نعم ربما یلحق به شـرعا ما لا یعـدّ بمیسور عرفا بتخطئته للعرف، و إنّ عدم العدّ کان لعدم الاطّلاع علی ما هو علیه الفاقد، من قیامه فی هذا الحال بتمام ما قام علیه الواجد، أو بمعظمه فی غیر الحال، و إلا عدّ أنّه میسوره [۱].

پیدا می‌کند و الا نه.

تـذکّر: به علّت اینکه مـا ملاـک جریـان قاعـده میسور را تشـخیص عرف قرار دادیم درعین‌حـال می‌گوئیم گاهی از اوقات هم عرف می‌گوید قاعده مذکور، جاری نمی‌شود زیرا میسور عرفی محقّق نیست.

مثـال: اگر مرکّبی دارای ده جزء باشـد امّـا اکثر و معظم اجزاء آن، متعـذّر شود در این صورت، عرف به بقیّه اجزاء مـأمور به عنوان میسور نمی‌دهـد و نمی‌گویـد باقی‌مانـده عمـل، میسور از آن مرکّب است و یـا اینکه اگر یک‌جزئی که دارای رکنیّت برای مأمور به است، متعـذّر شـد، در این صورت هم عرف به عملی که یک جزء رکنی آن متعـذّر است، عنوان میسور از آن مرکّب را نمی‌دهد و نمی‌گویـد «هـذا میسور»، گرچه در موارد مـذکور از نظر عقل، مباینتی بین عمل واجد و فاقد جزء، وجود ندارد و عقل می‌گوید آن عمل فاقد اجزاء، میسور عقلی از مرکّب هست امّا درعین‌حال می‌گوئیم قاعده میسور در موارد مذکور و اشباه آن جاری نمی‌شود.

خلاصه: قاعـده میسور از جهتی توسـعه دارد و شامل موارد تعذّر شـرط هم می‌شود و از جهتی محدود است و شامل آن مأمور به که اکثر اجزاء آن، متعذّر است یا جزء رکنی آن، متعذّر گشته، نمی‌شود.

[۱]- تذکر: این قسمت از عبارت «نعم ... تذنیب» مطلب علمی چندان مهمّی ندارد امّا عبارات بسیار دقیقی دارد.

گفتیم ملاـک جریـان قاعـده میسور، عرف است یعنی اگر عرف بگویـد فلاـن شـیء، میسور از مأمور به است در این صورت قاعـده

میسور، جاری می‌شود اکنون مصنّف

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۲۶

کما ربما یقوم الدّلیل علی سقوط میسور عرفی لذلک- أی للتّخطئهٔ- و أنه لا یقوم بشیء من ذلک [۱].

نسبت به این مطلب استدراک می‌کنند و می‌گویند:

ملاک مذکور در تمام موارد، مطّرد است مگر اینکه دلیلی برخلاف آن دلالت کند.

بیان ذلک: گاهی چیزی که نزد عرف، میسور محسوب نمی‌شود درعین‌حال شارع مقدّس، عرف را تخطئه می‌کند و می‌گوید آن عمل، دارای عنوان «میسور» هست و باید اتیان شود و علّت اینکه عرف آن عمل را «میسور» نمی‌داند این است که او اطّلاع و آگاهی ندارد که در حال تعذّر، عمل فاقد جزء یا شرط می‌تواند دارای همان ۱۸۸] مصلحتی باشد که عمل واجد جزء و شرط آن مصلحت را دارد.

مثال: نماز، فریضه‌ای است که در هیچ حالی نباید ترک شود و دارای مراتبی هست مثلاً- نماز ظهر فرد مختار چهار رکعت با خصوصیّات معهوده، نماز شخص مسافر دو رکعت است و همچنین کسی که قادر نیست نماز را ایستاده بخواند باید نشسته نماز بخواند و ... تا جایی که نماز شخص غریق با فتح العین و غمض العین است امّا عرف به چنین نمازی عنوان میسور نمی‌دهد و نمی‌گوید نمازی که با اشاره چشم خوانده شود عنوان «میسور من الصّلاهٔ» دارد اینجاست که شارع مقدّس، عرف را تخطئه می‌کند و می‌گوید تو آگاهی نداری که این نماز دارای مصلحت و عنوان میسور هست و اگر تو- عرف- هم اطّلاع بر این مطلب داشتی عنوان میسور را به آن نماز می‌دادی.

[۱]- گاهی هم چیزی نزد عرف، عنوان «میسور» دارد و باید اتیان شود امّا شارع

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۲۷

و بالجملهٔ: ما لم یکن دلیل علی الإخراج أو الإلحاق کان المرجع هو الإطلاق، و یستکشف منه أنّ الباقی قائم بما یکون المأمور به قائما بتمامه، أو بمقدار یوجب إیجابه فی الواجب و استحبابه فی المستحبّ [۱].

و إذا قام دلیل علی أحدهما فیخرج أو یدرج تخطئهٔ أو تخصیصا فی الأوّل،

می‌گوید آن چیز، «میسور» محسوب نمی‌شود و هیچ‌گونه ارزشی ندارد.

مثال: فرض کنید شخصی در ماه رمضان از تمام مفطرات می‌تواند امساک نماید لکن از خوردن آب نمی‌تواند اجتناب کند و باید از طلوع فجر تا هنگام افطار یک نوبت، آن‌هم مختصری آب بخورد در این صورت عرف می‌گوید مانعی ندارد، شما از سایر محرّمات اجتناب کنید ولی چون نمی‌توانید از شرب الماء اجتناب نمائید، روزه بگیرید و بر این عمل عنوان «میسور» صادق است امّا شارع مقدّس می‌گوید اگر کسی حتّی قدرت امساک از یکی از مفطرات روزه را ندارد روزه بر او واجب نیست و عنوان «میسور» بر عملش صادق نیست بنابراین گاهی شارع بعضی از موارد را از عنوان «میسور» خارج می‌کند و گاهی بعضی از موارد را ملحق و مندرج تحت عنوان «میسور» می‌نماید.

[۱]- همان‌طور که قبلاً- توضیح دادیم تشخیص عنوان «میسور» به وسیله عرف است و تا دلیلی بر اخراج یا الحاق نداشته باشیم به همان اطلاق دلیل قاعده «میسور» تمسّک می‌نمائیم و از آن اطلاق، کشف می‌کنیم که عمل فاقد جزء یا شرط، تمام یا قسمتی از ملاک عمل واجد جزء یا واجد شرط را دارد یعنی اگر میسور- فاقد جزء یا شرط- تمام مصلحت و ملاک عمل واجد جزء یا شرط را ندارد امّا آن‌قدر مصلحت دارد که در واجبات، مقتضی و سبب وجوب باشد و در مستحبات، مقتضی استحباب باشد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۲۸

و تشریکا فی الحکم، من دون الاندراج فی الموضوع فی الثّانی [۱].

---

[۱]- اگر دلیلی بر اخراج، قائم شد[۱۸۹]، در این صورت می‌گوئیم آن مورد از قاعده میسور، خارج شده و اتیان بقیّه عمل لازم نیست منتها، شارع مقدّس یا عرف را تخطئه نموده یعنی تشخیص عرف در عنوان «میسور» اشتباه بوده است و یا اینکه شارع، قاعده میسور را تخصیص زده و یک مورد را از عموم قاعده «میسور» خارج نموده است زیرا قاعده «میسور»، قابل تخصیص هست.

و اگر دلیلی بر الحاق، قائم شد در این صورت می‌گوئیم آن مورد، مشمول قاعده میسور است و باید اتیان شود یعنی نماز غریق- فاقد- با نماز مختار که واجد تمام اجزاء و شرایط است از نظر «حکم»، مشترک است امّا آن را داخل در موضوع نمی‌کند و نمی‌گوید این نماز «میسور» هم هست. بی‌مناسبت نیست که برای این قسمت «... تشریکا فی الحکم من دون الاندراج فی الموضوع فی الثّانی» از عبارت کتاب مثالی بزنیم گاهی مولا می‌گوید «اکرم العلماء و لا یجب اکرام زید العالم» در این مثال چون حکم اکرام زید با اکرام علماء، مغایرت دارد باید بگوئیم جمله دوّم، مخصّص جمله اوّل است. امّا گاهی مولا چنین می‌گوید: «اکرم العلماء و اکرم زیدا» در این مثال حکم اکرام علماء و حکم اکرام زید، مغایرتی با یکدیگر ندارند و اکرام هر دو واجب است امّا آیا لازم است بگوئیم که مولا عنوان، «علماء» را توسعه داده و زید را هم در موضوع- علماء- داخل نموده است؟ خیر، لازم نیست که شارع زید را عالم فرض کرده باشد و او را مندرج در موضوع- علماء- نموده باشد بلکه ممکن است جمله «اکرم زیدا» دارای ملاک دیگر و حکم مستقلّی باشد و فقط از نظر حکم با «علماء» مشترک باشد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۲۹

فافهم ۱۹۰].

تذنیب: لا یخفی أنّه إذا دار الأمر بین جزئیّة شیء أو شرطیّته، و بین مانعیّته أو قاطعیّته، لکان من قبیل المتباینین، و لا یکاد یکون من الدّوران بین المحذورین، لإمکان الاحتیاط بإتیان العمل مرّتین، مع ذاک الشّیء مرّة و بدونه أخری، کما هو أوضح من أن یخفی [۱].

---

[۱]- مصنّف در این قسمت درباره چهار فرض بحث می‌کند. اگر امر، دائر شد بین اینکه چیزی:

الف- جزئیّت برای مأمور به داشته باشد یا مانعیّت ۱۹۱].

ب: جزئیّت داشته باشد یا قاطعیّت ۱۹۲].

ج: شرطیّت داشته باشد یا مانعیّت ۱۹۳].

د: شرطیّت داشته باشد یا قاطعیّت ۱۹۴].

حکم چهار فرض مذکور چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۳۰

قبل از بیان حکم مسئله ببینیم فرق (جزء و شرط) با (مانع و قاطع) چیست؟

«جزء و شرط» هر دو وجودشان در مأمور به دخالت دارد امّا «مانع و قاطع» عدمشان در مأمور به دخالت دارد ضمنا فرق «مانع» با «قاطع» این است که مانع با اصل و ماهیّت مأمور به سازگار نیست امّا قاطع با هیئت اتّصالیّه‌ای که در مأمور به معتبر است منافات دارد[۱۹۵].

امّا حکم مسئله: آیا صور مذکور از مصادیق دوران امر بین المحذورین و مجرای اصالة التّخییر است یا اینکه نه، از مصادیق دوران امر بین المتباینین و مجرای اصالة الاحتیاط است؟

صور مذکور از قبیل دوران امر بین المحذورین نیست زیرا در دوران امر بین المحذورین، احتیاط، امکان نداشت لذا می گفتیم اصالهٔ التّخییر، جاری می‌شود امّا در محلّ بحث می‌توان اصالهٔ الاحتیاط را جاری نمود زیرا امکان دارد که یک‌مرتبه مأمور به را همراه با آن شیء- جزء یا شرط- اتیان نمود تا اگر واقعا جزئیّت یا شرطیّت دارند مأمور به را صحیحا اتیان کرده باشیم و مرتبه دیگر، بدون آن شیء، عمل را اتیان نمود تا اینکه اگر مانعیّت یا قاطعیّت دارند عدم آنها در مأمور به رعایت شده باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۱

خاتمهٔ: فی شرائط الأصول أمّا الاحتیاط: فلا یعتبر فی حسنه شیء اصلا، بل یحسن علی کلّ حال، إلا إذا کان موجبا لاختلال النّظام، و لا تفاوت فیه بین المعاملات و العبادات مطلقا و لو کان موجبا للتکرار فیها [۱].

[خاتمه در] شرائط جریان اصول عملیّه

اشاره

[۱]- تاکنون بحث ما در سه اصل- برائت، تخییر و احتیاط- از اصول عملیه، پایان یافت اکنون تحت عنوان «خاتمهٔ» شرائط جریان این سه اصل را بیان می‌کنیم و سپس مفصّلا درباره اصل چهارم- استصحاب- بحث می‌نمائیم.

شرط جریان «احتیاط» چیست

رعایت احتیاط در تمام موارد «حسن» است مگر اینکه باعث اختلال نظام و هرج‌ومرج زندگی انسان شود که در این صورت جائز نمی‌باشد زیرا اختلال نظام،

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۲

و توهّم کون التّکرار عبثا و لعبا بأمر المولی- و هو ینافی قصد الامتثال المعتبر فی العبادهٔ- فاسد؛ لوضوح أنّ التّکرار ربما یکون بداع صحیح عقلائی مع أنّه لو لم یکن بهذا الدّاعی و کان اصل إتیانه بداعی أمر مولاه بلا داع له

نزد شارع، مبغوض است و اسلام نیامده که زندگی مردم را مختل نماید لذا اگر رعایت احتیاط، سبب اختلال نظام شود از نظر شارع، هیچ‌گونه حسنی ندارد بنابراین در جمیع موارد، در عبادات، معاملات، قبل از فحص، بعد از فحص، احتمال حکم واقعی ضعیف یا قوی باشد رعایت احتیاط، خوب است و حتّی در عبادات اگر رعایت احتیاط، مستلزم تکرار باشد «حسن احتیاط» محفوظ است.

اینک به ذکر چند مثال می‌پردازیم.

۱- در توصلیّات و اموری که قصد قربت در آنها معتبر نیست رعایت احتیاط، خوب است مثلا می‌دانیم یکی از دو لباس ما متنجّس شده درعین‌حال که می‌توانیم تحقیق نمائیم که کدام لباس متنجّس شده است هر دو لباس را تطهیر می‌نمائیم.

۲- در عبادات: الف- گاهی احتیاط، مستلزم تکرار عمل نیست مانند دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی، مثلا نمی‌دانیم که فلان شیء برای نماز جزئیّت دارد یا نه، یعنی نمی‌دانیم که آن شیء واجب است یا مستحب در این صورت، چنانچه کسی بخواهد احتیاط کند باید نماز را با آن جزء بخواند و رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل نیست و دارای «حسن» هم هست. ب- گاهی رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل است مثلا کسی اجمالا می‌داند که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، ولی بدنبال تحصیل علم

تفصیلی نمی‌رود- با تمکّن از تحصیل علم تفصیلی- بلکه احتیاط می‌کند و هر دو نماز را می‌خواند درعین‌حال می گوئیم رعایت احتیاط «حسن» است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۳۳

سواء لما ینافی قصد الامتثال، و إن کان لاغیا فی کیفیّة امتثاله، فافهم [۱].

---

[۱]- توهّم ۱۹۶]: در مواردی که رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل باشد[۱۹۷] تقریبا سه ایراد نقل شده.

۱- رعایت احتیاط، مستلزم اخلال به قصد وجه است زیرا کسی که هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می‌خواند او نمی‌داند که کدامیک از این دو واجب است مصنّف جوابی بیان کردند که مربوط به منع صغرا بود یعنی نپذیرفتند که احتیاط، مانع قصد وجه می‌شود زیرا کسی که نماز ظهر و جمعه را اتیان می‌نماید، می گوید نماز جمعه و نماز ظهر را می‌خوانم به خاطر اینکه یکی از این دو مسلّما واجب است «اصلّی صلاتین لوجوب احداهما یا اصلّی صلاتین احداهما متّصفة بالوجوب».

خلاصه: قصد وجه اگر معتبر هم باشد رعایت آن مانعی ندارد.

۲- رعایت احتیاط با مسئله رعایت تمیز در عبادات، منافات دارد زیرا کسی که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را می‌خواند او نمی‌تواند مأمور به را از غیر مأمور به مشخّص نماید درحالی‌که قدرت بر رعایت تمیز دارد. مصنّف فرمودند کبرای قضیّه ممنوع است یعنی ما هم قبول داریم که در این فرض، انسان نمی‌تواند تمیز را رعایت کند امّا کدام دلیل شرعی دلالت بر رعایت تمیز می کند؟ در اخبار دلیلی نداریم که ثابت نماید رعایت تمیز در عبادات لازم است.

۳- رعایت احتیاط، سبب استهزاء مولا است- (او توهّم کون التکرار)- آیا فردی که می‌تواند جهت قبله را جستجو کند امّا می گوید من احتیاط می کنم و به چهار

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۳۴

بل ۱۹۸] یحسن أیضا فیما قامت الحجّة[۱۹۹] علی البراءة عن التّکلیف لئلّا یقع فیما کان فی مخالفته علی تقدیر ثبوته، من المفسدة و فوت المصلحة [۱].

طرف، نماز می‌خوانم، اوامر مولا را به استهزاء نگرفته است؟

جواب: اوّلا-این مطلب کلّیّت ندارد گاهی اگر بخواهیم امتثال تفصیلی نمائیم و احتیاط نکنیم و برویم جهت قبله را مشخّص کنیم باید چند کیلومتر مسافت بپیمائیم لذا نماز را به چهار طرف می‌خوانیم و براساس یک غرض عقلائی این کار را انجام می‌دهیم و برفرض که غرض عقلائی نداشته باشیم چون انگیزه ما در اتیان اصل عمل، امر مولا است می گوئیم این عمل با قصد امتثال منافاتی ندارد. ثانیا، این تمسخر و استهزاء آیا به امر مولا متعلّق شده است یا اینکه این کار بی‌فائده و استهزاء به اطاعت امر، تعلّق پیدا کرده یا اینکه این کار عبث و بقول شما استهزاء به کیفیّت اطاعت، متعلّق شده است؟

اینجا با سه مسئله مذکور مواجه هستیم- امر مولا، اطاعت امر مولا و کیفیّت اطاعت مولا- فردی که احتیاط می کند در برابر امر مولا و اطاعت امر مولا به تمام معنا خاضع است بله، در کیفیّت اطاعت مولا به قول شما کار عبث و بی‌فایده‌ای انجام می‌دهد امّا این کار ضربه‌ای به امر مولا و اطاعت مولا نمی‌زند.

[۱]- در مواردی که حجّت غیر علمی و غیر قطعی- ظنّ معتبر- بر نفی تکلیف داریم رعایت احتیاط، خوب است و این احتیاط سبب اجتناب از مفسده احتمالی و درک مصلحت احتمالی می‌شود.

مثال: روایت معتبر زراره فرضا دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه نمود، در عین

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۵

و اما البراءهٔ العقلیّهٔ: فلا یجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و الیأس عن الظفر بالحجهٔ علی التکلیف، لما مرت ۲۰۰] الإشارهٔ إلیه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما [۱].

حال، رعایت احتیاط، دارای «حسن» است زیرا با وجود روایت معتبر، احتمال وجوب نماز جمعه از بین نمی‌رود و ممکن است در واقع و در لوح محفوظ نماز جمعه، واجب باشد یا مثلا- اگر دلیل معتبر ظنّی دلالت بر جواز شرب تتن نمود، درعین‌حال، رعایت احتیاط و ترک شرب تتن، خوب است چون ممکن است از نظر واقع، شرب تتن، حرام شده باشد. اگر دلیل و حجّت قطعی- نه ظنّ معتبر- بر نفی تکلیف داشته باشیم دیگر موضوعی برای رعایت احتیاط، باقی نمی‌ماند.

شرط جریان برائت عقلی

[۱]- همان‌طور که می‌دانید اصالهٔ البراءهٔ بر دو قسم است: ۱- برائت شرعی ۲- برائت عقلی.

شرط جریان برائت عقلی این است که ما فحص و تحقیق نمائیم چنانچه بعد از فحص، حجّت و دلیلی بر تکلیف نیافتیم در این صورت می‌توانیم برائت عقلی جاری نمائیم زیرا حکم عقل به برائت در صورتی است که بیان و دلیلی از طرف شارع به ما نرسیده باشد لذا چنانچه به مظانّ وجود دلیل و به کتاب وسائل الشّیعه و یا رساله عملیّه مراجعه نموده و دلیلی بر تکلیف پیدا نکردیم در این فرض می‌گوئیم عقل، حکم می‌کند که عقاب بلابیان قبیح است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۳۶

و اما البراءهٔ النقلیّهٔ: فقضیّهٔ إطلاق أدلّتها و إن کان هو عدم اعتبار الفحص فی جریانها، کما هو حالها فی الشّبهات الموضوعیّهٔ[۲۰۱] [۱].

إلا أنّه استدلّ علی اعتباره بالإجماع و بالعقل، فإنّه لا مجال لها بدونه، حیث یعلم إجمالا بثبوت التّکلیف بین موارد الشّبهات، بحیث لو تفحّص عنه لظفر به [۲].

شرط جریان برائت نقلی

اشاره

[۱]- مقتضای اطلاق ادلّه برائت نقلی- شرعی- این است که بدون فحص و تحقیق می‌توان برائت شرعی جاری نمود، مثلا حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» امّا این دلیل، مقیّد به فحص نیست و دلالت نمی‌کند که شرط جریان برائت شرعی این است که باید قبلا مظانّ وجود دلیل را بررسی کنیم اگر دلیلی بر وجود تکلیف نیافتیم آن‌وقت می‌توانیم برائت شرعی جاری نمائیم. مصنّف می‌فرمایند بلا اشکال در شبهات موضوعیّه، بدون فحص و بررسی می‌توان برائت شرعی جاری نمود مثلا اگر مایعی مردّد بین خمر و خل بود می‌توان قبل از فحص، برائت شرعی جاری نمود و ...

[۲]- خلاصه: گرچه مقتضای اطلاق ادلّه برائت نقلی، عدم لزوم فحص است امّا درعین‌حال گفته‌اند[۲۰۲] شرط جریان برائت شرعی در شبهات حکمیّه این است که باید

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۳۷

و لا يخفى أنّ الإجماع هاهنا غير حاصل، و نقله لوهنه بلا طائل، فإنّ تحصيله فى مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل، لقوّة احتمال أن يكون المستند للجلّ- لو لا الكلّ- هو ما ذكر من حكم العقل [۱].

قبلا- فحص نمود و چنانچه دلیلی بر تکلیف نیافتیم، می‌توانیم برائت جاری کنیم و به این منظور به ادلّه‌ای تمسّک نموده‌اند که مصنّف آن‌ها را مردود می‌دانند و خود از طریق دیگری ثابت می‌کنند که شرط جریان برائت شرعی در شبهات حکمیّه این است که باید قبلا فحص نمود و چنانچه بعد از فحص از یافتن دلیل مأیوس شدیم، آن‌وقت می‌توان به برائت شرعی تمسّک نمود. اینک به ذکر و توضیح ادلّه لزوم فحص می‌پردازیم.

ادلّه وجوب فحص در شبهات حکمیّه

۱- اجماع:

گفته‌اند اجماع قطعی داریم که در شبهات حکمیّه، قبل از فحص نمی‌توان به برائت شرعی تمسّک نمود.

۲- عقل:

علم اجمالی داریم که در شبهات حکمیّه، قبل از فحص، تکالیف واقعیّه‌ای وجود دارد که اگر بررسی و تفحّص نمائیم آن تکالیف برای ما مشخّص می‌شود لذا عقل، حکم می‌کند که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود لذا ابتداء باید فحص نمود چنانچه دلیلی بر حکم پیدا نکردیم می‌توان به برائت شرعی تمسّک نمود.

[۱]- مصنّف به دو دلیل مذکور پاسخ می‌دهند.

امّا اجماع: آیا اجماع ادّعائی شما، اجماع منقول است یا محصّل؟

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۳۸

و أن الكلام فى البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتّنجز، إمّا لانحلال العلم الإجمالى بالظّفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتّكليف من موارد الشّبهات، و لو لعدم الالتفات إليها[۲۰۳] [۱].

اگر اجماع منقول باشد، در مبحث اجماع ثابت کردیم که اجماع منقول، حجّیتی ندارد و چنانچه بگوئید اجماع محصّل بر عدم لزوم فحص داریم به شما جواب می‌دهیم، در مواردی می‌توان تحصیل اجماع نمود که مسئله، غیر از اجماع، دلیل دیگری نداشته باشد و اگر احتمال بدهیم که تمام یا اکثر مجمعین به اتّکاء آن دلیل، ادّعای اجماع نموده‌اند در این صورت اجماع آنها حکایت از رأی معصوم (ع) نمی‌کند و اتّفاقشان کاشف از موافقت معصوم (ع) نیست.

امّا در محل بحث: ما احتمال می‌دهیم که اکثر یا تمام مجمعین به استناد دلیل عقلی ۲۰۴]، تحصیل اجماع نموده‌اند لذا می‌گوئیم در مسئله‌ای که دلیل عقلی می‌تواند جاری شود تحصیل اجماع اگر به‌حسب عادت، محال نباشد لااقل امر مشکلی است.

[۱]- امّا جواب از دلیل عقلی بر لزوم فحص در شبهات حکمیّه: مصنّف می‌فرمایند ما هم قبول داریم که اگر یک علم اجمالی منجّز تکلیف مطرح باشد نمی‌توان بدون فحص به اصل برائت، تمسّک نمود امّا بحث ما در آن موارد نیست بلکه محلّ نزاع ما این است که: در مواردی که علم اجمالی وجود ندارد، برائت شرعی با چه شرط یا شرائطی جاری می‌شود و اگر علم اجمالی مطرح شود، این

خارج از محلّ بحث ما هست.

در محلّ بحث، علم اجمالی منجّز تکلیف به یکی از این دو علّت وجود ندارد.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۳۹

الف- «انحلال»: ابتداء علم اجمالی به تکالیفی داشتیم امّا آن علم اجمالی کاملا منحل شده و اکنون یک سری شبهات بدوی داریم و می‌خواهیم ببینیم آیا شرط جریان برائت شرعی در آنها چیست؟

مثال: علم اجمالی به «صد» تکلیف داشتیم و بر اثر فحص و بررسی علم تفصیلی به آن «صد» تکلیف پیدا کردیم لکن اکنون «صد» شبهه دیگر داریم که در دائره علم اجمالی نیست و می‌خواهیم، ببینیم شرط جریان برائت شرعی در آنها چیست؟

ب- «عدم ابتلاء»: شرط منجّزیّت علم اجمالی این است که تمام اطراف آن، محلّ ابتلاء باشد. مثلا اگر علم اجمالی پیدا کردیم که یک قطره خون به لباس من اصابت کرد یا به لباس رهگذری که از کنار من عبور کرد و دیگر با من ارتباط و معاشرتی ندارد در این صورت علم اجمالی اثری ندارد. در محلّ بحث، علم اجمالی به علّت عدم ابتلاء، منجّز نمی‌باشد و واضح است که گاهی عدم ابتلاء یک مسئله حقیقی و واقعی است مانند مثالی که اخیرا بیان کردیم امّا گاهی عدم ابتلاء به علّت غفلت و عدم توجّه است، یعنی چون انسان توجّهی ندارد، بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج است مصنّف می‌فرمایند در محلّ بحث، قسمتی از اطراف علم اجمالی مورد ابتلاء نیست گرچه علّت عدم ابتلاء، عدم توجّه و التفات نسبت به سایر شبهات باشد[۲۰۵].

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۴۰

فالأولى الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآيات و الأخبار على وجوب التّفقّه و التّعلّم، و المؤاخذة على ترك التّعلّم فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، بقوله تعالى كما فى الخبر: (هلا تعلّمت) فيقيّد بها أخبار البراءة، لقوّة ظهورها فى أنّ المؤاخذة و الاحتجاج بترك التّعلّم فيما لم يعلم، لا- بترك العمل فيما علم وجوبه و لو إجمالا، فلا مجال للتّوفيق بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالا، فافهم ۲۰۶] [۱].

-[۱]

۳- [ادلّه نقلیّه دالّ بر وجوب فحص:]

مصنّف می‌فرمایند اولی این است که برای وجوب فحص در شبهات حکمیّه ۲۰۷] به این طریق استدلال نمائیم:

الف: آیات و روایاتی داریم که دلالت بر وجوب تفحّص و تعلّم احکام الهی می‌کنند از جمله:

۱- «وَ ما كانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»[۲۰۸].

۲- «تفقّهوا فى الدّين فانّه من لم يتفقّه منكم فى الدّين فهو اعرابى ۲۰۹] انّ الله يقول [فى كتابه : «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»[۲۱۰].

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۴۱

ب- طبق بعضی از روایات، خداوند متعال روز قیامت، مؤاخذه بر ترک تعلّم می‌کند. در امالی شیخ طوسی (ره) از امام صادق «علیه السّلام» چنین نقل شده است که از تفسیر آیه «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبالِغَةُ[۲۱۱]» از آن حضرت سؤال کردند، امام فرمودند:

«انّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدى أ كنت عالما فان قال نعم، قال له أ فلا عملت بما علمت؟ و ان قال كنت جاهلا قال له أ فلا تعلّمت حتّى تعمل؟ فيخصمه فتلك الحجّة البالغة ...»[۲۱۲].

طبق این روایت، خداوند متعال بندگانش را نسبت به ترک تعلّم، مؤاخذه می‌کند و ترک تعلّم، دلیل بر وجوب تعلّم ۲۱۳] است.

وقتی ما این دو دسته، «آیات» و «روایات» را با حدیث رفع و امثال آن مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم:

حدیث رفع می‌گوید آنچه را که شما نمی‌دانید، رفع نموده‌ایم امّا آیات و روایات اخیر می‌گویند تفقّه و تعلّم، واجب است و جمع بین آنها به این ترتیب است که به وسیله آیات و روایات، حدیث رفع را مقیّد نمائیم و بگوئیم:

ابتداء باید طریقی برای تعلّم پیدا کرد، اگر راه برای تعلّم پیدا شد فهو المطلوب امّا اگر طریقی برای تعلّم پیدا نکردیم آن‌وقت، سراغ حدیث رفع و امثال آن می‌رویم زیرا ظهور اخبار و روایات مذکور در این جهت است که مؤاخذه بر ترک تعلّم در موارد جهل است و این ظهور هم قوی است نه اینکه مؤاخذه و احتجاج بر ترک عمل در موارد علم و اطّلاع نسبت به تکلیف باشد- و لو به نحو علم اجمالی-

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۴۲

امّا بعضی به طریق دیگر بین «آیات و روایات» و ادلّه برائت- حدیث رفع- جمع نموده‌اند که: آیات و روایاتی که دلالت بر وجوب تعلّم و مؤاخذه بر ترک تعلّم می‌کند مربوط به مواردی است که علم اجمالی به تکلیف داشته باشیم و اخبار برائت مربوط به شبهات بدوی است که علم اجمالی به تکلیف نداریم بنابراین: در صورت وجود علم اجمالی باید به دنبال تعلّم و تفحّص رفت و در صورت عدم علم اجمالی- شبهات بدوی- بدون تعلّم و تفحّص، اخبار برائت و اصالة البراءة را می‌توان جاری نمود.

«جمع» مذکور صحیح نیست زیرا:

لازمه این نحوه «جمع» بین اخبار این است که «تعلّم بما هو تعلّم» هیچ‌گونه موضوعیّتی نداشته باشد درحالی‌که روایات مربوط به تعلّم، مؤاخذه را بر «نفس ترک تعلّم» قرار داده بود و بر نفس تعلّم، تکلیف قرار داده به عبارت دیگر روایات مربوط به تعلّم می‌گفت تعلّم و تفحّص، واجب است امّا حدیث رفع و امثال آن می‌گفت «رفع ما لا- یعلمون»، وقتی ما این دو دسته روایات را به عرف، عرضه می‌کنیم او می‌گوید طبق روایت اوّل باید تعلّم نمود، اگر از طریق تعلّم و تفحّص به جائی نرسیدیم و تکلیفی برای ما مشخّص نشد آن‌وقت نوبت به حدیث رفع و امثال آن می‌رسد.

خلاصه: مصنّف از طریق آیات و روایات دالّ بر وجوب تعلّم و روایات دالّ بر مؤاخذه، نسبت به ترک تعلّم، ثابت کردند که شرط جریان برائت شرعی این است که قبلا باید فحص و بررسی کنیم اگر دلیلی بر حکم نیافتیم می‌توانیم برائت شرعی جاری نمائیم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۴۳

و لا یخفی اعتبار الفحص فی التّخییر العقلی أیضا بعین ما ذکر فی البراءة، فلا تغفل [۱].

و لا بأس بصرف الکلام فی بیان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التّبعة و الأحکام [۲].

أمّا التّبعة، فلا شبهة فی استحقاق العقوبة علی المخالفة فیما إذا کان ترک التّعلّم و الفحص مؤدّیا إلیها، فإنّها و إن کانت مغفولة حینها و بلا اختیار، إلا أنّها منتهیة إلی الاختیار، و هو کاف فی صحّة العقوبة [۳].

شرط جریان اصالة التّخییر

اشاره

[۱]- شرط جریان اصالة التّخییر هم فحص هست و دلیل بر لزوم فحص همان است که در برائت عقلی بیان کردیم زیرا عقل در صورتی به تخییر حکم می‌کند که شما فحص و بررسی نموده، به مظانّ وجود دلیل، مراجعه کرده و از پیدا نمودن دلیلی بر حکم

مأیوس شده باشید، آن‌وقت عقل می گوید در، دوران بین المحذورین، مخیّر هستید که هریک از طرفین آن را انتخاب نمائید.

[۲]- خلاصه مطالب گذشته این بود که شرط جریان برائت عقلی و نقلی این است که قبلا بایـد فحص کرد چنانچه بیان و دلیلی از طرف مولا نیافتیم، می‌توان به اصل برائت، تمسّک نمود. اکنون مصنّف، بحث می کننـد که اگر کسـی قبل از فحص به اصالهٔ البراءهٔ تمسّک نمود چه آثاری برآن مترتّب می‌شود یعنی ایشان درباره دو موضوع بحث می کنند:

۱- مسئله عقوبت ۲- احکام وضعیّه‌ای که برآن مترتّب می‌شود- از نظر صحّت و بطلان عمل-

[۳]- تردیدی نیست که اگر ترک تعلّم و تفحّص، منجرّ به مخالفت با تکلیف

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۴۴

بل مجرّد ترکهما کاف فی صحّتها، و إن لم یکن مؤدّیا إلی المخالفهٔ، مع احتماله، لأجل التّجرّی و عدم المبالاهٔ بها [۱].

واقعی مولا- شود در این صورت عبـد به خـاطر مخـالفت بـا تکلیف مولا- مسـتحقّ عقوبت است زیرا در این صورت، مخالفت با مولا محقّق شده است و منشأ آن‌هم ترک تعلّم و تفحّص بوده است.

مثـال: فرضـا مجتهـدی بـدون مراجعه به مظانّ وجود دلیل و بـدون مراجعه به کتاب وسائل الشّیعه به اصل برائت، تمسّک نمود و در نتیجه به علّت ترک فحص با تکلیف مولا مخالفت نمود یا مقلّدی بـدون مراجعه به رساله عملیّه و فتوای مرجع تقلید به اصل برائت، تمسّـک نمود و منجرّ به مخـالفت با تکلیف مولا شـد در این صورت چون مخالفت با مولا تحقّق پیـدا کرده او مسـتحقّ عقاب اسـت گرچه هنگام مخالفت با تکلیف به‌طور کلّی نسبت به آن تکلیف، غافل بوده است.

اشکال: مخالفت او با تکلیف مولا غفلهٔ و بدون اختیار بوده است و لذا نمی‌توان گفت او مستحق عقاب است.

جواب: او به‌هرحـال بـا تکلیف مولا- مخـالفت نموده است و مخـالفت او بالا‌خره به یـک امر اختیاری برمی گردد و آن امر اختیاری، ترک فحص و ترک تعلّم بوده است زیرا او قبل از تمسّک به اصل برائت می‌توانست فحص نماید و مرتکب مخالفت با تکلیف مولا نشود و همین‌قدر که مخالفت او به یک امر اختیاری منتهی شود، این کافی برای صحّت عقوبت است.

[۱]- اکنون مصـنّف کلمه «بـل» به کار می‌برنـد و پا فراتر می‌نهنـد که: اگر ترک تعلّم و تفحّص منجرّ به مخالفت با تکلیف مولا هم نشود بـاز هم می‌گوئیم او به علّت تجرّی مسـتحقّ عقوبت است زیرا او احتمـال می‌داد که ممکن است ترک تعلّم به مخـالفت با مولا منجر شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۴۵

نعم یشـکل فی الواجب المشـروط و الموقت و لو أدّی ترکهما قبل الشّـرط و الوقت إلی المخالفهٔ بعدهما، فضـلا عمّا إذا لم یؤدّ إلیها، حیث لا یکون حینئذ تکلیف فعلی أصلا، لا قبلهما و هو واضح، و لا بعدهما و هو کذلک، لعدم ۲۱۴] التّمکّن منه بسبب الغفلهٔ [۱].

مثال: مکلّفی قبل از فحص به اصل برائت، تمسّک نمود و مرتکب شـرب تتن شد و بعد مشـخّص گردید که شرب تتن از نظر واقع و لوح محفوظ حرام نیست در این صورت هم مصنّف می‌فرمایند او به خاطر تجرّی مستحق عقوبت است.

[اشکال ترک تعلّم و تفحّص در واجبات مشروط و موقّت

[۱]- آنچه تـاکنون بیـان کردیم در مـورد تکـالیف و واجبـات مطلق بود، چون ترک تعلّم و تفحّص در واجبـات مطلق، بـاعث ترک واجب مطلق و مخالفت با تکلیف مولا می‌شد، در نتیجه، عقوبت، صـحیح بود امّا در واجبات مشروط و موقّت ۲۱۵] اشکالی در میان

هست که:

در واجبات مشروط و موقّت اگر قبل از وقت یا قبل از تحقّق شرط، ترک فحص، منجرّ به مخالفت مولا بعد از وقت یا بعد از شرط شود در این صورت شما چگونه و به چه کیفیّت می گوئید عبد، مستحقّ عقوبت است. و یا اگر اصلا ترک فحص و ترک تعلّم منجرّ به مخالفت مولا بعد از وقت یا بعد از شرط نشود در این صورت چگونه

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۴۶

می توانید بگوئید عبد مستحقّ عقوبت است ۲۱۶].

مثال: عبدی احتمال می‌دهد که مولا تکلیفی را به‌صورت «اکرم زیدا إن جاءک»- واجب مشروط- بیان کرده باشد لکن بدنبال تحقیق و تفحّص نرفت تا متوجّه وظیفه خود شود و بعد از آنکه مجیء زید- شرط- محقّق شد، او بطور کلّی از تکلیف مولا غافل بود و اصلا توجّه نداشت که شاید مولا درباره زید تکلیفی داشته باشد لذا اکرام زید در خارج، محقّق نشد و بر اثر ترک تفحّص، واجب مشروط، اتیان نشد در این صورت، طبق کدام مبنا می گوئید عبد، مستحقّ عقوبت است؟ قبل از تحقّق مجیء زید، تکلیفی متوجّه عبد نبود زیرا در واجبات مشروط، قبل از شرط تکلیف، فعلیّت ندارد، پس نمی‌توان گفت او مستحقّ عقاب است و بعد از تحقّق مجیء زید، تکلیفی متوجه عبد نبود زیرا به علّت غفلت، نسبت به اکرام زید، متمکّن نبود.

خلاصه: قبل از تحقّق شرط، تکلیفی متوجّه عبد نبود و بعد از تحقّق شرط هم عبد اصلا غافل و تکلیف مغفول عنه بود، لذا طبق کدام، ملاک بگوئیم عبد، مستحق عقوبت است؟

و همچنین در واجبات موقّت مانند نمازهای یومیّه، قبل از وقت، عبد، احتمال تکلیف می‌داد و لکن تکلیف موقّت قبل از وقت، فعلیّت ندارد و بعد از وقت هم او نسبت به تکلیف، غافل و غیر متمکّن بود، لذا چگونه می گوئید فرد غافل، مستحق عقاب است؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۴۷

و لذا التجأ المحقّق الأردبیلی و صاحب المدارک (قدّس سرّهما) إلی الالتزام بوجوب التّفقّه و التّعلّم نفسیّا تهیّئیا، فتکون العقوبهٔ علی ترک التّعلّم نفسه لا علی ما أدّی الیه من المخالفهٔ فلا إشکال حینئذ فی المشروط و الموقت [۱].

و یسهل بذلک الأمر فی غیرهما لو صعب علی أحد، و لم تصدق کفایهٔ

راه حلّ این اشکال چیست؟

[راه حلّ مرحومین، محقّق اردبیلی و صاحب مدارک «قدّس سرهما»]

[۱]- دو راه حل برای اشکال مذکور وجود دارد.

۱- محقّق اردبیلی و صاحب مدارک «قدّس سرّهما» برای حلّ اشکال مذکور فرموده‌اند: نفس «تفقّه و تعلّم احکام الهی» دارای وجوب نفسی است و مخالفت با وجوب نفسی موجب استحقاق عقوبت است ۲۱۷]، نه مخالفت با واجب مشروط و موقّت تا اینکه شما اشکال کنید که قبل از شرط و قبل از وقت تکلیف فعلیّت ندارد و بعد از آن‌هم عبد به علّت غفلت اصلا متمکّن از اتیان عمل نیست بلکه علّت استحقاق عقاب این است که چرا عبد دنبال تفقّه و تعلّم تکالیف نرفته، چون یکی از واجبات نفسی، تعلّم تکالیف الهی است منتها آن دو بزرگوار می‌فرمایند تعلّم و تفقّه واجب نفسی تهیّئی هست یعنی به‌عنوان تهیّؤ برای واجبات دیگر، واجب شده است نه اینکه «تعلّم و تفحّص تکالیف» موضوعیّت داشته باشد.

خلاصه، استحقاق عقاب بر ترک تعلّم است زیرا تعلّم زمینه‌ای است برای اتیان سایر تکالیف الهی و الا اگر بگوئیم تعلّم، وجوب

غیری دارد، دیگر مسئله استحقاق عقوبت، منتفی می‌شود زیرا مخالفت با واجب غیری باعث استحقاق عقوبت نمی‌شود.

إیضاح الكفایۀ، ج۵، ص: ۱۴۸

الانتهاء إلی الاختیار فی استحقاق العقوبۀ علی ما كان فعلا مغفولا عنه و لیس بالاختیار [۱].

و لا یخفی أنه لا یكاد ینحلّ هذا الإشكال ۲۱۸] إلا بذاک ۲۱۹]، أو الالتزام بكون المشروط أو الموقّت مطلقا معلّقا، لكنّه قد اعتبر علی نحو لا تتصف مقدّماته الوجودیّۀ[۲۲۰] عقلا بالوجوب قبل الشّرط أو الوقت غیر التّعلّم، فیكون الإیجاب حالیّا، و إن كان الواجب استقبالیّا قد أخذ علی نحو لا یكاد یتّصف بالوجوب

---

[۱]- مصنّف فرموده بودند اگر ترک تعلّم، منجر به مخالفت با تکلیف مولا شود در این صورت، عبد به خاطر مخالفت با تکلیف مولا مستحقّ عقاب است ۲۲۱] زیرا در این صورت، عنوان «مخالفۀ المولی» محقّق شده است گرچه حین عمل، او غفلۀ و بدون اختیار با تکلیف مولاـ مخالفت نموده امّا بالاخره این مخالفت به یک امر اختیاری- ترک تعلّم و تفحّص- منتهی می‌شود و همین کافی برای صحّت عقوبت است. اکنون می‌فرمایند اگر پذیرش راه مذکور برای شما مشکل است، متوجّه باشید که طبق نظر مرحومین محقّق اردبیلی و صاحب مدارک، استحقاق عقوبت نه تنها در واجبات مشروط و موقّت بلکه در تمام مخالفت‌هائی که از فرد جاهل، قبل از فحص، سرمی‌زند مربوط به «نفس ترک تعلّم»، و به قوّت خود باقی است.

خلاصه: راه حلّ آن دو نفر، مخصوص واجب مشروط و موقّت نیست بلکه عمومیّت دارد و مشکل را در تمام موارد برای ما سهل می‌کند.

إیضاح الكفایۀ، ج۵، ص: ۱۴۹

شرطه، و لا غیر التّعلّم من مقدّماته قبل شرطه أو وقته [۱].

[راه حلّ مصنّف نسبت به اشکال مذکور]

[۱]- ۲: اشکال مذکور، حل نمی‌شود مگر با راه‌حلّی که محقّق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند و یا اینکه راه‌حلّی که اکنون خودمان بیان می‌کنیم که:

در واقع، تمام واجبات مشروط و موقّت از قبیل واجبات مطلق معلّق- نه واجبات مطلق منجّز- هستند و می‌دانیم که در واجبات معلّق، وجوب و تکلیف، بالفعل محقّق است لکن واجب و مکلّف به، استقبالی است و در آینده، محقّق می‌شود مانند «حج»، به مجرّدی که انسان، مستطیع می‌شود در همان موقع «وجوب حج» محقّق می‌شود امّا واجب- مناسک حج- استقبالی است و باید در ایّام خاص- ماه ذی‌حجّه- اتیان شود لذا می‌گوئیم قبل از ایّام حج باید مقدّمات آن را فراهم کرد زیرا وجوب، فعلی و حالی است.

مصنّف می‌فرمایند چه مانعی دارد که ما دائره واجب معلّق را توسعه دهیم و بگوئیم تمام واجبات مشروط و موقّت از قبیل واجبات معلّق هستند[۲۲۲] مثلاـ نماز که یک واجب موقّت است ما آن را به واجب مطلق معلّق برمی‌گردانیم و می‌گوئیم قبل از ظهر و قبل از زوال خورشید، وجوب، فعلیّت دارد ولی واجب- نماز- استقبالی است و باید زوال شمس، محقّق شود تا نماز را اتیان نمائیم.

اشکال: اگر واجبات مشروط و موقّت از قبیل واجبات مطلق معلّق هستند و وجوب آنها فعلی و حالی است امّا واجب استقبالی است، پس باید مقدّمات آن را مثلا قبل از زوال شمس، فراهم نمود زیرا مقدّمه، تابع ذی المقدّمه هست و هروقت وجوب ذی المقدّمه محقّق شد باید مقدّماتش را هم فراهم کرد مثلا قبل از ظهر باید

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۵۰

و اما لو قیل بعدم الإیجاب إلا بعد الشّرط و الوقت، کما هو ظاهر[۲۲۳] الأدلة و فتاوی المشهور[۲۲۴]، فلا محیص عن الالتزام بکون وجوب التّعلّم نفسیّا، لتکون العقوبة- لو قیل بها- علی ترکه لا علی ما أدّی إلیه من المخالفة، و لا بأس به کما لا یخفی [۱].

تمام مقدّمات نماز را آماده نمود.

جواب: از میان مقدّمات، فقط «تعلّم و تفحّص» قبل از شرط و قبل از وقت، وجوب غیری و مقدّمی دارند امّا سایر مقدّمات وجودیّه را لازم نیست مکلّف فراهم کند[۲۲۵].

این نوع واجب معلّقی که مصنّف بیان کردند از جهتی شبیه واجب مطلق و از جهتی شبیه واجب مشروط بود.

خلاصه: واجبات مشروط و موقّت مانند واجبات مطلق معلّق، «وجوبشان» «فعلی» است امّا «واجب»، «استقبالی» است و از میان مقدّمات آنها فقط «تعلّم»، وجوب غیری دارد.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند ممکن است شما راه حلّ ما را نپذیرید و بگوئید لازمه آن راه، این است که تمام واجبات مشروط و موقّت از حقیقت خود، خارج شوند چون در واجب مشروط و موقّت «وجوب» بعد از شرط و وقت است امّا شما-

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۵۱

و لا ینافیه ما یظهر من الأخبار من کون وجوب التّعلّم إنّما هو لغیره لا لنفسه، حیث أنّ وجوبه لغیره لا یوجب کونه واجبا غیریّا یترشّح وجوبه من وجوب غیره فیکون مقدّمیّا، بل للتهیّؤ لإیجابه، فافهم [۱].

مصنّف- می گوئید قبل از شرط، «وجوب»، «حالی و فعلی» است کمااینکه طبق ظواهر ادلّه و فتاوای مشهور در واجب مشروط و موقّت «وجوب» بعد از شرط و وقت است نه قبل از شرط و وقت.

خلاصه اگر در راه‌حلّی که ما بیان کردیم مناقشه کنید در این صورت، چاره‌ای نداریم که همان راه حلّ محقّق اردبیلی را بپذیریم و ایرادی هم ندارد که بگوئیم «تعلّم» دارای وجوب نفسی است- نه وجوب غیری- و استحقاق عقوبت نسبت به ترک تعلّم- نه مخالفت با واقع- است. قوله: «لتکون العقوبة لو قیل بها علی ترکه ۲۲۶]».

[۱]- اشکال: اینکه محقّق اردبیلی فرمودند «تعلّم» وجوب نفسی دارد، با ظواهر ادلّه «وجوب تعلّم» منافات دارد زیرا ظواهر آن ادلّه، این است که وجوب تعلّم به لحاظ رعایت تکالیف دیگر است، و هنگامی که وجوب آن به لحاظ رعایت تکالیف دیگر بود در این صورت «وجوب غیری» دارد نه وجوب نفسی.

جواب: «حیث انّ وجوبه ...». اگر تعلّم بخواهد برای رعایت سایر تکالیف، واجب باشد، لازمه‌اش این نیست که «وجوب غیری ۲۲۷]» داشته باشد،- معنای وجوب غیری و مقدّمی هم این است که وجوب از ذی المقدّمه به مقدّمه سرایت

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۵۲

و أمّا الأحکام، فلا إشکال فی وجوب الإعادة فی صورة المخالفة، بل فی صورة الموافقة أیضا فی العبادة، فیما لا یتأتّی منه قصد القربة و ذلک لعدم الإتیان بالمأمور به [۱].

می کند- بلکه می گوئیم وجوب تعلّم برای تهیّؤ و وجوب سایر تکالیف است و این نوع وجوب، همان وجوب نفسی تهیّئی است. [به عبارت اخری ممکن است که چیزی واجب باشد نفسا و فایده او حصول چیز دیگری باشد مثل غالب واجبات نفسیّه مثل صلاة که واجب نفسی است فایده او نهی از فحشاء و منکرات است «إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ» و علم هم واجب نفسی باشد و

فایده او مهیّا شدن عبد باشد برای تکالیف الهیّه ...[۲۲۸]].

قوله «فافهم»: اشاره به این مطلب است که منافاتی نـدارد که چیزی وجوب نفسـی داشـته باشـد لکن درعین‌حال، رعایت چیز دیگری در آن شده باشد.

[۱]- بحث مـا در این جهت بود که اگر کسـی- جاهل مقصّـر- بـدون فحص به اصالـهٔ البراءهٔ تمسّک نمود چه آثار و احکامی بر آن مترتّب می‌شود تاکنون درباره استحقاق عقوبت آن فرد، بحث می‌کردیم امّا حال ببینیم از نظر احکام وضعیّه و صحّت و بطلان عمل، حکم مسئله چیست؟

اگر کسی بدون فحص به اصالهٔ البراءهٔ تمسّک نمود و عملی را انجام داد و در نتیجه با واقع ۲۲۹]، مخالفت نمود در این صورت باید آن عمل را اعاده نماید.

مثال: فرض کنید جزئیّت سوره در نماز برای فردی مشکوک بود ولی او بدون ۲۳۰]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج۵ ؛ ص۱۵۲

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۵۳

فحص به اصل برائت تمسّک نمود و نماز را بـدون سوره خواند امّا در واقع، سوره جزء نماز بود در این صورت، عمل او باطل اسـت و بایـد اعاده نمایـد بلکه بالاتر اگر فردی بدون فحص به اصل برائت، تمسّک نمود و یک عمل عبادی را انجام داد و مطابق واقع هم بود امّا نتوانست قصد قربت نماید باز هم عمل او باطل است.

سؤال: چرا و چگونه نتوانست قصد قربت کند؟

جواب: بر اثر جهل و اینکه شایـد مأمور به و عبادت، چیز دیگر باشد، نتوانست قصد قربت کند در این صورت با اینکه اصل و پیکره عمل او مطابق واقع و مطابق فتوای مرجع تقلیدش هست درعین‌حال، عملش باطل است و باید اعاده کند.

سؤال: چرا در صورت مخالفت و در صورتی که عمل عبادی، مطابق واقع باشـد امّا مکلّف نتوانـد قصـد قربت نمایـد عمل او باطل و اعاده، لازم است؟

جواب: درصورتی‌که عملش مخالف با واقع باشـد، مأمور به را اتیان ننموده است لـذا بایـد اعاده نمایـد. و در صورتی هم که عملش موافق واقع باشد ولی نتوانسـته باشد قصد قربت کند عملش باطل است زیرا اساس و قوام عبادت به قصد قربت، وابسـته است و کسی که پیکره و اصل مأمور به را بدون قصد قربت آورده، مثل این است که اصلا مأمور به را انجام نداده است ۲۳۱].

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۵۴

مع عدم دلیل علی الصّحّهٔ و الإجزاء، إلا فی الاتمام فی موضع القصـر أو الاجهار أو الاخفات فی موضع الآخر، فورد فی الصّحیح- و قد أفتی به المشـهور- صـحّهٔ الصّلاهٔ و تمامیّتها فی الموضـعین مع الجهل مطلقا، و لو کان عن تقصیر موجب لاسـتحقاق العقوبهٔ علی ترک الصّلاهٔ المأمور بها؛ لأنّ ما أتی بها و إن صحّت و تمّت إلا أنّها[۲۳۲] لیست بمأمور بها [۱].

[در دو مورد، دلیل بر صحّت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم

[۱]- دلیلی بر صحّت و اجزاء[۲۳۳] عمل ناقص، و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد:

اگر کسـی وظیفه‌اش این بود که نماز را قصر و شکسته بخواند امّا جهلا[۲۳۴] نمازش را تمام خواند[۲۳۵] یعنی حتّی اگر متمکّن از

تعلّم بوده و می‌توانسته برود و وظیفه خود را معیّن نماید امّا اقدام به این کار ننمود و تعلّم را ترک کرد در این صورت، عملش صحیح است و اعاده، لازم ندارد[۲۳۶] امّا اگر جهل او تقصیری بوده استحقاق عقاب هم دارد.

سؤال: دلیل بر صحّت چیست؟

هم روایت صحیحه، دلالت بر صحّت عمل می‌کند و هم مشهور، طبق آن روایت فتوا داده‌اند و از آن اعراض ننموده‌اند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۵۵

امّا روایت صحیحه: ... عن زرارهٔ و محمّد بن مسلم قالا: قلنا لابی جعفر «علیه السّلام» رجل صلّی فی السّفر اربعا أ یعید ام لا؟ قال ان کان قرئت علیه آیهٔ التّقصیر و فسّرت له فصلّی اربعا اعاد و ان لم یکن قرئت علیه و لم یعلمها فلا اعادهٔ علیه ۲۳۷].

۲- اگر کسی جهلا[۲۳۸] نماز جهری را اخفاتا خواند یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت نمود در این صورت هم نمازش صحیح است و اعاده آن، لازم نیست امّا اگر جهل آن فرد، تقصیری بوده، مستحق عقوبت هم هست و روایت صحیحه برطبق آن وارد شده و همچنین مشهور هم طبق آن فتوا داده‌اند و از آن اعراض ننموده‌اند.

امّا روایت صحیحه: «... عن زرارهٔ عن ابی جعفر «علیه السّلام» فی رجل جهر فیما لا ینبغی الاجهار فیه و اخفی فیما لا ینبغی الاخفاء فیه: فقال، أی ذلک فعل متعمّدا فقد نقص صلاته و علیه الاعادهٔ فان فعل ذلک ناسیا او ساهیا او لا یدری فلا شیء علیه و قد تمّت صلاته ۲۳۹]».

اشکال: اگر عمل آن‌ها صحیح است و اعاده، لازم ندارد پس چرا می‌گوئید در صورتی که ترک تعلّم و جهل از موارد جهل تقصیری باشد آن جاهل مقصّر، مستحقّ عقاب هست؟

جواب: علّت استحقاق عقوبت این است که آنچه را او اتیان نموده است، مأمور به نبوده است گرچه آن عمل، طبق روایات، صحیح است و معنای صحّت این است که در وسعت وقت، اعاده لازم نیست و در خارج از وقت، قضاء لزومی ندارد.

امّا استحقاق عقوبت به خاطر ترک مأمور به است به عبارت دیگر او نمازی را که

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۵۶

إن قلت: کیف یحکم بصحّتها مع عدم الأمر بها؟ و کیف یصحّ الحکم باستحقاق العقوبهٔ علی ترک الصّلاهٔ الّتی أمر بها، حتّی فیما إذا تمکّن ممّا أمر بها؟ کما هو ظاهر[۲۴۰] إطلاقاتهم، بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام و الإخفات و قد بقی من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا، ضرورهٔ أنّه لا تقصیرها هنا یوجب استحقاق العقوبهٔ، و بالجملهٔ کیف یحکم بالصّحّهٔ بدون الأمر؟ و کیف یحکم باستحقاق العقوبهٔ مع التّمکّن من الإعادهٔ؟ لو لا الحکم شرعا بسقوطها و صحّهٔ ما أتی بها [۱].

مأمور به بوده است ترک نموده است ۲۴۱] چون مأمور به او نماز «قصری» بود امّا او «تمام» خوانده است و یا مثلا مأمور به او نماز «جهری» بوده ولی او اخفاتا قرائت نموده است.

[۱]- اشکال: مستشکل در این قسمت از عبارت دو ایراد، نسبت به مطالب گذشته دارد:

۱- گفتید کسی که جهلا در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند یا نماز جهری را اخفاتا و یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت کند عملش صحیح است، اشکال ما این است که: به چه ملاکی عمل او صحیح است، نماز او که مأمور به نبوده، نمازی که فاقد «امر» است چگونه درباره آن، حکم به صحّت می‌کنید؟ به‌عبارت دیگر، نماز تمام- غیر قصری- برای کسی که وظیفه‌اش قصر است، اصلا مأمور به نیست.

۲- و همچنین گفتید اگر جهلا در موضع قصر، نماز را تمام خواند درعین‌حال که

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۵۷

عملش صحیح است ۲۴۲] امّا «استحقاق عقوبت»[۲۴۳] هم دارد، در این قسمت از بیان شما اشکال ما این است که:

در صورتی که او در وسعت وقت، متوجّه شد که وظیفه‌اش نماز قصری است، چرا نتواند نمازش را اعاده کند و خود را از استحقاق عقوبت، رها نماید یعنی در وسعت وقت و تمکّن از اعاده عمل، شما چگونه و به چه ملاکی حکم به استحقاق عقاب می کنید؟

مثال: فردی در موضع قصر، نماز را تمام خواند یا مثلا نماز اخفاتی را جهرا، یا نماز جهری را اخفاتا قرائت نمود، و بعد نسبت به وظیفه خود آگاهی پیدا کرد، چرا در وسعت وقت نتواند نماز را اعاده کند و چرا شما او را در مضیقه قرار می‌دهید و می گوئید اگر نماز را اعاده هم کند باز استحقاق عقوبت به قوّت خود باقی است.

قوله: «ضرورة انّه لا تقصیر هاهنا».

در صورت ارتفاع جهل و تمکّن از اتیان- در وسعت وقت- مأمور به، تقصیری متوجّه مکلّف نیست تا باعث صحّت عقاب شود بلکه ترک مأمور به- نماز قصری- مستند به حکم شارع است که می گوید همین عمل- نماز تمام- صحیح و مجزی است و اعاده، لزومی ندارد.

قوله: «و بالجملة یحکم بالصّحة بدون الامر».

مصنّف خلاصه اشکال اوّل را بیان می کنند.

قوله: «و کیف یحکم باستحقاق العقوبة ...». در این قسمت هم تقریبا خلاصه

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۵۸

قلت: إنّما حکم بالصّحّة لأجل اشتمالها علی مصلحة تامّة لازمة الاستیفاء فی نفسها مهمّة فی حدّ ذاتها، و إن کانت دون مصلحة الجهر و القصر، و إنّما لم یؤمر بها لأجل أنّه أمر بما کانت واجدة لتلک المصلحة علی النّحو الأکمل و الأتمّ [۱].

اشکال دوّم بیان می‌شود.

[۱]- جواب: اکنون پاسخ دو اشکال را به ترتیب بیان می کنیم.

۱- امّا جواب از صحّت عمل: به‌حسب کبرای کلّی، صحت عبادت متوقّف بر وجود «امر» نیست به نحوی که اگر عبادتی مأمور به نبود فاقد وصف صحّت باشد بلکه اگر عبادتی واجد ملاک امر هم باشد همین مسئله، کافی برای صحّت آن است.

سؤال: در محلّ بحث ملاک «امر» چیست؟

جواب: علّت صحّت عمل، این است که نماز تمام ۲۴۴] در موضع قصر و نماز اخفاتی در موضع جهر و بالعکس- همان نمازی که امر ندارد- مشتمل بر مصلحت کامل، تام و لازم الاستیفاء هست گرچه مصلحت آن، با نماز قصر، مساوی نیست.

[اگر صلاة قصر مثلا تشریع نشده بود هرآینه این صلاة تام، واجب و مأمور به بود و لکن چون فعلا امر شده است به صلاة قصر و او دارای این مصلحت است به نحو اتم و اکمل و اهم است و ضدّ این است، و امر به هر دو ضد، صحیح نیست لهذا این صلاة تمام امر ندارد و لازم نیست در صحّت صلاة، امر بلکه اشتمال بر مصلحت کافی است در صحّت ...][۲۴۵].

سؤال: اگر نماز تمام در موضع قصر، دارای مصلحت تام و لازم الاستیفاء هست

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۵۹

و اما الحکم باستحقاق العقوبة مع التّمکّن من الاعادة فلانها بلا فائدة، إذ مع استیفاء تلک المصلحة لا یبقی مجال لاستیفاء المصلحة الّتی کانت فی المأمور بها، و لذا لو أتی بها فی موضع الآخر جهلا- مع تمکّنه من التّعلّم- فقد قصّر، و لو علم بعده و قد وسع الوقت [۱].

پس چرا مولا نسبت به آن، «امر» ننموده است.

جواب: نکته‌اش این است که مولا ملاحظه کرده و دیده است که نماز قصر که مأمور به است دارای مصلحت کامل‌تری هست لذا آن را مأمور به قرار داده است.

سؤال: چرا شارع، هم نماز قصر و هم نماز تمام را مأمور به قرار نداد مگر شما نمی‌گوئید هر دو واجد مصلحت کامل لازم الاستیفاء هستند منتها نماز قصر، مصلحت کامل‌تری دارد.

جواب: مولا ملاحظه کرده است که امکان جمع بین این دو، وجود ندارد و در حقیقت تضادّی اینجا تحقّق دارد و جمع بین ضدّین ممکن نیست لذا روی این جهت نماز قصر، مأمور به شد و نماز تمام با اینکه مصلحت کامل دارد مورد «امر» شارع قرار نگرفت لکن درعین‌حال، نماز قصر واجد ملاک صحّت هست.

[۱]- ۲: امّا اینکه گفتیم در صورت تمکّن از اعاده هم عبد، مستحقّ عقاب است علّتش این است که: دیگر فائده‌ای برای «اعاده عمل» وجود ندارد زیرا وقتی مکلّف، مصلحت نماز تام را استیفاء نمود و در موضع قصر، نمازش را تمام خواند دیگر مجالی برای استیفای مصلحت نماز قصر- مأمور به- وجود ندارد و لذا می‌گوئیم استحقاق عقاب به قوّت خود باقی است. بنابراین اگر مکلّف، جهلا- به جای مأمور به- نماز قصر- غیر مأمور به- نماز تمام- را اتیان نمود درحالی‌که می‌توانست تعلّم و تفحّص نماید در این صورت، تقصیر نموده و قابل جبران نیست گرچه بعد از اتیان عمل و در وسعت وقت، متوجّه شود که وظیفه‌اش نماز قصر- بوده است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۶۰

فانقدح أنّه لا یتمکّن من صلاة القصر صحیحة[۲۴۶] بعد فعل صلاة الاتمام، و لا من الجهر کذلک بعد فعل صلاة الإخفات، و إن کان الوقت باقیا [۱].

إن قلت: علی هذا یکون کلّ منهما[۲۴۷] فی موضع الآخر سببا لتفویت الواجب فعلا[۲۴۸]، و ما هو سبب لتفویت الواجب کذلک حرام، و حرمة العبادة موجبة لفسادها بلا کلام [۲].

---

[۱]- اکنون مصنّف، خلاصه بعضی از مطالب قبل را بیان می‌کنند: از اینکه گفتیم چون مصلحت تام، استیفاء شده، و مجالی برای اعاده عمل، وجود ندارد، برای شما مشخّص شد که اگر: در موضع قصر، نماز را تمام بخواند، دیگر او نمی‌تواند، نماز قصر را صحیحا اتیان نماید گرچه وقت هم توسعه داشته باشد و همچنین در مورد نماز جهر و اخفات و ...

[۲]- اشکال: فرض کنید مکلّفی در موضع قصر بر اثر ترک تعلّم، نمازش را تمام خواند و همان‌طور که گفتیم مصلحت تام و کامل آن را استیفاء نمود بنابراین می‌توانیم چنین تعبیر کنیم که: نماز «تمام» سبب تفویت مأمور به- نماز قصر- شده است به‌نحوی‌که اگر او نماز تمام را قرائت نمی‌کرد و به رساله عملیّه مراجعه می‌کرد وظیفه‌اش را می‌فهمید و نماز را قصرا می‌خواند و مکلّف به را اتیان می‌نمود امّا الآن که نمازش را تمام خوانده، این نماز قصری سبب شده، که او دیگر نتواند مأمور به- نماز قصر- را اتیان نماید بنابراین: نماز «تمام» سبب تفویت مأمور به-

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۶۱

قلت: لیس سببا لذلک، غایته أنّه یکون مضادّا له، و قد حقّقنا فی محلّه أنّ الضّدّ و عدم ضدّه متلازمان لیس بینهما توقّف أصلا [۱].

لا یقال: علی هذا فلو صلّی تماما أو صلّی إخفاتا- فی موضع القصر و الجهر

نماز قصر- شده و می‌دانیم که تفویت مأمور به حرام است و همچنین هر چیزی هم که سبب تفویت مأمور به شود اتّصاف به حرمت

پیدا می‌کند پس نماز «تمامی» که اوّل خوانده، سبب تفویت مأمور به است و سبب تفویت مأمور به هم متّصف به حرمت است و لذا می‌گوئیم نمازی که حرام باشد چگونه می‌تواند صحیح هم باشد. آیا عبادتی با وصف حرمت می‌تواند اتّصاف به صحّت هم پیدا کند؟ و حرمت و نهی در عبادات، باعث بطلان عبادت است و اگر عبادت و نماز «تمام» باطل بود پس می‌توان مأمور به را اتیان نمود و در نتیجه با اتیان آن استحقاق عقاب برطرف می‌شود.

[۱]- جواب: در بحث «ضد» مطلبی بیان کردیم که اگر: دو شیء با یکدیگر تضاد داشتند مسئله تضاد، ملازم با این نیست که عدم احد الضدّین مقدّمه وجود ضدّ دیگر باشد و یا وجود احد الضدّین سبب عدم ضد دیگر باشد در باب «ضدّین» مسئله سببیّت و مسببیّت و مقدّمیّت و ذی‌المقدّمیّت مطرح نیست بلکه در باب ضدّین مسئله ملازمه، مطرح است یعنی همیشه وجود احد ضدّین، ملازم با عدم دیگری است بدون اینکه تقدّم و تأخّری که لازمه مقدّمیّت و ذی‌المقدّمیّت است در میان باشد و در مورد متلازمین گفتیم که اگر احد المتلازمین یک حکمی داشت، لازم نیست که ملازم دیگر، همان حکم را داشته باشد و ملازمه، اقتضای مشارکت در حکم را نمی‌کند فقط آن مقداری که در متلازمین هست این است که: متلازمین نباید دو حکم متناقض داشته باشند مثلا- نمی‌شود یک طرف آن واجب و طرف دیگرش حرام باشد و معذلک ملازمه هم در میان باشد، امّا مانعی ندارد که یکی از متلازمین واجب و دیگری مباح باشد و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۲

مع العلم بوجوبهما فی موضعهما- لکانت صلاته صحیحهٔ، و إن عوقب علی مخالفهٔ الأمر بالقصر أو الجهر [۱].

فإنّه یقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دلیل علی أنّها تکون مشتملهٔ علی المصلحهٔ و لو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن یکون کذلک فی صورهٔ الجهل و لا بعد أصلا فی اختلاف الحال فیها باختلاف حالتی العلم بوجوب شیء و الجهل به، کما لا یخفی [۲].

---

[۱]- اشکال: قبلا گفتیم کسی که «جهلا» در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند عمل او مشتمل بر مصلحت کامل و صحیح است امّا مستحقّ عقوبت ۲۴۹] نسبت به ترک مأمور به هم می‌باشد و همچنین اگر کسی نماز جهری را اخفاتا بخواند، نمازش صحیح، و مستحقّ عقوبت هم هست و بالعکس- یعنی نماز اخفاتی را جهرا بخواند- مستشکل می‌گوید چرا شما این حکم را منحصر به «جاهل» می‌دانید؟ اگر فردی مطّلع بود و می‌دانست که در مسافرت، نمازش قصر است امّا درعین‌حال عالما عامدا نمازش را تمام خواند و یا می‌دانست وظیفه‌اش این است که باید نماز را جهرا بخواند امّا اخفاتا خواند- و بالعکس- در این صور هم باید بگوئید نمازش صحیح است چون شما می‌گوئید نماز تمام در موضع قصر، دارای مصلحت کامل است ۲۵۰] بنابراین، فردی هم که عالما در موضع قصر، نمازش را تمام خوانده باید عملش دارای مصلحت کامل باشد گرچه به‌علّت مخالفت با «امر» و «مأمور به» استحقاق عقاب هم دارد. خلاصه: همان حرفی را که در مورد جاهل زدید در مورد عالم هم باید قبول کنید.

[۲]- جواب: روایت صحیحه، دلالت بر صحّت عمل فرد جاهل می‌کرد امّا اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۳

و قد صار بعض الفحول بصدد بیان إمکان کون المأتی فی غیر موضعه مأمورا به بنحو التّرتّب، و قد حقّقنا فی مبحث الضّدّ امتناع الأمر بالضّدّین مطلقا و لو بنحو التّرتّب، بما لا مزید علیه فلا نعید [۱].

در مورد فرد عالم هم دلیلی دلالت کند که عملش- نماز تمام در موضع قصر عالما عامدا- مشتمل بر مصلحت هست ما می‌پذیریم و می‌گوئیم عمل او هم صحیح است لکن دلیل، تنها در مورد «شخص جاهل» وارد شده است و محتمل است که بین عالم و جاهل فرق باشد یعنی نماز «تمام غیر مأمور به» برای جاهل، مشتمل بر صددرصد مصلحت باشد امّا همان نماز در مورد فرد عالم هیچ‌گونه

مصلحتی نداشته باشد.

خلاصه: ثبوتا مانعی ندارد که بگوئیم نماز تمام در موضع قصر- در مورد فرد عالم- مشتمل بر مصلحت و صحیح است امّا اثباتا نیاز به دلیل داریم و همان‌طور که بیان کردیم دلیل، فقط در مورد فرد جاهل وارد شده است.

[۱]- مناسب است برای توضیح عبارت مذکور خلاصه دو اشکال قبل را تکرار نمائیم. الف: گفتیم کسی که جهلا در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند[۲۵۱]، عملش صحیح است، اشکال شده بود که نماز او فاقد «امر» است و شما چگونه حکم به صحّت می کنید. ب: و همچنین گفتیم اگر جهل آن فرد عن تقصیر باشد مستحقّ عقوبت هم هست- مصنّف به هر دو اشکال پاسخ دادند- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بعضی از فحول ۲۵۲] از راه ترتّب خواسته‌اند اشکال اوّل- الف- را حال نمایند که: در باب ضدّین، مانند صلاهٔ و ازاله نجاست از مسجد اگر ازاله نجاست را ترک نمودیم با اینکه مستحقّ عقاب هستیم لکن نماز- مأمور به-

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۴

ثم إنّه ذکر لأصل البراءهٔ شرطان آخران: أحدهما: أن لا یکون موجبا لثبوت حکم شرعی من جههٔ أخری ثانیهما: أن لا یکون موجبا للضرر علی آخر. و لا یخفی أن أصالهٔ البراءهٔ عقلا و نقلا فی الشّبههٔ البدویّهٔ بعد الفحص لا محالهٔ تکون جاریهٔ، و عدم استحقاق العقوبهٔ الثّابت بالبراءهٔ العقلیّهٔ و الإباحهٔ أو رفع التّکلیف الثّابت بالبراءهٔ النّقلیّهٔ، لو کان موضوعا لحکم شرعی أو ملازما له فلا محیص عن ترتّبه علیه بعد إحرازه، فإن لم یکن مترتّبا علیه بل علی نفی التّکلیف واقعا، فهی و إن کانت جاریهٔ إلا أن ذاک الحکم لا یترتّب، لعدم ثبوت ما یترتّب علیه بها، و هذا لیس بالاشتراط.

و أمّا اعتبار أن لا یکون موجبا للضّرر، فکلّ مقام تعمّه قاعدهٔ نفی الضّرر و إن لم یکن مجال فیه لأصالهٔ البراءهٔ، کما هو حالها مع سائر القواعد الثّابتهٔ بالأدلّهٔ الاجتهادیّهٔ، إلا أنّه حقیقهٔ لا یبقی لها مورد، بداههٔ أنّ الدّلیل الاجتهادی یکون بیانا و موجبا للعلم بالتّکلیف و لو ظاهرا [۱].

در طول امر به ازاله هست که از این به «ترتّب» تعبیر می کنند. مصنّف در جلد اوّل کتاب کفایهٔ الاصول مفصّلا بحث نمودند و ترتّب را ممتنع و باطل دانستند و ...

بعضی نظیر این مطلب را در محلّ بحث خواسته‌اند پیاده کنند که: در درجه اوّل، امر شارع به نماز «قصر» تعلّق گرفته و با عصیان نسبت به اتیان نماز قصر، در درجه دوّم، امر شارع به نماز «تمام» متعلّق است و علّت صحّت نماز تمام در موضع قصر این است که «مأمور به» است بنابراین کسی که در موضع قصر، نمازش را «تمام» می‌خواند عمل او صحیح است زیرا آن عمل، مأمور به می‌باشد.

[کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل برائت]

اشاره

[۱]- بحث ما در شرائط جریان اصول عملیّه و اصل برائت بود، بعضی ۲۵۳] برای

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۵

جریان اصل برائت علاوه بر «وجوب فحص» دو شرط دیگر هم ذکر کرده‌اند:

[شرط اول: شأن اصالهٔ البراءهٔ این است که نفی تکلیف نماید]

اشاره

۱- شأن اصالهٔ البراءهٔ این است که نفی تکلیف نمایـد- نه اثبات تکلیف- بنابراین اگر در موردی اصل برائت، نفی تکلیف نماید امّا لازمه جریان آن، اثبات تکلیف از ناحیه دیگر و برای موضوع دیگر باشد در این صورت، اصل برائت نمی‌تواند جاری شود و در این مورد مثالهائی هم بیان شده، از جمله:

علـم اجمـالی داریـم کـه یکی از دو ظرف «الـف یـا ب» متنجّس شـده است و می‌دانیـم که اجتنـاب از متنجّس، واجب است در این صورت اگر به یـک ظرف معیّن- الف- اشـاره نمـائیم و اصـل برائت، نسـبت به وجوب اجتناب از آن جاری کنیم و بگوئیم لا یجب الاجتناب عن هذا الاناء[۲۵۴]، اصـل برائت، نفی تکلیف و نفی وجوب اجتناب می کنـد، فاضل تونی (ره) فرموده در این قبیل موارد، اصل برائت، جاری نمی‌شود زیرا اگر وجوب اجتناب را از یک ظرف خاص برداشتیم لازمه آن، این است که وجوب اجتناب، نسبت بـه ظرف دیگر، ثـابت شـود زیرا علـم اجمـالی داریـم کـه یکی از دو ظرف، نجس و واجـب الاجتنـاب است لـذا چـون اصـل برائت نمی‌تواند اثبات تکلیف نماید می گوئیم اصلا جریان پیدا نمی کند.

تذکّر: اکنون طبق ترتیب متن کتاب باید به ذکر شـرط دوّم بپردازیم لکن فعلا جواب مصـنّف نسبت به شرط اوّلی را که فاضل تونی ذکر کرده بود، بیان می کنیم و سپس شرط دوّم و جواب مصنّف نسبت به آن را توضیح می‌دهیم.

[جواب مصنّف نسبت به کلام فاضل تونی «قدّس سرّهما»]

امّا جواب مصـنّف- ردّ کلام فاضـل تونی (ره)-: «لاـ یخفی انّ اصالـهٔ الـبراءهٔ عقلاـ ...» می‌دانیم که برائت عقلی و نقلی در شبهات بدوی، جاری می‌شود و بحث ما در مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۶

جریان اصل برائت و شـرائط آن در شـبهات بـدوی است نه در اطراف علم اجمالی اکنون برای ردّ کلام ایشان باید بررسـی کنیم که چگونه جریان اصل برائت می‌تواند موجب اثبات حکم دیگری شود تقریبا سه صورت برای آن تصور می‌شود.

۱- گـاهی برائت عقلی ۲۵۵] یا برائت شـرعی ۲۵۶] موضوع برای یـک حکم شـرعی واقع می‌شود یعنی جریـان اصل برائت، موضوع یک حکم شـرعی دیگر را ثابت می کند به‌عبارت دیگر، عدم اسـتحقاق عقوبت، موضوع یک حکم شرعی دیگری می‌شود و یا رفع تکلیف ظاهری به‌وسیله اصل برائت، موضوع یک حکم شرعی دیگری واقع می‌شود.

مثال: الف- در مورد جریان برائت عقلی- مثلا فردی چون علاقه شدیـد، نسـبت به شـرب تتن دارد، نـذر کرده است که اگر در برابر شرب تتن، اسـتحقاق عقوبتی در کار نباشد، صدر درهم صدقه می‌دهم، یعنی وجوب تصدّق، مترتّب بر عدم اسـتحقاق عقوبت است و به عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع برای وجوب تصدّق است.

ب- در مورد جریان برائت شـرعی- شخصی چون علاقه زیاد نسبت به شرب تتن دارد، نذر کرده است که اگر شرب تتن و لو ظاهرا مباح باشد، که بتوانم آن را مرتکب شوم، صد درهم صدقه می‌دهـم- یعنی حلّیّت شرب تتن، موضوع برای وجوب تصدّق است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۷

در فرض مذکور ما از فاضل تونی (ره) سؤال می کنیم که اگر آن فرد، فحص و بررسی نمود و دلیلی بر حرمت شرب تتن، پیدا نکرد چه مانعی برای جریان برائت عقلی و نقلی وجود دارد؟

قطعا مانعی در میان نیست و اصـلا برائت، کاری به «نـذر» شـما نـدارد و ما با جریان اصل برائت، حکم می کنیم عقابی در شـرب تتن وجود نـدارد و همچنین شـرب تتن به‌حسب ظـاهر، حلاـل و حرمتی نـدارد و در نتیجه وقتی اصـل برائت، جاری شـد، موضوع وجود تصـدّق هم ثابت می‌شود و آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید و صدقه بدهد بنابراین، جریان اصل برائت اثبات تکلیف ننمود بلکه جریان برائت، موضوع وجوب تصدّق را ثابت کرد و در نتیجه، دلیل وجوب وفاء به نذر می گوید باید صدقه داد.

۲- گاهی برائت شرعی ۲۵۷] با یک حکم شرعی ملازم است یعنی رفع تکلیف ظاهری ۲۵۸] با یک حکم شرعی دیگر ملازم است.
مثال: هنگام ظهر که وقت نماز فرامی‌رسد تردید می‌کنیم که آیا دین حالی- نه مؤجّل- داریم که زمان اداء آن رسیده باشد یا نه ۲۵۹] در این فرض که شک در داشتن دین حالّ داریم، اصل برائت، جاری می‌نمائیم و می‌گوئیم ذمّه ما نسبت به دین حالّ، مشغول نیست وقتی دین حالّ و معجّل نداشتیم مکلّف به نماز هستیم.
همان‌طور که ملاحظه کردید در فرض دوّم هم مانعی برای جریان اصل برائت وجود نداشت.
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۸
خلاصه: به فاضل تونی (ره) می‌گوئیم طبق چه ملاک و میزانی شما این شرط را لازم می‌دانید ما وجهی برای لزوم آن نمی‌بینیم بلکه در دو فرض مذکور وقتی موضوع یا ملازم، احراز می‌شد، آن حکم دیگر، مترتّب می‌گشت.
قوله «فانّ لم یکن ...».
۳- گاهی یک حکم شرعی بر نفی تکلیف واقعی ۲۶۰] مترتّب است به‌عبارت دیگر نفی تکلیف واقعی موضوع برای یک حکم شرعی دیگر است. در این صورت، جریان اصل برائت نمی‌تواند آن حکم شرعی را ثابت کند.
مثال: ممکن است کسی چنین نذر کند که اگر شرب تتن به‌حسب حکم واقعی حلال باشد صد درهم صدقه می‌دهم یعنی وجوب تصدّق را بر حلّیّت واقعی شرب تتن مترتّب می‌کند در این صورت، اصل برائت، جاری می‌شود و اباحه ظاهری شرب تتن را ثابت می‌کند لکن تصدّق، واجب نمی‌شود زیرا موضوع تصدّق، اباحه واقعی شرب تتن بود امّا اصل برائت، اباحه ظاهری شرب تتن را ثابت کرد و می‌دانیم که اصول عملیّه و برائت، حکم ظاهری درست می‌کنند نه حکم واقعی و حلّیّت واقعی.
بنابراین، در فرض سوّم، اصلا موضوع وجوب تصدّق، محقّق نشد باتوجّه به سه فرضی که ذکر کردیم معلوم شد وجهی برای شرطی که فاضل تونی (ره) ذکر کرده‌اند وجود ندارد بلکه در دو صورت- فرض اوّل و دوّم- با جریان اصل برائت، آن حکم دیگر لا محاله مترتّب می‌شد امّا در صورت سوّم نه.
سؤال: چرا اصل برائت در انائین مشتبهین که مثال آن را ابتدای بحث ذکر کردیم
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۶۹
جاری نمی‌شود.
جواب: وجوب اجتناب از یک ظرف، مترتّب بر این است که ظرف دیگر، واقعا نجس نباشد نه اینکه ظرف دیگر به حسب حکم ظاهری، وجوب اجتناب نداشته باشد و ظاهرا نجس نباشد به‌علاوه احد الإناءین خصوصیّتی ندارد که نسبت به آن، اصل برائت را جاری کنیم بلکه اگر بخواهید اصل برائت را جاری نمائید باید در هر دو ظرف، تمسّک به برائت کنید و می‌دانیم که اجراء برائت، نسبت به هر دو ظرف و عدم لزوم اجتناب از هر دو ظرف مستلزم معارضه و مخالفت با علم اجمالی است. قوله: «ثانیهما ان لا یکون موجبا للضّرر علی آخر».

[شرط دوم: جریان اصل برائت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود]

اشاره

۲- شرط دیگری که فاضل تونی (ره) برای جریان اصالهٔ البراءهٔ، ذکر کرده، این است که:
جریان اصل برائت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود و ایشان امثله‌ای هم در این مورد بیان کرده‌اند از جمله:
اگر کسی پرنده‌ای را در قفس نگهداری نموده، چنانچه فردی درب آن قفس را باز نماید و پرنده، خودش از قفس، فرار کند در این صورت اگر بخواهیم اصل برائت جاری نمائیم و بگوئیم آن فرد، ضمانتی نسبت به مالک پرنده ندارد، اینجا جریان اصل برائت،

مستلزم ضرر، نسبت به صاحب حیوان است لذا می‌گوئیم اصل برائت جریان پیدا نمی‌کند. مثال دیگر: اگر فردی حیوانی داشته باشد و ما آن شخص را نگه داریم و در نتیجه، حیوانش فرار نماید، در اینجا چنانچه بخواهیم برائت، جاری نمائیم و بگوئیم ضمانتی نسبت به مالک حیوان نداریم، جریان برائت، باعث اضرار به صاحب حیوان می‌شود لذا می‌گوئیم برائت جاری نمی‌شود.

خلاصه یکی از شرائط جریان اصالهٔ البراءهٔ این است که مستلزم ضرر به فرد

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۷۰

دیگری نباشد. اکنون مصنّف، پاسخ مرحوم فاضل تونی را بیان می‌کنند.

[پاسخ مصنّف، به مرحوم فاضل تونی «قدّس سرّهما»]

قوله: «و امّا اعتبار ان لا یکون موجبا للضّرر ...». ما قبول داریم که در موارد مذکور و اشباه آن، برائت، جاری نمی‌شود، امّا از شما نمی‌پذیریم که شرط جریان برائت، این است که مستلزم ضرر به دیگری نباشد زیرا قاعده «لا ضرر» یکی از قواعد فقهیّه است و به‌وسیله ادلّه اجتهادی ثابت شده و در مواردی که ادلّه اجتهادی در برابر اصول عملیّه، قرار گیرد، دیگر مجالی برای جریان اصل عملی و برائت، باقی نمی‌گذارد و ادلّه اجتهادی و قاعده لا ضرر بر اصول عملیّه تقدّم دارند.

برائت عقلی می‌گوید عقاب بلابیان، قبیح است و مفاد برائت شرعی این است که «رفع ما لا ـ یعلمون» امّا وقتی دلیل اجتهادی یا قاعده‌ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است، در برابر برائت، قرار گرفت، دیگر عنوان «لا بیان» و «ما لا یعلمون» کنار می‌رود و باید به‌دلیل اجتهادی و قاعده‌ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است تمسّک نمود.

مثال: اگر روایت صحیحه‌ای دلالت بر وجوب نماز جمعه نمود، آیا باز هم می‌گوئید برائت جاری می‌شود؟

قاعده لا ضرر هم مانند آن روایت معتبر است که اگر در برابر برائت، واقع شد، اصلا نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد.

خلاصه: قبول داریم که اگر قاعده «لا ضرر» به‌حسب ظاهر با اصل برائت، معارضه نماید، در این صورت آن قاعده، مقدّم است لکن سؤالی که ما از فاضل تونی (ره) می‌کنیم این است که قاعده لا ضرر چه خصوصیّتی دارد که می‌گوئید نباید جریان اصل برائت، باعث ضرر دیگری شود؟ بلکه تمام ادلّه اجتهادی و تمام قواعدی که با ادلّه اجتهادی ثابت شده‌اند بر اصالهٔ البراءهٔ تقدّم دارند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۷۱

فإن کان المراد من الاشتراط ذلک، فلا بدّ من اشتراط أن لا یکون علی خلافها دلیل اجتهادی، لا خصوص قاعدهٔ الضّرر، فتدبّر، و الحمد للّه علی کلّ حال [۱].

ثمّ إنّه لا بأس بصرف الکلام إلی بیان قاعدهٔ الضّرار و الضّرر علی نحو الاقتصار، و توضیح مدرکها و شرح مفادها، و إیضاح نسبتها مع الأدلّهٔ المثبتهٔ للأحکام الثّابتهٔ للموضوعات بعناوینها الأوّلیّهٔ أو الثّانویهٔ، و إن کانت اجنبیّهٔ عن مقاصد الرّسالهٔ، إجابهٔ لالتماس بعض الاحبّهٔ، فأقول و به أستعین [۲].

---

[۱]- اگر مقصود فاضل تونی (ره) این است که با وجود قاعده لا ـ ضرر، مجالی برای جریان اصل برائت نیست ما به ایشان پاسخ می‌دهیم که:

قاعده لا ـ ضرر خصوصیّتی ندارد بلکه با وجود دلیل اجتهادی و قواعدی که با دلیل اجتهادی ثابت شده‌اند موردی برای جریان برائت، باقی نمی‌ماند امّا اگر مقصود ایشان، چیز دیگری باشد نمی‌پذیریم.

[۲]- مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف می‌فرمایند چون بعضی از دوستان خواستند که درباره قاعده لا ضرر بحث کنیم، لذا مقداری درباره این قاعده فقهی صحبت می‌کنیم گرچه ارتباطی به بحث اصولی ما ندارد و محلّ بحث آن در فقه است ایشان

اکنون در سه جهت بحث می‌کنند:

۱- بیان مدرک و سند قاعده لا ضرر.

۲- توضیح و شرح مفاد قاعده لا ضرر.

۳- بیان نسبت قاعده لا ضرر، با ادلّه‌ای که احکام را روی عناوین اوّلیّه ۲۶۱] یا روی عناوین ثانویّه ۲۶۲] ثابت می‌کنند.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۷۳

قاعدهٔ لا ضرر و لا ضرار

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۷۵

إنّه قد استدلّ علیها بأخبار کثیرة: منها: موثّقة زرارة[۲۶۳]، عن أبی جعفر علیه السّلام: (إنّ سمرة[۲۶۴] بن جندب کان له عذق فی حائط لرجل من الأنصار، و کان منزل الأنصاری بباب البستان، و کان سمرة یمرّ إلی نخلته و لا یستأذن، فکلّمه الأنصاری أن یستأذن إذا جاء فأبی، سمرة، فجاء الأنصاری إلی النّبیّ صلّی اللّه علیه و آله فشکی إلیه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول اللّه [الیه و أخبره بقول الأنصاری و ما شکاه، فقال: إذا أردت الدّخول فاستأذن، فأبی، فلمّا أبی فساومه حتّی بلغ من الثّمن ما شاء اللّه، فأبی أن یبیعه، فقال: لک بها عذق فی الجنّة، فأبی أن یقبل، فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله للأنصاری: اذهب فاقلعها وارم بها إلیه، فإنه لا ضرر و لا ضرار) [۱].

قاعده لا ضرر

اشاره

[۱]- در مورد قاعده «لا ضرر» روایات فراوان با اختلاف تعابیر از ائمّه «علیهم

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۷۶

و فی روایة الحذّاء عن أبی جعفر علیه السّلام مثل ذلک، إلا أنّه فیها بعد الإباء (ما أراک یا سمرة إلا مضارّا، اذهب یا فلان فاقلعها وارم بها وجهه) إلی غیر ذلک من الرّوایات الواردة فی قصّة سمرة و غیرها. و هی کثیرة [۱].

السّلام» وارد شده است مصنّف، ابتداء، موثّقه زراره را ذکر کرده‌اند، که مربوط به قضیّه معروفی است که بین سمرة بن جندب و یکی از انصار پیغمبر اکرم «صلّی اللّه علیه و آله» رخ داده است و نیاز به ترجمه روایت نیست امّا اجمالا:

وقتی سمره حاضر نشد از مزاحمت و لجاجت خود دست بردارد و هنگام ورود به باغ ۲۶۵] از مرد انصاری، اذن بگیرد و با اطّلاع وارد باغ شود، و یا اینکه آن درخت را به رسول اللّه «ص» بفروشد تا اینکه دیگر مزاحم مرد انصاری نشود، رسول اللّه «ص» برحسب نقل این روایت فرمودند «لا ضرر و لا ضرار».

[۱]- روایت دیگری را که مصنّف به آن اشاره می‌کنند عبارت است از: «... عن ابی عبیدة الحذّاء قال: قال ابو جعفر «علیه السّلام»: کان لسمرة بن جندب نخلة فی حائط بنی فلان فکان اذا جاء الی نخلته ینظر الی شیء من اهل الرّجل یکرهه الرّجل قال:

فذهب الرّجل الی رسول اللّه «صلّی اللّه علیه و آله» فشکاه فقال: یا رسول اللّه انّ سمرة یدخل علیّ بغیر اذنی فلو ارسلت الیه فامرته أن یستأذن حتّی تأخذ اهلی حذرها منه، فارسل الیه رسول اللّه «صلّی اللّه علیه و آله» فدعاه فقال: یا سمرة ما شأن فلان یشکوک و یقول: یدخل بغیر اذنی فتری من اهله ما یکره ذلک، یا سمرة استأذن اذا انت دخلت ثم قال رسول اللّه «صلّی اللّه علیه و آله» یسرّک ان

یکون لک عذق فی الجنّة بنخلتک؟ قال

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۷۷

و قد ادّعی تواترها، مع اختلافها لفظا و موردا، فلیکن المراد به تواترها إجمالا، بمعنی القطع بصدور بعضها، و الانصاف أنه لیس فی دعوی التّواتر کذلک جزاف، و هذا مع استناد المشهور إلیها موجب لکمال الوثوق بها و انجبار ضعفها، مع أنّ بعضها موثّقة، فلا مجال للإشکال فیها من جهة سندها، کما لا یخفی [۱].

لا، قال: لک ثلاثة؟ قال: لا، قال: ما أراک یا سمرة الّا مضارّا اذهب یا فلان فاقطعها [فاقلعها] و اضرب بها وجهه ۲۶۶].

روایت مذکور هم مربوط به داستان سمرة بن جندب است وقتی او از لجاجت و مزاحمت، خودداری نکرد، رسول اللّه «ص» فرمودند: «ما أراک یا سمرة الّا مضارّا اذهب یا فلان فاقلعها» به مرد انصاری دستور دادند درخت او را از زمین بیرون بیاور و مقابل رویش بینداز.

روایت دیگر، مرسله صدوق (ره) است که مربوط به قضیّه سمره نمی‌باشد:

قال: و قال «علیه السّلام»: لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام، فالاسلام یزید المسلم خیرا و لا یزیده شرّا[۲۶۷].

خلاصه: در مورد قاعده لا ضرر روایات فراوانی وارد شده است.

نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر»

اشاره

[۱]- قبل از بررسی سند قاعده مذکور، اقسام تواتر را توضیح می‌دهیم:

[اقسام تواتر]

۱- تواتر لفظی:

عبارتست از اینکه یک عبارت را بدون کم و زیاد افراد زیادی به

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۱۷۸

نحوی نقل کنند که عادهً تبانی بر کذب از طرف آنها ممتنع باشد و برای انسان، قطع به صدور آن پیدا شود مانند حدیث ثقلین.

۲- تواتر معنوی:

الفاظی را که نقل کرده‌اند مختلف است لکن مفاد و معنای کلمات، تواتر دارد، مثلا صدها نفر یک مطلب را با عبارت مختلف، نقل کنند، مانند شجاعت امیر المؤمنین «علیه السّلام».

۳- تواتر اجمالی:

نه در الفاظ، تواتر وجود دارد نه در معنا بلکه مواجه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف

است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شده است ولی آن روایت، برای ما مشخّص نیست. در مورد تواتر اجمالی باید قدر مشترک و متیقّن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه برآن حجّیّت ندارد.

امّا سند قاعده لا ضرر:

چون اخبار مربوطه با الفاظ و عبارات مختلف وارد شـده، پس تواتر لفظی ندارد و چون تمام آن‌ها مربوط به قضیّه «سمره» نیست و مواردش ۲۶۸] مختلف است پس تواتر معنوی هم ندارد بنابراین می گوئیم تواتر اجمالی دارند یعنی اجمالا می‌دانیم که بعضی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شـده است. مصنّف می‌فرمایند ادّعای تواتر اجمالی جزاف نیست بعلاوه استناد مشـهور هم به آنها باعث جبران ضـعف سند و حصول اطمینـان می‌شود بـا تمـام این مسائل بعضـی از آن اخبار «موثّقه» هستماننـد موثّقه زراره که قبلا نقل کردیم.

خلاصه: اشکالی در سند قاعده لا ضرر وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۷۹

و أمّا دلالتها، فالظّاهر أنّ الضّرر هو ما یقابل النّفع، من النّقص فی النّفس أو الطّرف أو العرض أو المال، تقابل العدم و الملکة [۱].

نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر

اشاره

[۱]- مصنّف، ابتداء درباره مفردات قاعده لا ضرر، بحث می کنند که مثلا معنای «ضرر» و همچنین «ضرار» چیست. سپس ترکیب «لا ضرر و لا ضرار» را توضیح می‌دهند.

معنای «ضرر»

«ضرر» در مقابل «نفع» است و بین آن دو، تقابل ۲۶۹] عدم و ملکه است مانند اعمی و بصیر، همان‌طور که مرحوم مظفّر بیان کردند اعمی به چیزی- انسـان یـا حیوان- اطلاـق می‌شود که شـأنیّت برای بینـائی داشـته باشـد مثلاـ به فردی که از قوّه بینائی محروم است، می‌توان اعمی گفت امّا نمی‌توان به دیوار، عنوان اعمی داد زیرا دیوار شـأنیّت برای بینـائی نـدارد. بین ضـرر و نفع هم تقابل عـدم و ملکه هست.

در موردی عنوان «ضـرر» را اطلاق می کنیم که در آنجا شأنیّت برای عدم ضرر وجود داشته باشد لکن بالفعل «ضرر»، محقّق است نه «عدم الضّرر» مانند ضرر و نقصی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۸۰

کما أنّ الأظهر أن یکون الضّـرار بمعنی الضّـرر جیء به تأکیـدا، کما یشـهد به إطلاق المضارّ علی سـمرة، و حکی عن النّهایـة لا فعل الاثنین، و إن کان هو الأصل فی باب المفاعلة، و لا الجزاء علی الضّرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة، و بالجملة لم یثبت له معنی آخر

غیر الضّرر [۱].

که بر مـال، آبرو و یا اعضای بـدن وارد می‌شود. در تمام آنها عنوان «ضـرر» وجود دارد لکن مضاف الیه «ضـرر» متفاوت است یعنی گاهی ضرر مالی، گاهی ضرر آبروئی و زمانی ضرر و نقص عضوی تحقّق پیدا می کند.

خلاصه: کلمه «ضرر» دارای همان معنای عرفی ظاهری است.

معنای «ضرار»

[۱]- می‌دانیم که «ضرار» مانند «قتال» مصدر باب مفاعله است و این مصدر معمولا در مواردی استعمال می‌شود که کاری بین دو نفر واقع شود مانند قاتل زید عمروا، امّا مصنّف می‌فرمایند در ما نحن فیه شواهدی داریم که «ضـرار» به معنی «ضرر» و برای تأکید آمده است نه برای فعل بین الاثنینی و اینک به ذکر آن شواهد می‌پردازیم:

۱- در داستان مرد انصاری، «ضـرر» فقط از ناحیه سـمره بود امّا مرد انصاری ضرری به سمره وارد نمی کرد، درعین‌حال، طبق روایت ابو عبیده حذّاء، رسول اللّه «صـلّی اللّه علیه و آله» به سـمره فرمودند: «ما أراك یا سمرهٔ الّا مضارّا» و می‌دانیم که «مضار» اسم فاعل از باب مفاعله است امّا در این روایت در مورد فعل بین الاثنینی استعمال نشده است.

۲- مصنّف می‌فرماینـد از کتاب نهایه ابن اثیر، حکایت شده که «ضـرر و ضـرار» معنای واحدی دارند و بی‌مناسـبت نیست که ما هم شاهدی برای مدّعای مصنّف

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۱۸۱

کما أنّ الظّاهر أن یکون (لا) لنفی الحقیقهٔ، کما هو الأصل فی هذا التّرکیب حقیقهٔ أو ادعاء، کنایهٔ عن نفی الآثار، کما هو الظّاهر من مثل: (لا صلاهٔ لجار المسجد إلا فی المسجد) و (یا أشباه الرّجال و لا رجال) فإنّ قضیّهٔ البلاغهٔ فی الکلام هو إرادهٔ نفی الحقیقهٔ ادعاء، لا نفی الحکم أو الصّفهٔ، کما لا یخفی.

و نفی الحقیقـهٔ ادّعاء بلحاظ الحکم أو الصّیفهٔ غیر نفی أحدهما ابتداء مجازا فی التّقدیر أو فی الکلمهٔ، کما لا یخفی علی من له معرفهٔ بالبلاغهٔ.

بیاوریم.

۳- «... لا تُضَارَّ والِدَهٌٔ بِوَلَدِها ...»[۲۷۰].

خداوند متعال در این آیه احکامی را درباره شیر دادن نوزادان، بیان می کند از جمله فقره مذکور:

مادران، حقّ ضرر زدن به کودکان را ندارند و نباید به بهانه‌های مختلف از شیر دادن به کودکان خودداری نمایند[۲۷۱].

شاهد: کلمه لا «تضار» از مصدر باب مفاعله است و در آیه مذکور در مورد فعل بین الاثنین استعمال نشده است زیرا اگر ضرری در میان باشد فقط از ناحیه مادر است نه از طرف مادر و فرزند.

۴- همچنین جمله «سافرت دهرا» و «عاقبت اللصّ» شاهدی برای مدّعای مصنّف است.

طبق شواهد مذکور می گوئیم معنای «ضرر» با «ضرار» مترادف است.

اشکال: «ضرار» به معنی جزاء، و عکس‌العملی است که در برابر «ضرر» انجام می‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج‌۵، ص: ۱۸۲

و قد انقدح بذلک بعد إرادة نفی الحکم الضّرری، أو الضّرر الغیر المتدارک أو إرادة النّهی من النّفی جدّا، ضرورة بشاعة استعمال الضّرر و إرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغیر المتدارک منه، و مثله لو أرید ذاک بنحو التّقیید، فإنّه و إن لم یکن ببعید، إلا أنّه بلا دلالة علیه غیر سدید، و إرادة النّهی من النّفی و إن کان لیس بعزیز، إلا أنّه لم یعهد من مثل هذا التّرکیب، و عدم إمکان إرادة نفی الحقیقة حقیقة لا یکاد یکون قرینة علی إرادة واحد منها، بعد إمکان حمله علی نفیها ادّعاء بل کان هو الغالب فی موارد استعماله [۱].

مثال: ابتداء فردی به دیگری ضرر وارد می‌کند، امّا آن عکس‌العملی که شخص دوّم از خود، نشان می‌دهد، «ضرار» نام دارد.

جواب: این معنا برای «ضرار» معهود و متعارف نیست.

اشکال: ممکن است کسی بگوید که «ضرار» اصلا مصدر باب مفاعله نیست بلکه مانند «کتاب» مصدر ثلاثی مجرّد و به‌معنای «ضرر» است.

جواب: این احتمال با جمله «انّک رجل مضار» سازش ندارد زیرا مضار از باب مفاعله است.

بررسی هیئت ترکیبیّه قاعده «لا ضرر و لا ضرار»

[۱]- در تفسیر و تبیین هیئت مذکور، اختلافات فراوانی هست که مصنّف تقریبا چهار نظر را بیان می‌کنند اساس اختلاف از این جهت است که آیا «لا» نافیه است یا ناهیه که سه قول تحت عنوان «لای» نافیه ذکر می‌کنیم و یک قول هم بعنوان «لای» ناهیه.

۱- به‌نظر مصنّف، «لا» نافیه است. مثلا زمانی که هیچ‌کس در خانه نباشد می‌گوئیم «لا رجل فی الدّار» و نفی حقیقت رجل می‌نمائیم و می‌دانیم که نفی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۸۳

حقیقت گاهی واقعی است و زمانی ادّعائی ۲۷۲].

نفی حقیقی: گاهی «لای» نافیه حقیقة از مدخول خود نفی حقیقت می‌کند مانند مثال مذکور.

نفی ادّعائی: گاهی همچون متکلّم در چیزی یا کسی آثار و صفات مطلوب خود را نمی‌بیند از آن چیز، نفی حقیقت می‌کند لکن نفی حقیقت، ادّعائی است نه حقیقة، مانند کلام حضرت علی «علیه السّلام»: یا اشباه الرّجال و «لا رجال» حلوم الاطفال و عقول ربّات الحجال لوددت انّی لم ارکم ۲۷۳] ...

در این جمله، نفی حقیقت «رجولیّت»، به نحو حقیقی نیست بلکه ادّعاء نفی حقیقت شده، وقتی حضرت، مردم را به جهاد فرامی‌خوانند و آنها از جهاد، سر بازمی‌زنند و در نتیجه، آثار مردانگی و شجاعت و ... در آنها دیده نمی‌شود، چنین خطابی برای توبیخ، متوجّه آنها می‌شود و یا مانند این مثال: «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد[۲۷۴]»، نمازی برای همسایه مسجد نیست، جز در مسجد، یعنی ادّعاء از آن نماز، نفی حقیقت شده نه اینکه نمازش کامل یا صحیح نیست زیرا این توجیهات خلاف ظاهر است. در مثال مذکور و اشباه آن، نفی حقیقت به نحو ادّعاء است نه حقیقت، و مجوّزش این است که آثار و صفات مطلوب در مدخول «لا» وجود ندارد و مقتضای بلاغت کلام هم همین است مثلا اگر حضرت علی «علیه السّلام» به جای آن جمله، چنین می‌فرمودند: [یا اشباه الرّجال «لیس فیکم صفة الرّجال» یا «لیس فیکم آثار الرّجال»] کلام بلیغی نبود و چندان توبیخی هم نسبت به آنها ننموده بود. و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۸۴

اصل و غلبه با این است که «لا» برای نفی حقیقت باشد- حقیقة یا ادّعاء کنایة-

در قاعـده «لاـ ضـرر» هم نفی حقیقت «ضـرر» به نحو حقیقی نیست بلکه ادّعـاء[۲۷۵] نفی حقیقت شـده و مقتضـای بلاغت کلام هم همین است. یعنی چون احکام ضرری تحقّق ندارد، موضوع و «ضرر»، منفی است.

اشکال: به‌حسب ادلّه احکام اوّلیّه، احکام ضرری داریم و مثلا اطلاق ادلّه وضوء، شامل وضوی ضرری می‌شود.

جواب: قاعـده «لا ضـرر» ادّعاء، نه حقیقهٔ نفی ضـرر می‌کند به‌عبارت دیگر نفی حکم به لسان نفی موضوع است در غیر این صورت ۲۷۶] قاعده مذکور، مستلزم کذب است.

خلاصه نظر مصنّف: قاعده «لا ضرر» مستقیما نفی حکم نمی‌کند بلکه نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌نماید.

۲- بعضی از بزرگان ۲۷۷] به نحو دیگری قاعده مذکور را تبیین نموده‌اند و قائل به مجاز در کلمه شده‌اند[۲۷۸] یعنی «ضرر» در غیر موضوع له خود، استعمال شـده، مقصود از «ضـرر» «حکم ضـرری» است و هر حکمی که مسـتلزم و منشأ ضـرر باشـد آن «حکم» در اسـلام نفی شده است ۲۷۹] مثلاـ اگر لزوم بیع، مسـتلزم ضـرر باشـد، خود آن «لزوم»، نفی شـده است ماننـد بیع غبنی که اگر شارع، حکم به لزوم آن بکند، مغبون

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۸۵

نمی‌توانـد معـامله را فسـخ نمایـد، چون مسـتلزم ضـرر است پس «طـبیعت حکم ضـرری» و «لزوم بیع غبنی» نفی شـده است. مصـنّف می‌فرمایند بعید است که مقصود از «ضـرر»، حکم ضرری باشد و چنین استعمالی بشاعت و قباحت دارد که ما کلمه «ضرر» و طبیعت ضرر را بکـار ببریم امّـا فقـط یکی از اسـباب- حکم- آن را اراده کنیم. و می‌دانیم یکی از اسـباب ضـرر، حکمی است که به‌حسـب اطلاق دلیلش باعث ضرر شود.

خلاصه نظر دوّم: قاعده «لا ضرر» نفی حکم می‌کند، یعنی هر حکمی که مستلزم ضرر باشد آن «حکم» در اسلام نفی شده است.

۳- بعضی هم «لا» را نافیه گرفته و به تقدیر[۲۸۰]- مجاز در تقدیر- قائل شده‌اند- صفتی در تقدیر گرفته‌اند-

«لا ضرر» یعنی: طبیعت ضرر غیر متدارک در اسلام نفی شده است مثلا فرض کنید کسی در معامله‌ای مغبون شده، آن ضرر به‌وسیله خیار غبن، تدارک و جبران شده است و قاعده لا ضرر می‌گوید طبیعت ضرر غیر متدارک در شریعت منفی است.

مصنّف می‌فرمایند این هم بعید است که به «مجاز در تقدیر» قائل شویم و بگوئیم صفتی در اینجا محذوف است.

سؤال: آیـا می‌توانیم بگوئیم «لا ضـرر و لا ضـرار» مطلق است و آن را مقیّـد به «غیر متـدارک» می‌کنیم، یعنی ضـرر غیر متـدارک در اسلام منفی است همان‌طور که در «اعتق الرّقبهٔ» و «لا تعتق الرّقبهٔ الکافرهٔ» مسئله تقیید را مطرح می‌کنیم.

جواب: این حرف، بعید نیست لکن دلیلی نداریم که «لا ضرر» را به نحو مذکور

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۸۶

مقیّد نمائیم به‌خلاف مثال عتق رقبه که دلیل بر تقیید داریم و ...

۴- نظر دیگر این است که «لا» را ناهیه بدانیم کما اینکه مرحوم شریعت اصفهانی چنین فرموده‌اند[۲۸۱].

مصنّف، نظر اخیر را هم نمی‌پذیرند، چون متداول و معهود نیست که «لای» ناهیه بر سر اسم درآید.

قوله: «و عدم امکان نفی الحقیقهٔ حقیقهٔ ...».

خلاصه: اینکه نمی‌توان در «لا ضـرر»، نفی حقیقت به نحو حقیقت نمود قرینه‌ای بر معانی مجازی شـما نمی‌شود بلکه می‌گوئیم «لا»، نفی حقیقت می‌کند منتها ادّعاء[۲۸۲] و دو قرینه هم بر این مطلب داریم:

۱- مقتضای بلاغت کلام، که مفصّلا توضیح دادیم. ۲- غالبا و به‌حسب استعمال، این نوع، ترکیبات و جملات برای نفی حقیقت به نحو ادّعا به‌کارمی‌رود- کنایهٔ نه مجازا-

خلاصه نظر مصنّف در مورد قاعده «لا ضرر»

۱- معنای «ضرر» همان مفهوم عرفی و مقابل نفع است.

۲- «ضرار» برای تأکید «ضرر» آمده، و معنایش با «ضرر» مغایر نیست.

۳- «لا»، نافیه است.

۴- قاعده «لا ضرر» نفی حکم به لسان نفی موضوع می کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۸۷

ثمّ الحکم الّذی أرید نفیه بنفی الضّرر هو الحکم الثّابت للأفعال بعناوینها، أو المتوهّم ۲۸۳] ثبوته لها کذلک فی حال الضّرر لا الثّابت له بعنوانه، لوضوح أنّه العلّهٔ للنّفی، و لا یکاد یکون الموضوع یمنع عن حکمه و ینفیه بل یثبته و یقتضیه [۱].

---

[۱]- بعد از بررسی مفاد قاعده لا ضرر، متذکّر چند امر مهم می‌شویم:

مقدّمه: حدیث رفع، آثاری را که بر عناوین اوّلیّه، مترتّب است برمی‌دارد نه، آثاری که بر عناوین ثانویّه- مانند خطاء و نسیان- مترتّب است مثلاـ حدیث رفع می گوید «رفع الخطاء» و از طرف دیگر، آیه شریفه می‌فرماید: «وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِناً خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ...»[۲۸۴] یعنی در مورد قتل خطائی یک بنده آزاد شود باتوجّه به اینکه حدیث رفع، آثار مترتّب بر عناوین اوّلیّه را برمی‌دارد، می گوئیم حدیث رفع نمی‌تواند اثر مترتّب بر خطاء- تحریر رقبه- را رفع نماید زیرا از ابتداء این اثر بر عنوان ثانوی مترتّب بوده است.

نظیر این مطلب را در مورد قاعده «لا ضرر» می گوئیم که ۲۸۵] قاعده مذکور، احکامی که روی نفس عنوان «ضرر» ثابت شده است نفی نمی‌کند بلکه احکام ضرری که روی عناوین اوّلیّه افعال، بار شده، نفی می‌نماید مثلا موضوع بعضی از احکام، «ضرری» است مانند حج، خمس و زکات که به‌حسب ظاهر، دارای ضرر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۸۸

و من هنا[۲۸۶] لا یلاحظ النّسبهٔ بین أدلّهٔ نفیه و أدلّهٔ الأحکام، و تقدّم أدلّته علی أدلّتها- مع أنّها عموم من وجه- حیث أنّه یوفّق بینهما عرفا، بأنّ الثّابت للعناوین الأوّلیّهٔ اقتضائی، یمنع عنه فعلا ما عرض علیها من عنوان الضّرر بأدلّته، کما هو الحال فی التّوفیق بین سائر الأدلّهٔ المثبتهٔ أو النّافیهٔ لحکم الأفعال بعناوینها الثّانویّهٔ، و الأدلّهٔ المتکفّلهٔ لحکمها بعناوینها الأوّلیّهٔ [۱].

مالی یا جانی هستند در این موارد نمی‌توانیم به قاعده لا ضرر، تمسّک نمائیم و بگوئیم «ضرر» در اسلام نفی شده است زیرا اصل حکم شارع، روی عنوان «ضرری» بار شده است.

سؤال: چرا «لا ضرر» احکامی را که روی نفس عنوان «ضرر» بار شده، نفی نمی کند؟

جواب: شارع مقدّس، ضرر را علّت نفی قرار داده است، امّا علّت کدام نفی؟

واضح است که علّت نفی احکام دیگر است نه علّت نفی حکم خودش، هیچ‌گاه موضوع، مانع حکم خود نمی‌شود بلکه موضوع، حکم مربوط به خودش را اثبات می‌نماید.

نسبت قاعده لا ضرر با ادلّه احکام اوّلیّه

[۱]- ادلّه احکام ثانویّه- قاعده لاـ ضرر- نسبت به ادلّه اوّلیّه، تقدم دارند و با اینکه به‌حسب ظاهر، بین آنها تعارض و عموم و

خصوص من وجه است امّا درعین‌حال، ادلّه ثانویّه بر ادلّه اوّلیّه، مقدّم هستند.
قبلا متذکّر می‌شویم که ادلّه ثانویّه بر دو قسم هستند: ۱- بعضی از آنها مانند ادلّه
إیضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۸۹
نفی ضـرر و حرج، نفی حکم می‌کنند ۲- بعضـی از ادلّه ثانویّه اثبات حکم می‌نماینـد مانند ادلّه وجوب وفاء به شـرط، وفاء به نذر و غیره. و اینک با ذکر دو مثال آن را توضیح می‌دهیم.
الف- دلیل «لا ضـرر» را مثلا با دلیل ایجاب وضوء مقایسه می‌کنیم- دلیل ایجاب وضوء می‌گوید حتّی در مورد ضرر، وضوء، واجب است و دلیل لا ضـرر، وجوب وضوء را در حال ضرر، نفی می‌کند بین این دو به‌حسب ظاهر، تعارض است و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است، یک مادّه اجتماع و دو مادّه افتراق دارند، مادّه اجتماع، عبارتست از وضوی ضرری و دو مادّه افتراق عبارتند از: الف:
وضوی غیر ضـرری ب: غیر وضوی ضرری مانند غسل ضرری که ارتباطی به وضوء ندارد، در این موارد نمی‌گوئیم در مادّه اجتماع، مسئله تساقط مطرح است و ... بلکه مقتضـای جمع عرفی این است که مـادّه اجتمـاع- وضوی ضـرری- را به اختیـار قاعـده لا ضـرر بگذاریم و بگوئیم وضوی ضرری واجب نیست یعنی ادلّه لا ضرر بر ادلّه اوّلیّه مقدّم هستند.
سؤال: با ظهور دلیل ایجاب وضوء چه کنیم که می‌گوید مطلقا وضوء واجب است.
جواب: احکامی که روی عناوین اوّلیّه، بار شده جنبه اقتضائی دارند و در صورت عروض مانعی مانند ضـرر، آن حکم اقتضائی ثابت نمی‌شود و ادلّه نفی ضـرر در برابر آن، یـک مـانع بسیار قوی هست و نمی‌گـذارد مطـابق دلیـل اوّلی و وجوب اقتضائی ثابت شود و فعلیّت پیدا کند.
ب- مثـال دیگر در مورد ادلّه ثـانویه‌ای که اثبات حکم می‌نماینـد: دلیل وجوب وفای به‌شـرط از ادلّه ثانویّه است مثلا «المؤمنون عند شروطهم» می‌گوید، اگر چیزی
إیضاح الكفاية، ج۵، ص: ۱۹۰
نعم ربما یعکس الأمر فیما أحرز بوجه معتبر أنّ الحکم فی المورد لیس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلیّهٔ التّامّهٔ [۱].

در معامله، شـرط شـد بایـد به آن وفاء نمود و می‌دانیم که خیاطت لباس به‌حسب دلیل اوّلی، امر مباحی است حال اگر خیاطت لباس در معـامله‌ای مورد اشتراط، واقع شـد مثلاـ بـایع به مشتری گفت این کتـاب را می‌فروشم مشـروط بر اینکه لبـاس مرا بـدوزی در این صورت مـا دو دلیل داریم: دلیل اوّلی که دارای اطلاق یا عموم است و مفادش این است که خیاطت لباس مباح و ترکش جائز اسـت خواه مورد اشـتراط واقع بشود یـا نشود و دلیـل ثـانوی، و «المؤمنون عنـد شـروطهم» هم دارای عموم یـا اطلاـق است و می‌گویـد هر شرطی واجب الوفـاء هست خواه خیـاطت لباس باشـد یا چیز دیگر و بین آن دو، عموم خصوص من وجه است و یک مادّه اجتماع و دو مادّه افتراق دارنـد. امّا مادّه اجتماع عبارت است از: خیاطت لباسـی که مورد اشتراط واقع شود[۲۸۷] و دو مادّه افتراق آنها عبارت است از: الف- مـادّه افتراق دلیـل خیـاطت، آن موردی است که خیـاطت مورد اشتراط واقع نشود ب- مـادّه افتراق دلیل وجوب وفاء به‌شـرط آن موردی است که چیزی غیر از خیـاطت، شـرط شود. در این مورد هم ماننـد فرض قبـل مقتضای جمع عرفی این است که دلیل ثانوی بر دلیل اوّلی تقدّم دارد و باید خیاطت ثوب انجام شود.
[۱]- مصـنّف فرمودنـد ادلّه ثانویه بر ادلّه اوّلیّه تقـدّم دارنـد اکنون می‌فرمایند که همیشه این‌چنین نیست گاهی هم مطلب عکس این است و ادلّه اوّلیّه بر ادلّه ثانویّه و بر قاعده لا ضرر تقدّم پیدا می‌کنند.
سؤال: در چه مواردی ادلّه اوّلی بر ادلّه ثانوی تقدّم دارند؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۱

و بالجملـة الحکم الثّابت بعنوان أوّلی: تارة یکون بنحو الفعلیّـة مطلقا، أو بالإضافـة إلی عارض دون عارض، بدلالة لا یجوز الإغماض عنها بسبب دلیل حکم العارض المخالف له، فیقدّم دلیل ذاک العنوان علی دلیله.

و أخری یکون علی نحو لو کانت هناک دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفا، حیث کان اجتماعهما قرینة علی أنّه بمجرّد المقتضی، و أنّ العارض مانع فعلی [۱].

جواب: در مواردی که از طریق معتبری احراز کنیم که حکم دلیل اوّلی علّت تامّه فعلیّت است و آن حکم به نحوی جعل شـده اسـت که جنبه اقتضـائی نـدارد بلکه علّت تـامّه فعلیّت هست در این موارد، ادلّه اوّلیّه بر ادلّه ثـانویّه، تقـدّم دارنـد، مثلا می‌دانیم حرمت قتل مؤمن، حکمی است که به‌عنوان اوّلی علّت تامّه فعلیّت است و با عنوان ثانوی و تحقّق ضرر، نفی نمی‌شود.

[۱]- اکنون مصنّف، خلاصه بحث قبل را همراه با قاعده کلّی بیان می‌کنند و مشخّص می‌نمایند که در چه مواردی ادلّه احکام ثانویّه بر ادلّه احکام اوّلیّه تقدّم دارد و در چه مواردی ادلّه احکام اوّلیّه بر ادلّه احکام ثانویّه مقدّم است. ۱- در دو مورد ادلّه اوّلیّه، نسبت به ادلّه ثانویّه مقدّم است.

الـف- گـاهی حکمی به‌عنـوان اوّلی ثـابت شـده و فعلیّت تـامّه دارد و هیـچ‌یک از عـوارض و عنـاوین ثـانوی، اعـم از ضـرر و غیره نمی‌تواند آن حکم اوّلی را متزلزل نماید در این صورت دلیل اوّلی بر دلیل ثانوی تقدّم دارد.

مثال: انقاذ نبی یا ولی واجب است و اگر این انقاذ، مستلزم ضرر مالی یا حتّی ضرر جانی باشد دلیل ثانوی و قاعده لا ضرر نمی‌تواند مانع آن شود بلکه همان دلیل حکم اوّلی تقدّم دارد و باید انقاذ نبی یا وصی انجام شود.

ب- گاهی حکمی به‌عنوان اوّلی ثابت شده و نسبت به بعضی از عوارض

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۲

هذا لو لم نقل بحکومة دلیله ۲۸۸] علی دلیله ۲۸۹]، لعدم ثبوت نظره إلی مدلوله، کما قیل [۱].

فعلیّت تامّه دارد[۲۹۰] و در برابر بعضی دیگر از عوارض فعلیّت تامّه ندارد[۲۹۱].

مثـال: اگر کسی فاقـد آب است لکن تمکّن مـالی دارد و کسـی هم حاضـر است مقـداری آب به او بفروشـد در این صورت گرچه خرید آب، مسـتلزم ضـرر مالی است امّا درعین‌حال باید آب را بخرد و وضوء بگیرد و دلیل اوّلی نسبت به دلیل ثانوی مقدّم است امّا اگر وضوء گرفتن، موجب ضرر جانی و بیماری باشد در این صورت ادلّه ثانوی بر ادلّه اوّلی تقدّم دارد.

سؤال: از کجا متوجّه می‌شویم که تکلیف، فعلیّت تامّه و مطلقه دارد؟

جواب: بایـد دلیـل حکم اوّلی را ملاحظه کرد گاهی دلالتش آن‌قـدر، قوی ۲۹۲] هست که نمی‌تـوان از آن اغمـاض نمـود یعنی به نحوی است که اصـلا دلیل ثانوی- عارض- نمی‌توانـد در برابر آن، مقاومت کنـد لذا می‌گوئیم دلیل اوّلی بر دلیل ثانوی تقدّم دارد.

۲- گـاهی هم دلیـل حکم اوّلی به نحوی است که اگر یـک دلیـل حکم ثانوی در برابر آن قرار گیرد، بایـد از دلیل اوّلی صـرف‌نظر کرد و اجتمـاع ایـن دو دلیـل، قرینـه عرفی اسـت که آن حکم اوّلی جنبه اقتضـائی دارد و بـا عروض هر مـانعی اعمّ از ضـرر، حرج و اضطرار، رفع می‌شود و اکثر موارد هم از این قبیل است.

[۱]- گفتیم علّت تقدیم دلیل ثانوی بر دلیل اوّلی به مقتضای جمع عرفی است امّا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۳

ثمّ انقدح بذلک حال توارد دلیلی العارضین، کدلیل نفی العسر و دلیل نفی الضرر مثلا، فیعامل معهما معاملة المتعارضین لو لم یکن

من باب تزاحم المقتضیین، و إلا فیقدّم ما کان مقتضیه أقوی و إن کان دلیل الآخر أرجح و أولی [۱].

بعضی وجه تقدیم را حکومت اصطلاحی می‌دانند و می‌دانیم که در صورتی حکومت، محقّق است که دلیل حاکم، ناظر و شارح دلیل محکوم باشد[۲۹۳].

مصنّف، این وجه را نمی‌پذیرند و می‌گویند نظارت و شارحیّت دلیل ثانوی، نسبت به دلیل اوّلی، ثابت نیست مثلا چگونه می‌توانیم، بگوئیم «لا ضرر» شارح و مفسّر دلیل وضوء هست.

خلاصه: تقدّم دلیل ثانوی بر دلیل اوّلی در مواردی که قبلا ذکر کردیم ثابت است امّا ملاک تقدّم، یا «جمع عرفی»[۲۹۴] است و یا به خاطر حکومت دلیل ثانوی بر دلیل اوّلی است- طبق نظر شیخ اعظم-

توارد دو دلیل ثانوی نسبت دلیل «لا ضرر» با ادلّه احکام ثانویّه

[۱]- سؤال: اگر دلیل «لا ضرر[۲۹۵]»، با بعضی از ادلّه احکام ثانویّه به‌حسب ظاهر، تعارض نمود حکم مسئله چیست؟ مثلا گاهی تصرّف در ملک خود و حفر چاه، مستلزم اضرار به همسایه است و «لا ضرر» آن را نفی می‌کند و از طرف دیگر اگر چنین کاری نکنیم، خودمان دچار عسر و حرج و مضیقه شدید می‌شویم و قاعده

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۴

«لا حرج» می‌گوید «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»[۲۹۶] در این موارد کدامیک از دو دلیل ثانوی ۲۹۷] مقدّم است؟

جواب: اگر آن دو دلیل از قبیل متعارضین باشند، حکم دلیلین متعارضین در مورد آنها اجراء می‌شود و اگر از قبیل متزاحمین باشند هرکدام که مقتضی و ملاکش قوی‌تر باشد مقدّم داشته می‌شود.

فرق تزاحم و تعارض: در متعارضین، مقتضی و ملاک حکم در احدهما هست نه در هر دو.

مثال: فرض کنید یک دلیل می‌گوید نماز جمعه، واجب، و دلیل دیگر می‌گوید نماز جمعه حرام است و فرضا حکم هم منحصر به وجوب و حرمت است، در این مورد، واضح است که یکی از این دو دلیل، دارای ملاک هست و نمی‌شود هر دو، واجد ملاک باشند، در باب متعارضین باید به آن دلیلی مراجعه کرد، که از نظر دلیلیّت، رجحان دارد- از جهت سند یا دلالت و غیره-

امّا در متزاحمین، ملاک حکم در هر دو وجود دارد مانند وجوب انقاذ دو غریق که هرکدام مصلحت ملزمه دارند، در مورد متزاحمین کاری به دلیل آن نداریم که کدامیک از نظر سند یا دلالت و امثال آنها قوی‌تر است بلکه باید ببینیم ملاک و مقتضی کدامیک قوی‌تر است و مصلحت کدامیک بیشتر است هرکدام که ملاک و مقتضی قوی‌تر داشت، طبق آن، عمل می‌کنیم گرچه دلیل دیگر از نظر دلالت، ارجح باشد. و اگر مقتضی هر دو مساوی بود، در انتخاب احدهما مخیّر هستیم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۵

و لا یبعد أن الغالب فی توارد العارضین أن یکون من ذاک الباب، بثبوت المقتضی فیهما مع تواردهما، لا من باب التّعارض، لعدم ثبوته إلا فی أحدهما کما لا یخفی؛ هذا حال تعارض الضّرر مع عنوان أولی أو ثانوی آخر [۱].

و أمّا لو تعارض ۲۹۸] مع ضرر آخر، فمجمل القول فیه أنّ الدّوران إن کان بین ضرری شخص واحد أو اثنین، فلا مسرح إلا لاختیار أقلّهما لو کان، و إلا فهو مختار [۲].

خلاصه: اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفت، چنانچه از قبیل متعارضین بودند، به هرکدام که دلالتشان قوی‌تر بود عمل می‌کنیم و اگر از قبیل متزاحمین بودند، به هرکدام که مقتضی و ملاکش قوی‌تر بود، عمل می‌نمائیم.

[۱]- سؤال: بالاخره توارد دو دلیل ثانوی آیا از قبیل متعارضین است یا متزاحمین؟

جواب: بعید نیست که بگوئیم در غالب موارد از مصادیق متزاحمین هستند یعنی ملاک و مقتضی حکم در هر دو طرف وجود دارد و این‌چنین نیست که اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفتند، احدهما فاقد مقتضی باشد منتها اگر تشخیص دادیم که کدامیک ملاکش قوی‌تر است آن را مقدّم می‌داریم و الّا مخیر هستیم.

خلاصه: توارد دو دلیل ثانوی از قبیل متعارضین نیست زیرا در متعارضین احدهما دارای مقتضی و ملاک هست امّا در متزاحمین هر دو واجد ملاک هستند.

تاکنون نسبت قاعده «لا ضرر» را با ادلّه اولیّه و ثانویّه بیان کردیم.

تعارض ضررین

[۲]- اگر مصادیق قاعده «لا ضرر» با یکدیگر تعارض کردند حکمشان چیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۹۶

و أمّا لو کان بین ضرر نفسه و ضرر غیره، فالأظهر عدم لزوم تحمّله الضّرر، و لو کان ضرر الآخر أکثر، فإنّ نفیه یکون للمنّهٔ علی الأمّهٔ، و لا منّهٔ علی تحمّل

مسئله، دارای سه صورت است:

۱- گاهی امر، دائر بین دو ضرر، برای شخص واحد است، که این صورت دارای دو فرض است:

الف- امر، دائر است که یکی از دو ضرر بر «من» وارد شود مثلا- ظالمی ما را اکراه نمود که یا صد تومان از پولهای خود را به او بدهیم یا یک گوسفند از گوسفندان خود را به او بدهیم.

ب: امر دائر است که یکی از دو ضرر بر دیگری- زید- وارد شود مثلا ظالمی ما را اکراه نموده که یا صد تومان از زید بگیریم و به او بدهیم یا یکی از گوسفندان زید را تحویل او بدهیم.

در دو فرض مذکور اگر هر دو ضرر، مساوی است ما در انتخاب یکی از آن دو مخیّر هستیم و اگر مسئله اقلّ و اکثر مطرح است، باید ضرر کمتر را اختیار نمائیم.

۲- گاهی امر دائر بین دو ضرر، برای دو فرد مختلف است- مکره از دائره ضرر، خارج است- مثلا ظالمی فردی را اکراه نموده که یا صد تومان از زید برایم بگیر، و یا یکی از گوسفندان عمرو را، در این صورت هم اگر آن دو ضرر، مساوی است، ما مخیّر هستیم و الا باید ضرر «کمتر» را انتخاب نمائیم. علّت اختیار اقلّ الضّررین در صورت اوّل و دوّم واضح است زیرا نسبت به ضرر اکثر، اکراهی تحقّق ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۱۹۷

الضّرر، لدفعه عن الآخر و إن کان أکثر. نعم لو کان الضّرر متوجّها إلیه، لیس له دفعه عن نفسه بإیراده علی الآخر، اللّهم إلا أن یقال: إنّ نفی الضّرر و إن کان للمنّهٔ، إلا أنّه بلحاظ نوع الأمّهٔ، و اختیار الأقلّ بلحاظ النّوع منّهٔ، فتأمّل ۲۹۹] [۱].

---

[۱]- ۳: گاهی امر، دائر بین ضرر، نسبت به خود و فرد دیگر است، یا باید ضرر متوجّه «من» بشود یا متوجّه «زید».

صورت سوّم هم دارای دو فرض است:

الف- گاهی ابتداء ضرر، متوجّه خود انسان می‌شود لکن می‌توان آن را از طریق ضرر به زید دفع نمود در این صورت مجوّزی

وجود ندارد که نسبت به غیر، ضرر وارد نمائیم مخصوصا اگر ضرر متوجّه خودمان کمتر باشد.

مثال: اگر ظالمی ما را اکراه نماید که صد تومان از اموالمان به او بدهیم در این صورت نمی‌توان به خاطر دفع ضرر از خود، آن را متوجه زید نمائیم.

ب- گاهی امر، دائر بین ضرر نسبت به خود یا فرد دیگری است و هر دو در عرض یکدیگر می‌باشیم یعنی ضرر مستقیما و از ابتداء، متوجّه هر دو شده است.

مثال: ظالمی انسان را اکراه نماید که یا صد تومان از مال خودم به او بدهم یا یک گوسفند از اموال زید به او بدهم یعنی ضرر، مستقیما متوجّه هر دو شده است و هر دو در عرض یکدیگر هستیم.

مصنّف می‌فرمایند اظهر این است که لزومی ندارد خودمان متحمّل ضرر شویم گرچه ضرر مربوط به غیر، بیشتر از ضرر مربوط به خودمان باشد زیرا قاعده لا ضرر در مقام امتنان- برای امّت- وارد شده و اگر بناء باشد من متحمّل ضرر شوم تا ضرر

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۸

دیگری دفع شود امتنانی برای من وجود ندارد بلکه برای آن فرد منّت و امتنان هست «اللهمّ الا ان یقال ...»

قاعده «لا ضرر» در مقام منّت برای شخص و فرد نیامده است بلکه در این قاعده امتنانیّه، نوع مردم در نظر گرفته شده‌اند- نه شخص و خصوص افراد-

بنا بر اینکه «لا ضرر» امتنان بر نوع امّت باشد، باید اقلّ و اکثر را ملاحظه نمود اگر ضرر متوجّه من کمتر است، باید آن را متحمّل شوم و الا نه.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۱۹۹

فی الاستصحاب

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۰۱

فصل فی الاستصحاب ۳۰۰]: و فی حجّیّته إثباتا و نفیا أقوال للأصحاب. و لا یخفی أن عباراتهم فی تعریفه و إن کانت شتی، إلا أنها تشیر إلی مفهوم واحد و معنی فارد، و هو الحکم ببقاء حکم أو موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه: إمّا من جهة بناء العقلاء علی ذلک فی أحکامهم العرفیة مطلقا[۳۰۱]، أو فی الجملة[۳۰۲] تعبّدا، أو للظّنّ به النّاشئ عن ملاحظة ثبوته سابقا. و إمّا من جهة دلالة النّصّ أو دعوی الإجماع علیه کذلک، حسبما تأتی الإشارة إلی ذلک مفصّلا [۱].

استصحاب

«اقوال در استصحاب»

[۱]- چهارمین اصل از اصول عملیّه‌ای که مرحوم آقای آخوند درباره آن، بحث

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۰۲

می‌کنند استصحاب است.

در حجّیّت یا عدم حجّیّت استصحاب، اقوال متعدّی وجود دارد و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در این مورد ذکر کرده‌اند[۳۰۳].

تعریف استصحاب

مصنّف می‌فرمایند گرچه عبارات علماء و اصولیّین در تعریف استصحاب، مختلف است امّا تمام آنها به یک مفهوم اشاره می‌کنند و آن عبارت است از: «هو الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه».

بنابراین تعریف هرگاه در بقاء یک حکم شرعی شک کنیم، حکم به بقاء آن می‌نمائیم. مثلا هرگاه حکمی- طهارت- در زمان سابق، ثابت بود ولی در بقاء آن، شک کنیم، در این صورت به بقاء آن حکم می‌کنیم و همچنین هرگاه شک در بقاء

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۰۳

موضوعی نمائیم که آن موضوع، دارای حکم شرعی است، حکم به بقاء آن موضوع می‌کنیم.

مثال: در موضوعات خارجیّه- مثلا می‌دانیم مایعی در زمان سابق قطعا خمر بوده است- واضح است که خمر، موضوع حکم شرعی است- لکن فعلا- شک داریم که آیا عنوان خمریّت، باقی است یا نه در این صورت می‌توانیم با تمسّک به استصحاب، حکم به بقاء آن موضوع- خمریّت- نموده و احکام خمر را برآن مایع مترتّب نمائیم بنابراین در استصحاب باید یا حکم شرعی را استصحاب نمود و یا موضوعی که دارای حکم شرعی است.

[بیان اجمالی ادلّه حجیّت استصحاب

اشاره

دلیل حجّیّت استصحاب چیست؟ به‌عبارت دیگر از چه طریقی حکم به بقاء می‌کنیم؟

در ادلّه اعتبار استصحاب، اختلاف هست. مصنّف فعلا به آن‌ها اشاره می‌کنند ولی بعدا درباره آنها به تفصیل، بحث می‌کنند و اینک آن ادلّه را به نحو اختصار بیان می‌کنیم.

۱- بنای تعبّدی عقلاء:

عقلاء در احکام عرفی و در مسائل روزمرّه خود اگر نسبت به مطلبی یقین داشتند و بعد شک در بقاء آن کنند بناء بر بقاء آن می‌گذارند، البتّه نه از باب اینکه ظنّ به بقاء برایشان پیدا می‌شود بلکه آنها یک بنای تعبّدی دارند که دائر مدار وجود و عدم ظنّ نیست- ظنّ به بقاء، دلیل دیگری است که بزودی آن را بیان می‌کنیم-

۲- ظنّ:

بنای عقلائی تعبّدی «بر بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقّن بود ولی اکنون شک در بقاء آن داریم، فعلا ظنّ به بقاء برای ما محقّق می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۰۴

و لا یخفی أنّ هذا المعنی هو القابل لأن یقع فیه النّزاع و الخلاف فی نفیه و إثباته مطلقا أو فی الجملة، و فی وجه ثبوته، علی أقوال. ضرورة أنّه لو کان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء علی البقاء أو الظّنّ به النّاشئ مع العلم بثبوته، لما تقابل فیه الأقوال، و لما کان النّفی و الإثبات واردین علی مورد واحد بل موردین، و تعریفه بما ینطبق علی بعضها، و إن کان ربما یوهم أن لا یکون هو الحکم

بالبقاء بل ذاك الوجه، إلا أنّه حيث لم يكن بحدّ[۳۰۴] و لا برسم بل من قبيح شرح الاسم، كما هو الحال فى التّعريفات

کسانی که استصحاب را از راه ظنّ به بقاء حجّت می‌دانند معتقدند که استصحاب، اصل عملی نیست بلکه یکی از امارات معتبر است.

سؤال: شكّ در بقاء با ظنّ به بقاء چگونه جمع می‌شوند؟

جواب: با قطع‌نظر از یقین به ثبوت قبلی شک در بقاء داریم و باتوجّه به یقین به ثبوت، ظنّ به بقاء داریم مثلا ابتداء نمی‌دانیم که لباسمان طاهر است یا نه امّا وقتی توجّه می‌کنیم به اینکه اوّل صبح لباس ما قطعا طاهر بوده، باتوجّه به یقین به ثبوت قبلی، فعلا ظنّ به بقاء طهارت برای ما پیدا می‌شود.

۳- نصوص:

عدّه‌ای هم از طریق نصوص و روایات، قائل به اعتبار استصحاب شده‌اند.

۴- اجماع:

بعضی هم برای اعتبار استصحاب به اجماع، تمسّک نموده‌اند و واضح است که ادّعای اجماع در مسأله‌ای که مثلا یازده قول در آن وجود دارد، صحیح نیست البتّه بعدا درباره هریک از ادلّه بحث خواهیم کرد.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۰۵

غالبا، لم يكن له دلالة على أنّه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه، و لذا لا وقع للإشكال على ما ذكر فى تعريفه بعدم الطّرد أو العكس، فإنّه لم يكن به إذا لم يكن بالحدّ أو الرّسم بأس فانقدح أنّ ذكر تعريفات القوم له، و ما ذكر فيها من الإشكال، بلا حاصل و طول بلا طائل [۱].

---

[۱]- طرق و راههای مختلفی که برای حجّیّت استصحاب، بیان کرده‌اند تأثیری در تعریف و حقیقت استصحاب نمی‌گذارد بلکه حقیقت استصحاب یک چیز است و آن عبارت است از: «الحكم ببقاء حكم او موضوع ذى حكم شكّ فى بقائه» لذا طبق تعریفی که ما برای استصحاب بیان کردیم تمام اقوال یازده‌گانه‌ای که در باب استصحاب گفته شده روی یک موضوع، جاری می‌شود به‌عبارت دیگر تعریفی که ما برای استصحاب، ذکر کردیم، مرکز تجمّع تمام اقوال است یعنی بعضی می‌گویند استصحاب مطلقا حجّت است و عدّه‌ای معتقدند استصحاب اصلا حجّیّت ندارد و جمعی تفصیل می‌دهند، تمام آنها تعریف و حقیقتی را که ما بیان کردیم نفی یا اثبات می‌کنند و یا اینکه تفصیل می‌دهند به‌عبارت دیگر می‌گویند «الحكم ببقاء حكم او موضوع ...» مطلقا حجّیّت دارد یا ندارد و یا در مسئله، تفصیل می‌دهند.

سؤال: چرا مصنّف، این همه اصرار بر مطلب مذکور دارند.

جواب: چون بعضی استصحاب را به نحو دیگر معنا کرده‌اند مثلا بعضی گفته‌اند استصحاب عبارت است از: «بناء العقلاء على البقاء» و بعضی در تعریف استصحاب، مسأله ظنّ به بقاء را مطرح کرده و گفته‌اند ماهیّت استصحاب، ظنّ به بقاء هست- نه اینکه ظنّ به بقاء راه ثبوت حکم به بقاء باشد-

مصنّف می‌فرمایند اگر بگوئیم کسانی که استصحاب را به نحو مذکور، تعریف کرده‌اند واقعا درصدد بیان حقیقت و تعریف استصحاب بوده‌اند، لازمه‌اش این است که اقوال مختلف و یازده گانه‌ای که در مورد استصحاب گفته شده نتواند در یک

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۰۶

مورد، تجمّع نماید و یک چیز را نفی یا اثبات نماید یعنی اقوال مختلف با یکدیگر تقابلی ندارند زیرا:

فرض کنید یک نفر، استصحاب را «بناء العقلاء علی البقاء» می‌داند امّا فرد دوّمی وجود دارد که او بنای عقلاء را نمی‌پذیرد امّا روایات باب و اخبار «لا تنقض» را قبول دارد، در این صورت از شما سؤال می کنیم که:

آیا فرد دوّم از کسانی است که استصحاب را حجّت می‌داند یا نه به‌عبارت دیگر آیا او از نافین است یا از مثبتین؟ شما نمی توانید بگوئید او استصحاب را حجّت می‌داند زیرا استصحاب را به «بناء العقلاء علی البقاء» تعریف کردید و او بناء عقلاء را قبول ندارد و نمی‌توانید، بگوئید او استصحاب را حجّت نمی‌داند زیرا او اخبار باب را معتبر می‌داند بنابراین وقتی مسأله‌ای را برای بحث، مطرح می کنیم باید به نحوی آن را طرح نمائیم که روی تمام اقوال جاری شود یعنی نافی آن را نفی نماید و مثبت همان را بپذیرد و مفصّل همان را تفصیل دهد نه اینکه طرح مسئله به نحوی باشد که منطبق با یک قول یا دو قول باشد.

سؤال: بالاخره راه حلّ این مشکل چیست؟ ما می‌بینیم بعضی استصحاب را به «بناء العقلاء علی البقاء» تعریف کرده و یا بعضی در تعریف و بیان حقیقت استصحاب، ظنّ به بقاء را مطرح کرده‌اند و طبق این تعاریف، اقوال مختلف بریک مورد تجمّع نمی کنند و تقابلی با یکدیگر ندارند و این توهّم ایجاد می‌شود که استصحاب، «حکم به بقاء» نباشد بلکه عبارت است از همان «بناء العقلاء و ...».

جواب: اگر تعاریف مذکور، جنبه حدّی و رسمی داشته باشد و تعریف به حقیقت و ماهیّت و عرض خاص باشد، اشکال مذکور وارد است امّا می‌دانیم که آنها در صدد چنین تعریفی نبوده‌اند بلکه چون دلیل حجّیّت استصحاب و راه حکم به

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۰۷

ثمّ لا يخفى أنّ البحث فى حجّيّته مسألة أصوليّة، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع فى طريق استنباط الأحكام الفرعيّة، و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطة، و إن كان ينتهى إليه، كيف؟ و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكما أصوليّا كالحجّيّة مثلا، هذا لو كان الاستصحاب عبارة عمّا ذكرنا.

و اما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظّنّ به النّاشئ من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال فى كونه مسألة أصوليّة [۱].

بقاء را مثلا بنای عقلاء می‌دانسته‌اند[۳۰۵]، این بنای عقلاء را در تعریف استصحاب آورده‌اند و الا الا استصحاب، بنای عقلاء نیست بلکه همان حکم به بقاء است که بیان کردیم و تعاریف آنها جنبه شرح الاسم دارد مثل اینکه از ما سؤال کنند «سعدانه» چیست در جواب گوئیم «سعدانه» به معنی جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقّت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست و مصنّف معتقدند که این تعریف و امثال آن همگی جنبه شرح الاسم دارند.

خلاصه: تعریف استصحاب عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه» و تمام اقوال هم روی همین تعریف، تجمّع می کنند و آن را نفی یا اثبات می کنند و بیش از این در این زمینه، بحث نمی کنیم زیرا فائده‌ای برآن مترتّب نیست [۳۰۶].

آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیّه است؟

[۱]- برای پاسخ به سؤال مذکور، ملاک و میزان مسأله اصولی را بیان می‌کنیم که:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۰۸

مسأله اصولی، آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلّی قرار گیرد به عبارت دیگر، مسأله اصولی باید مقدّمه، برای استنباط حکم کلّی الهی واقع شود و در سلسله علل حکم الهی قرار گیرد به بیان دیگر وقتی برای استنباط حکم الهی قضیّه‌ای تشکیل می‌دهیم، مسأله اصولی کبرای آن قضیّه، واقع می‌شود و نتیجه صغرا و کبرای آن قضیّه، حکم کلّی الهی است.

مثال: نماز جمعه در زمان حضور، واجب بوده و فرض کنید اکنون وجوب آن، مشکوک البقاء هست لذا یک صغرا و کبرا تشکیل می‌دهیم و می‌گوئیم، وجوب نماز جمعه مشکوک البقاء است و هر حکمی که مشکوک البقاء باشد محکوم به بقاء هست- استصحاب- نتیجه می‌گیریم پس وجوب نماز جمعه «محکوم بالبقاء» بنابراین اکنون وجوب نماز جمعه باقی است.

همان‌طور که ملاحظه کردید استصحاب به‌عنوان کبرای قضیّه مذکور، واقع شد و در نتیجه حکم الهی را استنباط نمودیم لذا می‌گوئیم استصحاب از مسائل اصولی است نه از قواعد فقه و همچنین ملاحظه نمودید که استصحاب و مسئله اصولی مستقیما حکم عمل مکلّف را بیان نمی‌کنند بلکه منتهی به حکم فعل مکلّف می‌شوند و نتیجه قیاس مذکور، حکم فعل مکلّف را بیان می‌کرد امّا قواعد فقهیّه به صورت ضابطه، مستقیما حکم فعل مکلّف را بیان می‌کنند مثلا قاعده تجاوز، قاعده ضمان و امثال آنها بدون واسطه و بدون صغرا و کبرا حکم فعل مکلّف را معیّن می‌کنند به‌عنوان مثال قاعده تجاوز[۳۰۷] می‌گوید اگر شک در چیزی نمودید- بعد از آن

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۰۹

که حین عمل متذکّر بودید- بناء بگذارید که آن شیء در جای خودش تحقّق پیدا کرده است.

قوله: «کیف و ربّما لا یکون ...».

اکنون مصنّف، شاهدی اقامه می‌کنند که استصحاب، مسأله اصولی است نه قاعده فقهیّه و آن شاهد این است که:

گاهی استصحاب در یک مسأله اصولی جریان پیدا می‌کند و از این طریق، حجّیّت آن مسأله اصولی برای ما روشن می‌شود، چنانچه چیزی قبلا- حجّیّت داشته و بعد شک کنیم که آیا حجّیّت آن، باقی است یا نه در این صورت می‌توانیم حجّیّت آن را استصحاب نمائیم، به‌عنوان مثال ممکن است کسی که قائل به جواز تقلید از میّت است برای حجّیّت رأی و نظر او به استصحاب، تمسّک کند و بگوید رأی او هنوز حجّیّت دارد.

شبهه اینکه استصحاب از قواعد فقهیّه است نه از مسائل علم اصول در صورتی است که ما تعریف استصحاب را «حکم به بقاء» بدانیم امّا اگر تعریف استصحاب «بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوته» یا «الظّنّ بالبقاء النّاشئ من ملاحظة ثبوته ...» باشد در این صورت، دیگر کسی توهّم نمی‌کند که بنای عقلاء یا ظنّ به بقاء از قواعد فقهیّه باشد زیرا در این صورت، بحث می‌کنیم که آیا «بناء عقلاء» یا «ظنّ به بقاء» در این موارد حجّیّت دارد یا نه و بحث از «حجّیّت» یک بحث اصولی است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۱۰

و کیف کان، فقد ظهر ممّا ذکرنا فی تعریفه اعتبار أمرین ۳۰۸] فی مورده: القطع بثبوت شیء، و الشّکّ فی بقائه، و لا یکاد یکون الشّکّ فی البقاء إلا مع اتّحاد القضیّة المشکوکة و المتیقّنة بحسب الموضوع و المحمول [۱].

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه

[۱]- گفتیم تعریف استصحاب عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه».

سؤال: در چه مواردی می‌توان «حکم به بقاء» نمود به‌عبارت دیگر چه خصوصیّتی در حکم به بقاء، دخالت دارد؟

جواب: دو خصوصیّت در حکم به بقاء معتبر است.

۱- یقین به ثبوت و حدوث: اگر یقین به ثبوت و حدوث نداشته باشیم، عنوان حکم به بقاء، محقّق نمی‌شود و نمی‌توان حکم به بقاء نمود چون چیزی که اصل حدوثش، معلوم نیست چگونه انسان می‌تواند در مورد آن، «حکم به بقاء» نماید.

۲- شکّ در بقاء: در استصحاب نباید نسبت به «بقاء» «یقین به ثبوت» یا «یقین به عدم ثبوت» داشته باشیم زیرا هریک از این دو، با حکم به بقاء، منافات دارد چون استصحاب و حکم به بقاء برای فرد شاک است امّا کسی که نفیا یا اثباتا واقع را می‌داند معنا ندارد که او به مقتضای استصحاب، «حکم به بقاء» نماید.

البتّه واضح است که یقین و شک همیشه باید به قضیّه و «نسبت»، تعلّق، پیدا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۱۱

و هـذا ممّا لا غبار علیه فی الموضوعات الخارجیّة فی الجملة[۳۰۹] و أمّا الأحکام الشّرعیّة سواء کان مدرکها العقل أم النّقل، فیشکل حصوله فیهـا، لأنّه لا یکاد یشکّ فی بقاء الحکم إلا من جهـة الشّکّ فی بقاء موضوعه، بسـبب تغیّر بعض ما هو علیه ممّا احتمل دخله فیه حـدوثا أو بقاء، و إلا لا یتخلّف الحکم عن موضوعه إلا بنحو البـداء بالمعنی المسـتحیل فی حقّه تعالی، و لـذا کان النّسـخ بحسـب الحقیقه دفعا لا رفعا [۱].

کننـد و یقین و شک به یک امر تصوّری و امری که به‌صورت قضـیّه نیست، نمی‌توانند تعلّق بگیرند، مثلا شـما نمی‌توانید بگوئید من یقین به «زیـد» دارم و همچنین نمی‌توانیـد بگوئیـد من یقین به «زید» ندارم بلکه باید بگوئید یقین به وجود زید و یقین به قضـیّه «زید موجود» دارم که یک طرف قضیّه به موضوع- زید- و طرف دیگرش به محمول- موجود- ارتباط دارد.

خلاصه: در استصحاب و در «حکم به بقاء» نیاز به قضیّه متیقّنه و مشکوکه داریم که از نظر موضوع و محمول باید کاملا متّحد باشند و اختلافی بین آن دو نباشـد مثلاـ اگر من یقین به قیام زیـد و شک در قیام عمرو داشـته باشم، در این صورت، شک در بقاء صـدق نمی‌کنـد، خلاصه اینکه در استصـحاب، وحدت قضـیّه متیقّنه و مشـکوکه، معتبر است منتها از نظر حدوث و بقاء بین آن دو اختلاف هست یعنی باید یقین به ثبوت و شکّ در بقاء داشته باشیم.

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی

[۱]- اتّحاد قضیّتین در استصحاب موضوع خارجی ۳۱۰] محلّ تردید نیست مثلا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۱۲

دیروز یقین به قضـیّه «زیـد قائم» داشتیم، و امروز در قیام زید، شک داریم، هم قضـیّه متیقّنه، «زید قائم» است و هم قضـیّه مشـکوکه، «زید قائم» هست منتها آن دو قضیّه از نظر «حدوث و بقاء» و از جهت «زمان» متفاوت هستند.

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی

اتّحاد دو قضـیّه در استصـحاب احکام جزئی واضح است مثل اینکه انسان، هنگام صـبح به تنجّس لباسـش یقین داشـته باشد، و عصر شـک در بقـاء نجاسـت آن پیـدا کنـد در این صورت می‌توان نجـاست لبـاس را استصـحاب نمود و گفت اوّل صـبح، لباس من یقینا متنجّس بود و الآـن شـک در بقاء تنجّس دارم و نجاست لباس را استصـحاب می‌کنم و می‌دانیم که نجاست لباس، یک حکم جزئی

است نه کلّی، و اتّحاد دو قضیّه کاملا مشخّص بود یعنی قضیّه ما در این استصحاب «ثوبی نجس» بود که هم به لحاظ ثبوت، متیقّن بود و هم به لحاظ بقاء، مشکوک بود.

اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلّی

اشکال: وحدت قضیّتین در احکام کلّیه ۳۱۱]، مورد اشکال واقع شده است.
بیان ذلک: اگر قضیّه مشکوکه، همان قضیّه متیقّنه است، و اگر اختلافی بین آنها نیست، پس چرا شما در بقاء حکم شک می‌کنید؟
مثال: نماز جمعه در عصر حضور، واجب بود و اکنون که عصر غیبت است چرا
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۱۳
در بقاء وجوب نماز جمعه شک می‌کنید، اگر هیچ فرقی بین نماز جمعه مشکوک الوجوب با نماز جمعه متیقّن الوجوب وجود ندارد، چرا در بقاء وجوب نماز جمعه، شک می‌کنید و منشأ شکّ شما چیست؟ لابد موضوع قضیّه، عوض شده است که شما در بقاء حکم، شک می‌کنید و الا اگر نماز جمعه در عصر غیبت، همان نماز جمعه در عصر حضور است، نباید در بقاء حکم شک کنید[۳۱۲] لذا می‌گوئیم قضیّه مشکوکه با قضیّه متیقّنه اختلاف پیدا کرده است، قضیّه متیقّنه چنین است «صلاهٔ الجمعهٔ فی عصر الحضور واجبهٔ» و قضیّه مشکوکه، عبارت است از «صلاهٔ الجمعهٔ فی عصر الغیبهٔ هل تکون واجبهٔ ام لا» لذا مستشکل می‌گوید در احکام کلّی نمی‌توان استصحاب نمود.
به‌عبارت دیگر در احکام کلّی اگر قضیّه مشکوکه با قضیّه متیقّنه، تغییر نکرده است پس نباید شک در بقاء حکم کنید و اگر تغییر کرده است پس نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب وحدت قضیّه مشکوکه و متیقّنه معتبر است و در مواردی استصحاب، جاری می‌شود که مغایرتی بین دو قضیّه نباشد به عبارت دیگر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، نامش بقاء وجوب نماز جمعه در عصر حضور نیست، اینجا دو حکم مطرح است یکی وجوب نماز جمعه در عصر حضور و دیگری وجوب نماز جمعه در عصر غیبت.
آیا ممکن است کسی بگوید ما احتمال نسخ و عدم نسخ حکم را می‌دهیم لذا بقاء حکم را استصحاب می‌کنیم؟
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۱۴
خیر، فرض بحث ما این است که به هیچ وجه، مسأله نسخ، مطرح نیست و آیا شک در بقاء حکم فقط از باب نسخ، متصوّر است؟ ما این همه در احکام کلّی، استصحاب، جاری می‌کنیم که اصلا مسأله نسخ، مطرح نیست.
مستشکل می‌گوید اگر شک در بقاء حکم، ناشی از شک در بقاء موضوع نیست- بلکه موضوع، معلوم البقاء هست و زمانی که موضوع باقی باشد، شک در بقاء حکم، متصوّر نیست زیرا حکم از موضوع، تخلّف نمی‌کند و موضوع، شبیه علّت است که از معلول، جدا نمی‌شود- پس لابد تخلّف حکم از موضوع به خاطر مسأله «بداء» هست و آن‌هم بدائی که در مورد خداوند متعال محال است ۳۱۳] مثل اینکه بگوئیم پروردگار جهان، وجوب نماز جمعه را برای الی الابد جعل نموده بود و معتقد بود که دائما دارای مصلحت است امّا بعدا حقیقت امر، برایش آشکار شد که نماز جمعه دارای مصلحت دائمی نیست یعنی از ابتداء، حقیقت امر، برای او مخفی بود
إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۱۵
و یندفع هذا الإشکال، بأنّ الاتّحاد فی القضیتین بحسبهما، و إن کان ممّا لا محیص عنه فی جریانه، إلا أنّه لما کان الاتّحاد بحسب نظر العرف کافیا فی تحقّقه و فی صدق الحکم ببقاء ما شکّ فی بقائه، و کان بعض ما علیه الموضوع من الخصوصیّات الّتی یقطع معها بثبوت الحکم له، مما یعدّ بالنّظر العرفی من حالاته- و إن کان واقعا من قیوده و مقوّماته- کان جریان الاستصحاب فی الأحکام

الشّرعيّة الثّابتة لموضوعاتها عند الشّكّ فيها- لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها، مما عدّ من حالاتها لا من مقوّماتها، بمكان من الإمكان [۱].

امّا بعدا واقعيّت مسئله برای او ظاهر شد لذا حکم- وجوب- از موضوع خود مرتفع شد.

البتّه واضح است که چون بـداء به‌معنی مذکور در مورد خداوند متعال محال است علماء و اصولیّین می‌گویند حقیقت نسخ، عبارت است از «دفع الحکم» نه «رفع الحکم»، یعنی حکم الهی از اوّل محـدود به حـدّی بوده که مـا نمی‌دانستیم، نه اینکه حکم الهی از اوّل دائمی بوده است سپس حقیقت امر بر خداوند، آشکار شده و آن حکم را نسخ نموده است.

حال که بـداء به نحو مـذکور در مورد خداونـد، محال شـد، می‌گوئیم علّت شک در بقاء حکم، این است که موضوع، تغیّر و تبدّلی پیدا کرده و با تبدّل موضوع نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب اتحاد قضیّه متیقّنه و مشکوک‌ که معتبر است.

[۱]- جواب: باید بررسی کنیم و ببینیم که چه کسی باید حکم کند که قضیّه مشکوکه با قضیّه متیقّنه، متّحد یا مختلف است.

اگر عقل، حاکم به اتّحاد یا عـدم اتّحاد قضـیّتین باشـد حق با مستشـکل است و در نتیجه، استصـحاب در احکام کلّی جاری نمی‌شود زیرا عقل، بین دو قضیّه، اتّحاد

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۱۶

نمی‌بیند امّا حاکم و قاضی نسبت به اتّحاد دو قضیّه، عقل نیست و با دقّت عقلی، اتّحاد یا عدم اتّحاد قضیّتین را بررسی نمی‌کنند بلکه میزان و ملاک، نظر عرف است و او باید بگوید موضوع قضـیّه، تغیّر و تبدّل پیدا کرده یا نه و او باید بگوید که دو قضـیّه متّحد است یا نه مخصوصا که مهم‌ترین دلیل حجّیّت استصحاب، روایات و اخبار است لذا عرف بعضی از حالات و خصوصیّات را جزء ارکان و مقوّمـات موضوع نمی‌دانـد- گرچه بـا تبـدّل آنهـا برایش شـک و یقین تولیـد می‌شود- البتّه همـان‌طور که گفتیم اگر بخواهیم دقّت عقلی، اعمال نمائیم بعضـی از خصوصـیّات، اجزاء و قیود، جزء مقوّمات موضوع به شمار می‌رود و در نتیجه با انتفاء آنها موضوع هم منتفی می‌شود در مثال قبل، متیقّن ما وجوب نماز جمعه در عصـر حضور بود و قضـیّه مشـکوکه ما وجوب نماز جمعه در عصر غیبت بود لکن همان‌طور که گفتیم، مسأله مهم، این است که عرف، قیـد «فی عصـر الحضور» و «فی عصـر الغیبهٔ» را جزء مقوّمات موضوع، محسـوب نمی‌کنـد به‌عبـارت دیگر اگر در زمـان حضور از عرف، سؤال کنیم که آیـا نمـاز جمعه، واجب است یـا نه قضـیّه‌ای که او ترتیب می‌دهد چگونه است آیا می‌گوید «صـلاهٔ الجمعهٔ المقیّدهٔ بعصر الحضور واجبهٔ» و قید «فی عصر الحضور» را هم، همراه قضیّه، بیان می‌کند و می‌گوید همان‌طور که مضاف و مضاف الیه- صلاهٔ الجمعهٔ- در قضیّه، دخالت کامل دارد، این قید هم در آن رکنیّت دارد، یا اینکه می‌گویـد آنچه که در این قضـیّه، رکنیّت دارد، عبارت است از «صـلاهٔ الجمعـهٔ» و محمول آن «واجبهٔ» می‌باشد و قید- فی عصر الحضور- از حالات و اوصافی است که در آن حال و در آن زمان، قضیّه «صلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ» متیقّن بوده است.

مسلّما عرف در پاسخ سؤال مذکور به نحو دوّم به شما جواب می‌دهد و می‌گوید

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۱۷

ضرورة[۳۱۴] صـحّة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبّدا، أو لكونه مظنونا و لو نوعا، أو دعوى دلالة النّص أو قيام الإجماع عليه قطعا، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلا أو عقلا. امّا الأوّل فواضح [۱].

قیـد «فی عصـر الحضور» مـدخلیّت در موضوع نـدارد و مسأله حضور و غیبت از حالاتی است که دخالت در شک و یقین دارد و از خصوصـیّاتی نیست که در موضوع و قضـیّه متیقّنه، دخالت داشـته باشـد و الا اگر عرف بگوید آن حالات، دخالت کامل در موضوع دارد، لازمه‌اش این است که ما در تمام استصحابات، مناقشه کنیم.

مثال: دیروز لباس من نجس بود و امروز شک در بقاء نجاست آن دارم، اگر بنا، باشد عنوان و قید «دیروز» و «امروز» و امثال آن در موضوع، دخالت داشته باشد نتیجه‌اش این می‌شود که قضیّه متیقّنه و مشکوکه متّحد نباشند زیرا نجاست دیروز با نجاست امروز با دقّت عقلی دو عنوان است و در نتیجه، قضیّتین، متّحد نیستند و نمی‌توان استصحاب نجاست نمود.

[۱]- اشکال شده بود که در استصحاب احکام کلّی، بین قضیّه مشکوکه و متیقّنه اتّحاد نیست، جواب دادیم که حاکم و قاضی، نسبت به اتّحاد قضیّه مشکوکه با قضیّه متیقّنه، عرف است و او باید بگوید که دو قضیّه، متّحد هستند یا مختلف، و در تشخیص موضوع، دقّت عقلی، اعمال نمی‌شود- بلکه ملاک، تحقّق اتّحاد عرفی است-

اکنون، مصنّف، دلیل کفایت عرفی را بیان می‌کنند و می‌گویند این مطلب،

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۲۱۸

ضروری و بدیهی است [۳۱۵] که اتّحاد عرفی کافی است و همین‌قدر که عرف بگوید بین دو قضیّه، اتّحاد، برقرار است و موضوع آنها تفاوتی نکرده، ایراد مستشکل، دفع می‌شود و می‌توان در احکام کلّی، استصحاب، جاری نمود، خواه دلیل حجّیّت استصحاب- حکم به بقاء- بنای تعبّدی عقلاء یا حصول مظنّه یا روایات و یا اینکه اجماع باشد.

بیان ذلک: مثلا- اگر دلیل حجّیّت استصحاب، روایات و نصوص باشد- البتّه مهم‌ترین دلیل حجّیّت استصحاب، روایات هست- عرف، بین قضیّه مشکوکه و متیقّنه تغایری نمی‌بیند بلکه می‌گوید با تبدّل بعضی از حالات، موضوع قضیّه، تغییری نمی‌کند و می‌توان حکم به بقاء نمود، خلاصه، اتّحاد عرفی کافی برای استصحاب هست زیرا ملاک صحّت جریان استصحاب این است که «شکّ در بقاء» محقّق باشد و واضح است که وقتی موضوع [۳۱۶] قضیّه مشکوکه با قضیّه متیقّنه عرفا یکی باشد، «شک در بقاء» تحقّق دارد و همین کافی برای جریان استصحاب هست- با تحقّق سایر شرائط- و همچنین است اگر دلیل حجّیّت استصحاب، اجماع یا بنای تعبّدی عقلاء یا حصول ظن باشد.

قوله «امّا الاوّل فواضح»، اگر حکم کلّی را که می‌خواهیم استصحاب کنیم، مدرکش نقل و دلیل شرعی باشد که اتّحاد دو قضیّه واضح است و وجه وضوح همان بود که بیان کردیم- تشخیص وحدت موضوع قضیّه مشکوکه با قضیّه متیقّنه به دست

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۲۱۹

و اما الثّانی، فلأن الحکم الشّرعی المستکشف به عند طروء انتفاء ما احتمل دخله فی موضوعه، ممّا لا یری مقوّما له، کان مشکوک البقاء عرفا، لاحتمال عدم دخله فیه واقعا، و إن کان لا حکم للعقل بدونه قطعا [۱].

عرف است و ...-

[۱]- اگر مدرک حکمی را که می‌خواهیم استصحاب کنیم، «عقل» باشد یعنی از طریق عقل، ما آن حکم شرعی را کشف کرده باشیم، در این صورت هم وقتی در بقاء آن حکم، شک نمائیم، می‌توانیم بقاء آن را استصحاب نمائیم [۳۱۷].

مثال:[۳۱۸]- عقل می‌گوید خوردن مایع سمّی و مضر، دارای مفسده و قبیح هست ما از حکم عقل- قبح و مفسده- کشف می‌کنیم که خوردن آن، حرام است حال اگر در آن مایع سمّی تغییراتی داده شد و حالت آن عوض شد فرضا مقداری آب با آن مخلوط شد و در نتیجه برای ما شک تولید شد که آیا هنوز هم آن مایع، مضر است یا نه [۳۱۹] و آیا با تغییرات مذکور، اضرار آن مایع، باقی است یا نه، در این صورت، عقل حکمی ندارد زیرا موضوع حکم عقل، متغیّر شده است البتّه در موضوع حکم عقل اهمال و اجمال راه ندارد، عقل در موضوع مشخّص به حسن یا قبح، حکم می‌کند به عنوان مثال قبلا او گفته بود که شرب مایع سمّی مضر، مفسده دارد امّا اکنون موضوع حکم، مشکوک است که آیا ضرری در کار هست یا نه و آیا ضررش قوی هست یا ضعیف لذا عقل در این زمینه، حکمی ندارد امّا درعین‌حال، همان حکم شرعی را که از طریق حکم عقل، کشف کرده بودیم، می‌توانیم استصحاب نمائیم

زیرا ما

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۲۰

إن قلت: کیف هذا؟ مع الملازمة بین الحکمین [۱].

قلت: ذلک لأنّ الملازمة إنّما تکون فی مقام الإثبات و الاستکشاف لا فی مقام الثّبوت، فعدم استقلال العقل إلا فی حال غیر ملازم لعدم حکم الشرع فی غیر تلک الحال [۲].

ملاک و میزان حکم شرع- حرمت- را بدست نیاوردیم بلکه از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع گفتیم شارع هم به حرمت شرب آن مایع، حکم می‌کند و می‌گوئیم چون تغییراتی که در موضوع ایجاد شده، و اجزائی که از آن حذف شده عرفا مقوّم موضوع نبوده ۳۲۰] و تغییری در موضوع نداده، بنابراین آن موضوع، باقی است و در نتیجه، در بقاء حکم، شک داریم زیرا احتمال می‌دهیم که آن تغییرات، واقعا در موضوع و در نتیجه، در حکم شارع، دخالت نداشته پس می‌توانیم به استصحاب، تمسّک نمائیم.

[۱]- اشکال: شما چگونه حکم شرعی را استصحاب می‌کنید درحالی‌که این حکم شرعی را از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع کشف کردید به عبارت دیگر اکنون بین حکم عقل و شرع تفکیک قائل شدید و می‌گوئید عقل با تغییر و انتفاء بعضی از حالات و خصوصیّات موضوع، دیگر حکمی ندارد امّا همان حکم شرعی را که از راه عقل کشف کردیم، می‌توان استصحاب نمود.

[۲]- آری بین حکم شرع و عقل، تفکیک قائل شدیم و اکنون علّت آن را توضیح می‌دهیم که:

ما حکم شرعی را از طریق ملازمه بین حکم عقل و شرع استکشاف نمودیم امّا ملازمه، راه اثبات حکم شرعی بود، نه راه ثبوت حکم شرعی به‌عبارت دیگر

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۲۱

ملازمه، مربوط به مقام اثبات و استکشاف و دلالت بود، نه مقام ثبوت حکم شرعی، یعنی وقتی که عقل حکمی را بیان کرد ما از آن طریق، حکم شرعی را استکشاف می‌نمائیم امّا معنایش این نیست که ملاک حکم شرعی هم تابع ملاک حکم عقل است به‌نحوی‌که اگر عقل در موردی حکمی نداشت، شرع هم بگوید من هم در آنجا حکمی ندارم همان‌طور که می‌بینیم شارع در بسیاری از موارد، احکامی را برای ما بیان کرده، امّا عقل هیچ‌گونه حکمی در آن موارد ندارد مثلا شارع چون نسبت به مصالح و مفاسد آگاهی دارد می‌گوید کسی که جنب است باید غسل جنابت کند امّا عقل در این زمینه هیچ‌گونه حکمی ندارد البتّه اگر عقل هم احاطه و آگاهی به مصالح و مفاسد می‌داشت او هم می‌گفت فرد جنب باید غسل کند.

قوله «فعدم استقلال العقل الا فی حال غیر ملازم لعدم حکم الشّرع فی غیر تلک الحال ۳۲۱]».

اگر عقل در یک حالت، حکمی را برای موضوعی بیان کرد، لازمه‌اش این نیست که شرع در حالت دیگر برای آن موضوع، حکمی نداشته باشد. در مثالی که اخیرا بیان کردیم، عقل می‌گفت شرب آن مایع سمّی، قبیح و دارای مفسده هست و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می‌گوید شرب آن مایع، حرام است، امّا اکنون بعضی از حالات و اوصاف آن مایع، تغییر کرده و در نتیجه عقل می‌گوید من در این زمینه- حالت ثانوی- حکمی ندارم امّا لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع بگوید من هم حکمی در مورد شرب آن مایع ندارم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۲۲

و ذلک لاحتمال أن یکون ما هو ملاک حکم الشّرع من المصلحة أو المفسدة التی هی ملاک حکم العقل، کان علی حاله فی کلتا الحالتین، و إن لم یدرکه إلا فی إحداهما؛ لاحتمال عدم دخل تلک الحالة فیه، أو احتمال أن یکون معه ملاک آخر بلا دخل لها فیه أصلا، و إن کان لها دخل فیما اطّلع علیه من الملاک [۱].

به‌عبارت دیگر، عقل در زمان سابق می‌گفت شـرب آن مایع، قبیـح و دارای مفسده است و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می‌گوید شـرب آن مایع، حرام است امّا اکنون که اوصاف آن مایع، تغییر پیدا کرده است عقل می‌گوید من در زمان لاحق، بقاء حکمی نـدارم، اینجـا مـا می‌گوئیم لـازمه نبودن حکـم عقـل، این نیست که شـارع هم در زمـان لـاحق بقاء حکمی در مورد آن مایع نداشته باشد بلکه او می‌گوید من حکم را ابقاء می‌کنم.

[۱]- چرا بین حکم عقل و شرع، تفکیک کردید؟

«لاحتمال ان یکون ما هو ملاک ...».

احتمال می‌دهیم که همان ملاک حکم شرعی- مصلحت یا مفسده ۳۲۲]- که در زمان سابق بوده است، همان ملاک در زمان لاحق هم باشـد یعنی ملـاک حکم شـرع در هر دو حـالت، موجود هست- خواه آن مـایع، تغییری بکنـد یـا اینکه به همـان حـال اوّلی باقی باشد-

سؤال: اگر احتمـال می‌دهیـد که ملاک حکم شـرع در هر دو حالت- زمان سابق و لاحق- یکی باشـد پس چرا عقل در زمان لاحق، حکمی ندارد؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۲۳

و بالجملـة: حکم الشّرع إنّمـا یتبع مـا هو ملـاک حکم العقل واقعا، لا ما هو مناط حکمه فعلا، و موضوع حکمه کـذلک مما لا یکاد یتطرّق إلیه الإهمال و الإجمال، مع تطرّقه إلی ما هو موضوع حکمه شأنا، و هو ما قام به ملاک حکمه واقعا، فربّ خصوصـیّة لها دخل فی استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشیء قطعا، مع احتمال بقاء ملاکه واقعا. و معه یحتمل بقاء حکم الشّرع جدا لدورانه معه وجودا و عدما، فافهم و تأمّل جیّدا [۱].

جواب: عقل به تمام مصالـح و مفاسـد احاطه و آگاهی نـدارد و لـذا می‌گویـد من در زمان لاحق، حکمی نـدارم امّا نمی‌گوید واقعا حکمی هم در میان نیست.

سؤال: چرا احتمال می‌دهید که ملاک حکم شرع در هر دو حالت یکی باشد.

جواب: الف- ممکن است آن حالت سابقه- با وصف حالت سابقه- در ملاک حکم، دخالت نداشته است.

ب- یا اینکه ممکن است اصلا برای حکم شرعی دو ملاک وجود داشته است.

۱- در زمان و حالت سابق یک ملاک برای حکم موجود بوده که مقیّد به همان حالت سابق بوده است.

۲- علاوه برآن ملاک، یک ملاک دیگری هم برای حکم تحقّق داشته که بین حالت سابق و لاحق مشترک بوده بنابراین با احتمال وجود ملاک ۳۲۳] و در نتیجه بـا وجود شـک در بقاء حکم، می‌توانیم به استصـحاب تمسّک نمائیم- در جریان استصـحاب، نیاز به شک در «بقاء حکم» داریم-

[۱]- اکنون مصنّف بـا بیـان دیگری جواب از اشـکال تفکیک بین حکم عقل و شـرع را بیان می‌کننـد و می‌گوینـد مانعی از جریان استصحاب حکم شرعی مستکشف ۳۲۴]

إیضاح الکفایة ؛ ج۵ ؛ ص۲۲۳

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۲۴

از حکم عقل وجود ندارد و در احکامی که مدرک آنها عقل هست می‌توان استصحاب جاری نمود:

«حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی ۳۲۵] عقل است، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل».

بیان ذلک: ما دو نوع حکم عقلی داریم:

الف- حکم واقعی- شأنی- به‌عبارت دیگر، حکم واقعی تعلیقی، این حکم، روی کلّیّات می‌رود مثلا- عقل می‌گوید هر عملی که مشتمل بر مصلحت باشد، حسن است و هر چیزی که دارای مفسده باشد قبیح است.

ب- حکم واقعی فعلی- این حکم در صورتی تحقّق پیدا می‌کند که عقل، مفسده یا مصلحت چیزی را درک کند.

فرق بین دوحکم مذکور چیست؟ ملاک حکم شأنی، «نفس» مصلحت و مفسده است و مسأله «ادراک» دخالتی در آن ندارد امّا ملاک حکم فعلی، نفس مصلحت و مفسده نیست بلکه همان‌طور که اشاره کردیم، این حکم در صورتی محقّق می‌شود که عقل آن مصلحت و مفسده را درک نماید امّا زمانی که مصلحت و مفسده را درک نکرده است حکم فعلی هم ندارد.

سؤال: آیا در موضوع دو حکم مذکور، اهمال و اجمال راه پیدا می‌کند؟

جواب: در موضوع حکم شأنی عقل، ممکن است اهمال و اجمال راه پیدا کند زیرا حکم شأنی چیزی جز یک حکم تقدیری نیست امّا در موضوع حکم فعلی عقل، اجمال راه ندارد زیرا صحیح نیست که عقل دارای حکم فعلی باشد، امّا موضوع آن

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۲۵

را تشخیص نداده باشد.

در بعضی از موارد، خصوصیّتی در حکم فعلی عقلی، دخالت دارد و عقل می‌گوید با وجود آن حالت و خصوصیّت، من حکم فعلی دارم ولی بدون آن خصوصیّت، حکم فعلی ندارم درحالی‌که ممکن است همان خصوصیّت در حکم واقعی عقل، هیچ‌گونه دخالتی نداشته باشد و بدون آن خصوصیّت هم ممکن است ملاک واقعی حکم عقل، باقی باشد در نتیجه، وقتی احتمال بقاء ملاک واقعی به میان آمد می‌گوئیم ممکن است حکم شرعی قبلی ۳۲۶] باقی باشد- حکم شرعی دائر مدار وجود ملاک واقعی است-

خلاصه: چون احتمال بقاء حکم شرعی را درست کردیم، لذا می‌گوئیم آن حکم شرعی را که از راه عقل، کشف نموده بودیم و اکنون در بقاء آن، شک داریم، می‌توانیم استصحاب کنیم و اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را حل کردیم زیرا گفتیم «حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی عقل است، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل» چه‌بسا عقل در زمان لاحق، حکم فعلی نداشته باشد، امّا حکم شرعی موجود باشد و ...

نتیجه بحث: در احکام شرعیّه‌ای که مدرک آنها عقل یا نقل است، می‌توان استصحاب جاری نمود زیرا عرفا قضیّه مشکوکه با قضیّه متیقّنه، متّحد است و تفصیلی را که بعضی قائل شده و فرموده‌اند در احکامی که مدرک آنها عقل است، نمی‌توان استصحاب، جاری نمود، تفصیل درستی نیست بلکه استصحاب مطلقا حجّیّت دارد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۲۶

ثمّ إنّه لا یخفی اختلاف آراء الأصحاب فی حجّیّة الاستصحاب مطلقا، و عدم حجّیّته کذلک، و التّفصیل بین الموضوعات و الأحکام، أو بین ما کان الشّکّ فی الرّافع و ما کان فی المقتضی، إلی غیر ذلک من التّفاصیل الکثیرة، علی أقوال شتّی لا یهمنا نقلها و نقل ما ذکر من الاستدلال علیها، و إنّما المهمّ الاستدلال علی ما هو المختار منها، و هو الحجّیّة مطلقا، علی نحو یظهر بطلان سائرها، فقد استدلّ علیه بوجوه: [۱].

---

[۱]- آراء و نظرات اصحاب در حجّیّت استصحاب، مختلف ۳۲۷] است و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در حجّیّت و عدم حجّیّت استصحاب، ذکر کرده‌اند که ما آن اقوال را در ابتدای بحث استصحاب، نقل کردیم از جمله: الف- حجّیّت استصحاب مطلقا ب- عدم حجّیّت استصحاب مطلقا ج- حجّیّت استصحاب در موضوعات نه در احکام د- حجّیّت استصحاب در مواردی که شک در

رافع داریم و عدم حجّیّت استصحاب در مواردی که شک در مقتضی داریم.

مصنّف می‌فرمایند متعرّض ذکر آن اقوال نمی‌شویم و استدلال قائلین به آن نظرات را هم بیان نمی‌کنیم بلکه مدّعای خود را که عبارت است از حجّیّت استصحاب به نحو اطلاق ۳۲۸]، همراه با دلیل آن، توضیح می‌دهیم و در نتیجه، بطلان سایر اقوال روشن خواهد شد، البتّه برای حجّیّت استصحاب به ادلّه و وجوه مختلفی تمسّک شده است که از میان آنها اخبار و روایات، مورد اعتماد ما هست که هم متکثّر است و هم در بین آنها روایات صحیحه وجود دارد لکن اوّل، سایر ادلّه را بررسی می‌کنیم و سپس نصوص و روایات را بیان می‌نمائیم.

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۲۲۷

الوجه الأوّل: استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوی الشّعور من كافّة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السّابقة، و حيث لم يردع عنه الشّارع كان ماضيا [۱].

ادلّه حجّیّت استصحاب

۱– بنای عقلاء

[۱]- یکی از وجوهی که برای حجّیّت استصحاب به آن تمسّک شده، بنای تعبّدی عقلاء می‌باشد.

بیان ذلک: بین عقلاء، یک بنای تعبّدی و بنائی که ملاکش هم برای ما مشخّص نیست، وجود دارد که در تمام امور زندگی وقتی حالت سابقه‌ای متیقّن باشد، امّا در زمان لاحق، بقای آن حالت، مشکوک باشد، بنای عملی عقلاء بر دوام آن حالت سابقه است و آثار بقای حالت سابقه را مترتّب می‌کنند، البتّه این بنای عقلاء، به تنهائی حجّیّت ندارد لکن مستدل می‌گوید بنای مذکور در مرئی و منظر شارع بوده و او توجّه به آن داشته و هیچ‌گونه ممانعتی از آن ننموده است و اگر یک بنای عقلائی، مورد نظر و توجّه شارع بوده و اعلان ننموده، که آن بناء، در امور شرعی، جاری نمی‌شود، ما می‌فهمیم که شارع هم نسبت به آن راضی بوده و در نتیجه، آن بنای عقلائی در شریعت هم جاری می‌گردد.

مستدلین به این وجه می‌گویند در این بنای عقلاء هیچ‌گونه فرقی بین موارد مختلف، وجود ندارد که مثلا ما شکّ در رافع داشته باشیم یا شکّ در مقتضی، شک در حکم شرعی داشته یا شک در موضوع حکم شرعی و تمام تفاصیلی که در حجّیّت استصحاب، ذکر شده برخلاف بنای عقلائی مذکور است و بنای مذکور نه تنها بین

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۲۲۸

و فيه: أوّلا منع استقرار بنائهم على ذلك تعبّدا، بل إمّا رجاء و احتياطا، أو اطمئنانا بالبقاء، أو ظنّا و لو نوعا، أو غفلة كما هو الحال فی سائر الحيوانات دائما و فی الإنسان أحيانا [۱].

انسانها رایج است، بلکه حیواناتی هم که تا حدّی شعور دارند، طبق حالت سابقه، عمل می‌کنند مثلا حیوانی که هنگام صبح از لانه خود، خارج می‌شود، در مراجعت اگر او را آزاد بگذارند به همان مرکز اوّلی خود برمی‌گردد و لابد در ذهنش چنین است که لانه‌اش باقی است و آن حالت سابقه منتفی نشده است.

[۱]- ما نمی‌پذیریم که عقلاء در «عمل برطبق حالت سابقه» یک بنای عملی تعبّدی محض- بدون ملاک- داشته باشند.

سؤال: اینکه عقلاء، بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند علّتش چیست؟

جواب: ممکن است روی یکی از جهات چهارگانه زیر باشد:

۱- ممکن است عقلاء، احتیاطا و رجاء، اثر بقاء را مترتّب می‌کنند.

مثال: گاهی فردی از دوستش که در شهر دیگر است مطّلع نیست، و نمی‌داند که او حیات دارد یا نه، امّا درعین‌حال، نامه‌ای برای او می‌فرستد و نزد خود می‌گوید اگر او زنده باشد، که نامه را دریافت می‌کند و ... و چنانچه مرده باشد، ضرری بر ارسال آن نامه، مترتّب نمی‌شود که در این صورت، فردی که نامه را برای دوستش ارسال می‌کند، رجاء و احتیاطا اقدام به چنین عملی نموده، نه به‌عنوان استصحاب و حکم به بقاء.

۲- ممکن است بناء برطبق حالت سابقه به خاطر وجود اطمینان به بقاء باشد، یعنی خود را شاک نمی‌بینند بلکه اطمینان به بقاء دارند و می‌دانیم که اطمینان هم از نظر عقلاء، به منزله علم است مثلا تجّار به خاطر اطمینان به بقای حیات دوستشان، اجناسی را به شهر دیگر می‌فرستند تا طرف تجاری خود و آن دوست، آنها را

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۲۲۹

و ثانیا: سلّمنا ذلک، لکنّه لم یعلم أنّ الشّارع به راض و هو عنده ماض، و یکفی فی الرّدع عن مثله ما دلّ من الکتاب و السّنة علی النّهی عن اتّباع غیر العلم ۳۲۹]، و ما دلّ علی البراءة أو الاحتیاط فی الشّبهات، فلا وجه لاتّباع هذا البناء فیما لا بدّ فی اتّباعه من الدّلالة علی إمضائه، فتأمّل جیّدا [۱].

تحویل بگیرد، نه اینکه تعبّدا بناء بر حیات دوستان خود بگذارند و ...

۳- ممکن است عقلاء به خاطر ظنّ به بقاء- و لو ظنّ نوعی نه ظنّ شخصی- بناء بر حالت سابقه می‌گذارند که این دلیل برگشت به دلیل دوّم- ظنّ به بقاء- می‌کند و بزودی آن را بیان می‌کنیم.

۴- ممکن است غفلة بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند یعنی اصلا توجّهی به حالت سابقه ندارند و نسبت به آن، غافل هستند که در مورد حیوانات، دائما مطلب، این‌چنین است یعنی یک حیوان که شامگاه به لانه و آشیانه خود، مراجعت می‌کند اصلا نسبت به حالت سابقه، غافل است و او برای خود، حالت سابقه و لاحقه، ترتیب نمی‌دهد بلکه برحسب عادت و بدون توجّه به حالت سابقه به آشیانه خود، بازمی‌گردد امّا در مورد انسانها گاهی مطلب از این قرار است که بدون توجّه، بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند.

مثال: گاهی فردی که منزل مسکونی خود را فروخته غفلة و بدون توجّه به حالت سابقه، باز هم به طرف آن محل می‌رود.

خلاصه: روی جهات مذکور نمی‌توانیم، بپذیریم که عقلاء «در بناء برطبق حالت سابقه» تعبّدا چنین کاری می‌کنند.

[۱]- ما مماشات می‌کنیم و چنین بنای عقلائی تعبّدی را از شما می‌پذیریم، لکن

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۲۳۰

شما گفتید شارع مقدّس، نسبت به بنای عقلائی مذکور، منعی ننموده و راضی است که ما به آن عمل کنیم، ولی ما می‌گوئیم شارع نسبت به آن، منع نموده است.

بیان ذلک: دو گروه از ادلّه، مانع و رادع بنای عقلائی مذکور هست:

الف- آیات ۳۳۰] و روایاتی داریم که ما را از متابعت «غیر علم» نهی می‌کنند. و عموم آیات و روایات مذکور، شامل محلّ بحث ما می‌شود زیرا عقلاء، بدون علم- تعبّدا- طبق حالت سابقه عمل می‌کنند پس عمومات مذکور، مانع و رادع بنای عقلاء هست.

ب- ادلّه‌ای که دلالت بر برائت ۳۳۱] یا احتیاط[۳۳۲]- در شبهات- می‌کند کافی است که رادع و مانع بنای عقلاء باشد زیرا اطلاق ادلّه مذکور، شامل آن مواردی می‌شود که شکّ ما مسبوق به علم باشد یا اینکه مسبوق به علم نباشد لذا می‌گوئیم آن اطلاقات،

کافی برای ردع و منع بنای تعبّدی عقلاء هست ۳۳۳] بنابراین می‌گوئیم بنای تعبّدی عقلاء نتوانست دلیل حجّیّت استصحاب باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۳۱

الوجه الثّانی: إنّ الثّبوت فی السّابق موجب للظّنّ به فی اللاحق [۱].

و فیه: منع اقتضاء مجرد الثّبوت للظّنّ بالبقاء فعلا و لا نوعا[۳۳۴]، فإنّه لا وجه له أصلا إلا کون الغالب فیما ثبت أن یدوم مع إمکان أن لا یدوم، و هو غیر معلوم و لو سلّم، فلا دلیل علی اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجّهٔ علی عدم اعتباره بالعموم [۲].

۲- ظن

[۱]- بنای تعبّدی بر «بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی، این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقّن بوده و اکنون در بقاء آن، شک داریم، فعلا ظنّ به بقاء برای ما محقّق است یعنی با «ظنّ به بقاء»، «حکم به بقاء» می‌کنیم. همان‌طور که قبلا هم متذکّر شدیم، کسانی که استصحاب را از طریق ظنّ به بقاء، حجّت می‌دانند معتقدند که استصحاب یکی از امارات معتبره است نه اینکه یک اصل عملی باشد.

[۲]- مصنّف دو ایراد، نسبت به دلیل مذکور، وارد می‌نمایند.

الف- ما از شما نمی‌پذیریم که صرف «ثبوت شیء» در زمان سابق، موجب ظنّ به بقاء، در زمان لاحق باشد. زیرا «بقاء» هم مانند «ثبوت» به علّت، نیاز دارد.

سؤال: منشأ ظنّ به بقاء چیست؟

جواب: غالبا هرچه ثابت و متیقّن شد، ادامه پیدا می‌کند.

ما چنین غلبه‌ای را قبول نداریم زیرا هر چیزی که در زمان سابق، ثابت شد، ممکن است در زمان لاحق، ادامه پیدا بکند، و ممکن است ادامه پیدا نکند.

ب- اگر بپذیریم که غالبا مجرّد ثبوت شیء در زمان سابق، موجب ظنّ به بقاء در زمان لاحق است، باز هم می‌گوئیم دلیلی بر حجّیّت آن ظن، قائم نشده بلکه ادلّه‌ای

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۳۲

الوجه الثّالث: دعوی الإجماع علیه، کما عن المبادئ حیث قال:

الاستصحاب حجّهٔ[۳۳۵]، لإجماع الفقهاء علی أنّه متی حصل حکم، ثمّ وقع الشّکّ فی أنّه طرأ ما یزیله أم لا؟ وجب الحکم ببقائه علی ما کان أوّلا، و لو لا القول بأنّ الاستصحاب حجّهٔ، لکان ترجیحا لأحد طرفی الممکن من غیر مرجح، انتهی. و قد نقل عن غیره أیضا [۱].

داریم که به نحو کلّی و عام پیروی از «غیر علم» را منع می‌کند. و ما هنگام جواب از دلیل قبلی به آن اشاره کردیم و در مبحث قطع گفتیم که حجّیّت قطع، ذاتی است امّا حجّیّت ظن، محتاج به دلیل است و اصل اوّلی در ظنون، عدم حجّیّت است ۳۳۶].

۳- اجماع

[۱]- از صاحب مبادی، نقل کرده‌اند که: «الاستصحاب حجّة لاجماع الفقهاء ...» فقهاء اتّفاق کرده‌اند که اگر حکمی در زمان سابق، ثابت شد امّا در زمان لاحق، شک کردیم که آیا چیزی به‌عنوان عارض و مانع بر آن حکم، واقع شده است یا نه، یعنی در زمان لاحق در بقاء آن حکم، شک نمودیم، در این صورت، واجب است، بگوئیم که همان حکم اوّلی، باقی است و این، همان حجّیّت استصحاب است و اگر استصحاب، حجّت نباشد و ما حکم به بقاء نمائیم- بقاء حکم را بر ارتفاع آن، ترجیح دهیم- این ترجیح، بلامرجّح است چون ممکن است حکم قبلی، باقی باشد و امکان دارد مرتفع شده باشد و ...

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۳۳

و فیه: إن تحصیل الإجماع فی مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة فی غایة الإشکال، و لو مع الاتّفاق، فضلا عمّا إذا لم یکن و کان مع الخلاف من المعظم حیث ذهبوا إلی عدم حجّیّته مطلقا أو فی الجملة، و نقله موهون جدا لذلک، و لو قیل بحجّیّته لو لا ذلک [۱].

---

[۱]- اکنون مصنّف، مطلبی را که بارها بیان نموده‌اند، باز هم تکرار می‌فرمایند و محصّل آن، عبارت است از:

آیا اجماع مذکور، محصّل است یا منقول؟

اگر اجماع محصّل باشد دو اشکال نسبت به آن داریم:

۱- تحصیل اجماع در مسأله‌ای که ادلّه و وجوه مختلفی درباره آن، بیان شده- اخبار، ظنّ به بقاء و بنای تعبّدی عقلاء- در غایت اشکال است- و لو با اتّفاق تمام علماء- زیرا چنین اجماعی از قول معصوم کاشف نیست و قبلا هم گفتیم که اجماع در صورتی حجّت است که کاشف از قول معصوم باشد[۳۳۷].

۲- ادّعای اجماع در مورد حجّیّت استصحاب از اساس و ریشه، باطل و بیهوده است زیرا در مسأله‌ای که اقوال مختلف، وجود دارد، چگونه می‌توان تحصیل اجماع نمود. مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول در مورد حجّیّت استصحاب، بیان کرده است و در کتاب اوثق الوسائل چنین آمده است: «قیل تبلغ الاقوال فی المسألة نیفا و خمسین».

و اگر اجماع مذکور، «منقول» باشد اشکال ما این است که:

برفرض که گفته شود اجماع منقول فی نفسه حجّت است باز هم می‌گوئیم نقل اجماع در خصوص ما نحن فیه موهون است زیرا در مسأله‌ای که اقوال مختلف،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۳۴

الوجه الرّابع: و هو العمدة فی الباب، الأخبار المستفیضة [۱].

منها: صحیحة زرارة[۳۳۸] «قال: قلت له: الرّجل ینام و هو علی وضوء، أ یوجب الخفقة و الخفقتان علیه الوضوء؟ قال: یا زرارة، قد ینام العین و لا ینام القلب و الأذن، و إذا نامت العین و الأذن فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرّک فی جنبه شیء و هو لا یعلم، قال: لا، حتی یستیقن أنّه قد نام، حتّی یجیء من ذلک أمر بیّن، و إلا فإنّه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین بالشّکّ، ابدا و لکنّه ینقضه بیقین آخر».

وجود دارد چگونه می‌توان نقل اجماع نمود.

قوله «لو لا ذلک»، اگر از اشکال قبل- وجود مبانی و ادلّه مختلف در استصحاب- صرف‌نظر نمائیم.

۴- نقد و بررسی اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب

اشاره

[۱]- تـذکّر: مصنّف تاکنون هیچیک از ادلّه و وجوهی ۳۳۹] که برای حجّیّت استصحاب، بیان شـده است نپـذیرفته و اینک دلیلی- اخبار- که مورد قبول خودشان هست، بیان می کنند قبلا متذکّر می‌شویم که نظر مصنّف، این است که استصحاب مطلقا[۳۴۰] حجّت است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۳۵

و هذه الرّوایة و إن کانت مضمرة إلا أنّ إضمارها لا یضرّ باعتبارها، حیث کان مضمرها مثل زرارة، و هو ممن لا یکاد یستفتی من غیر الإمام- علیه السّلام- لا سیّما مع هذا الاهتمام.

و تقریب الاستدلال بهـا أنّه لاـ ریب فی ظهـور قوله علیه السّـلام: «و إلاـ فـإنّه علی یقین .. إلی آخره» عرفـا فی النّهی عن نقض الیقین بشـیء بالشّکّ فیه، و أنّه علیه السّـلام بصدد بیان ما هو علّة الجزاء المستفاد من قوله علیه السّلام: (لا) فی جواب: (فإن حرک فی جنبه ... إلی آخره)، و هو اندراج الیقین و الشّکّ فی مورد السّؤال فی القضیّة الکلّیّة الارتکازیّة الغیر المختصّة بباب دون باب [۱].

اخباری را که مصنّف برای حجّیّت استصحاب به آنها تمسّک می‌نمایند، متواتر نیستند بلکه مستفیض ۳۴۱] می‌باشند یعنی اعتبار آنها از خبر واحد، بیشتر و از خبر متواتر کمتر است.

صحیحه اوّل زراره

اشاره

[۱]- مصنّف در این صحیحه از چند جهت بحث می کنند:

۱- بررسی سند صحیحه اوّل

روایت مـذکور، مضـمره است یعنی زراره مشـخّص ننموده است که این گفتگو و سؤال و جواب با چه کسـی بوده بلکه گفته اسـت «قلت له»، لذا ممکن است کسی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۳۶

خیـال کنـد کـه او بـا فردی غیر از امـام «علیه السّـلام» گفتگـو نمـوده و آن جوابهـا را دریـافت کرده و می‌دانیم که روایت «مضـمره» به‌لحاظ اضـمار، فاقد اعتبار است امّا در این روایت خصوصـیّت بلکه خصوصیّاتی وجود دارد که به‌لحاظ آنها می گوئیم این روایت، حجّت است از جمله:

زراره از فقهـای روات بـوده و شـأن او اجـلّ از ایـن است که مسـأله‌ای را از غیر از امـام «علیه السّـلام» اسـتفتاء نمایـد و مخصوصـا با اهتمـامی که او برای مسـئله، قائـل بوده و فروعی را سؤال کرده است، ما احتمال نمی‌دهیم که از غیر از امام، چنین سؤالاتی را نموده باشد لذا از جهت اضـمار نمی‌توان در آن روایت مناقشه نمود و سایر رواتی که در سلسـله سند روایت، قرار دارند همگی از اجلاء و بزرگان بوده‌اند.

۲- نقد و بررسی دلالت صحیحه اوّل زراره

برای بیان دلالت روایت مجدّدا فرازهائی از آن را ذکر می‌نمائیم:

«قال: قلت له: الرّجل ینام و هو علی وضوء، أ یوجب الخفقة[۳۴۲] و الخفقتان علیه الوضوء»؟

زراره می گوید به امام «علیه السّلام» عرض کردم مردی درحالی‌که وضوء دارد، می‌خوابد، آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضوء می‌شود[۳۴۳] کأنّ زراره از

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۳۷

امام «ع» سؤال می کند آیا نام این عمل- خفقة و خفقتان- هم «نوم» است.

امام «ع» در جواب می‌فرمایند:

«یا زرارة قد ینام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن فقد وجب الوضوء».

کأنّ امام «ع» در پاسخ به زراره می‌فرمایند: خواب، نسبت به اعضای بدن، دارای مراتبی است. گاهی چشم انسان در اثر خستگی به خواب فرومی‌رود و انسان چشم خود را روی‌هم می گذارد، لکن درعین‌حال، گوش او می‌شنود و قلبش متوجّه است یعنی برای گوش و قلب، «نوم» محقّق نمی‌شود امّا بدان آن خوابی وضوء را باطل می کند که هم چشم انسان به خواب فرورود و هم گوش او دیگر نشنود امّا اگر چشم به تنهائی به خواب رود ولی شنوائی گوش محفوظ باشد، آن خواب، ناقض وضوء نیست- معمولا اوّلین عضوی که به خواب فرومی‌رود چشم انسان است-

سؤال: چرا امام «ع» ابتداء، نوم القلب را مطرح نمودند و فرمودند «قد ینام العین و لا ینام القلب» امّا در بیان ضابطه کلّی از «نوم القلب» نام نبردند بلکه فرمودند «و اذا نامت العین و الاذن ۳۴۴]».

جواب: الف- ممکن است علّتش این باشد که «نوم القلب» و «نوم الاذن» با یکدیگر ملازمند و باهم تحقّق پیدا می کنند و لذا نیازی نبوده که امام «ع» نوم القلب را مطرح نمایند.

ب- ممکن است علّتش این باشد که انسان بزودی و فورا «نوم القلب» را متوجّه

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۳۸

نمی‌شود امّا راه توجّه و رسیدن به «نوم الاذن» آسان است البتّه اظهر، همان احتمال اوّل است.

«قلت فان حرّک فی جنبه شی‌ء و هو لا یعلم ...»

زراره: اگر نوم به این مقدار، محقّق شده است که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود مثلا- کسی راه برود و یا حرکت کند آن شخص نائم، متوجّه نمی‌شود و آن را حس نمی کند، آیا این امر، اماره بر تحقّق نوم و ناقض وضوء هست یا نه؟

«قال لا[۳۴۵] حتّی یستیقن انّه قد نام حتّی یجی‌ء من ذلک امر بیّن».

امام «علیه السّلام»: خیر، آن امر، ناقض وضوء نیست و لازم نیست آن شخص، وضوء بگیرد و آن اماره ظنّیه- فان حرّک ...- برای تحقّق نوم، کافی نیست بلکه آن فرد باید یقین نماید که نوم، محقّق شده است.

سؤال: چگونه و از چه راه یقین به نوم پیدا می‌شود؟

جواب: تحقق نوم باید به‌صورت آشکار، محقّق شود به‌نحوی‌که به آن، یقین حاصل شود و احتمال خلاف در آن نباشد- ظن به تحقّق نوم کافی نیست- که در این صورت وضوی آن فرد، باطل شده است و مجدّدا باید وضوء بگیرد.

امام «علیه السّلام»: «و الا فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشّکّ ابدا و لکنّه ینقضه بیقین آخر».

تقریبا تمام بحث روی کلمه «الا» و جزای آن است. اکنون باید ببینیم شرط و جزای «الا» چیست؟

و «الا» ای و ان لم یستیقن انّه قد نام، جمله مذکور، «شرط» کلمه «ان» می‌باشد

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۳۹

و می‌دانیم که «ان» شرطیّه به «جزاء» هم نیاز دارد لذا اکنون باید جزای آن را مشخّص نمائیم.

در مورد جزای «ان» شرطیّه سه احتمال مطرح است.

الف- مصنّف می‌فرمایند جزای «ان» محذوف است و از کلمه «لا»، ما جزای «ان» را تشخیص می‌دهیم.

«قال لا، ای لا یجب علیه الوضوء حتّی یستیقن انّه قد نام حتّی یجیء من ذلک امر بیّن و «الا» ای و ان لم یستیقن انّه قد نام فلا یجب علیه الوضوء»[۳۴۶] یعنی اگر یقین به تحقّق نوم پیدا نکرده، وضوء، واجب نیست.

سؤال: چرا اگر یقین به تحقّق نوم پیدا نکردیم، وضوء واجب نیست؟

جواب: امام «ع» علّت آن را بیان می‌فرمایند: «فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشّک»، کلمه «ف» همان «فائی» است که معمولا بر سر علّت در می‌آید و گاهی هم علّت حکم را با کلمه «لام» بیان می‌کنند.

تا اینجا معنای روایت چنین شد: اگر یقین به تحقّق نوم ندارید، وضوء واجب نیست و امام «ع» علّت آن را هم بیان فرمودند «فانّه علی یقین ...» و در نتیجه زمانی که یقین به وضوء داشتیم نباید آن را با شک، نقض نمائیم- لا ینقض الیقین بالشّک ابدا- کأنّ در ذهن خودتان هست که عدم نقض یقین به شک یک مسأله ارتکازی است، نه اینکه یک مطلب تعبّدی و خلاف ارتکاز انسان باشد در واقع در تعلیل مذکور یک قضیّه- صغرا و کبرا- وجود دارد که امام «ع» صغرای آن- فانّه علی یقین

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۴۰

و احتمال أن یکون الجزاء هو قوله: (فإنّه علی یقین ... إلی آخره) غیر سدید، فإنّه لا یصحّ إلّا بارادة لزوم العمل علی طبق یقینه، و هو إلی الغایة بعید [۱].

...- را بیان می‌کنند و کبرای قضیّه- لا ینقض الیقین بالشّک ابدا- هم یک امر کلّی ارتکازی عرفی است که اختصاص به باب وضوء ندارد[۳۴۷] و در نتیجه، وقتی کبرای قضیّه، ضمیمه صغرا شد، می‌گوئیم یقین به وضوء نباید با شک در نوم و با ظنّ در نوم نقض شود بلکه یقین را باید با یقین نقض نمود و این مسئله، مخصوص باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

[۱]- ب: احتمال دیگر، این است که بگوئیم جمله «فانّه علی یقین من وضوئه» جزای جمله شرطیّه است و «ف» هم همان فائی است که بر جزاء، داخل می‌شود و کأنّ امام «ع» چنین فرموده‌اند: «و الا ای و ان لم یستیقن انّه قد نام فانّه علی یقین من وضوئه ...».

اشکال: عبارت «فانّه علی یقین من وضوئه» یک جمله خبریّه است درحالی‌که امام «ع» درصدد بیان حکم الهی هستند و حکم را معمولا با جمله انشائیّه، بیان می‌کنند نه جمله خبریّه.

جواب: جمله خبریّه را به جمله انشائیّه تأویل می‌نمائیم.

«و الا- فیجب العمل علی طبق یقینه» به‌عبارت دیگر: «من شکّ فی وضوئه فلیأخذ بیقینه السّابق». این احتمال بعید است چون تأویل جمله خبریّه به جمله انشائیّه،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۴۱

و أبعد منه کون الجزاء قوله: (لا ینقض .. إلی آخره) و قد ذکر: (فإنّه علی یقین) للتّمهید [۱].

و قد انقدح بما ذکرنا ضعف احتمال اختصاص قضیّة: (لا تنقض ... إلی آخره) بالیقین و الشّکّ فی باب الوضوء جدّا، فإنّه ینافیه ظهور التّعلیل فی أنّه بأمر ارتکازی لا تعبّدی قطعا، و یؤیّده تعلیل الحکم بالمضیّ مع الشّکّ فی غیر الوضوء فی غیر هذه الرّوایة بهذه القضیّة أو ما یرادفها، فتأمّل جیّدا[۳۴۸] [۲].

خلاف ظاهر است.

[۱]- ج: احتمال سوّم، این است که ما جمله «لا ینقض الیقین بالشک ابدا» را جزای جمله شرطیّه، قرار دهیم و بگوئیم «جمله فانّه علی

یقین من وضوئه» تمهید و مقدمه جزاء است.

«و الا ای و ان لم یستیقن انّه قد نام فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشّک ابدا».

مصنّف می‌فرمایند این احتمال از احتمال دوّم بعیدتر است [۳۴۹].

۳- صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست

[۲]- تذکّر: همان‌طور که قبلا هم گفتیم نظر مصنّف این است که استصحاب

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۴۲

مطلقا حجّت است.

اشکال: روایت مذکور، دلالتی بر حجّیّت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه مربوط به باب وضوء هست و دلیلی نداریم که جمله «لا ینقض الیقین» در تمام ابواب فقه، جاری شود به‌عبارت دیگر، امام «ع» در صغرای قضیّه مذکور چنین فرمودند:

«فانّه علی یقین من وضوئه»، یعنی آن فرد، نسبت به وضوء، متیقّن است و سپس در کبرای قضیّه فرمودند: «لا ینقض الیقین بالشّک ابدا ...» و ما می گوئیم «الف و لام» در «الیقین»، الف و لام عهد- عهد ذکری- می‌باشد و در نتیجه معنای روایت چنین است که: یقین به وضوء را به‌وسیله شک و ظن نقض نکنید. و از روایت مذکور، یک قاعده کلّی در باب وضوء استفاده می‌شود[۳۵۰].

جواب: مصنّف تقریبا سه جواب برای اشکال مذکور بیان می کنند:

الف- از اینکه ما گفتیم جمله «فانّه علی یقین من وضوئه ...» علّت حکم است ضعف احتمال و اشکال مذکور[۳۵۱] مشخّص شد.

بیان ذلک: جمله مذکور در مقام تعلیل، بیان شده، و از یک قضیّه، تشکیل شده بود که امام «ع» صغرای قضیّه را بیان کردند امّا کبرای قضیّه- لا ینقض الیقین بالشّک- یک امر ارتکازی عرفی بود یعنی امام «ع» به یک مطلبی که مورد قبول عرف است، استناد نمودند و آیا آن مطلبی که مرتکز و مورد قبول عرف است، این است که در باب وضوء نباید یقین را به‌وسیله شک و ظن نقض نمود؟- در امور

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۴۳

هذا مع انّه لا موجب لاحتماله إلا احتمال کون اللام فی الیقین للعهد، إشارة إلی الیقین فی (فإنّه علی یقین من وضوئه) مع أنّ الظّاهر أنّه للجنس، کما هو الأصل فیه، و سبق: (فإنّه علی یقین ... إلی آخره) لا یکون قرینة علیه، مع کمال الملاءمة مع الجنس أیضا [۱].

تعبّدی-

واضح است که مرتکز عرفی این است که نباید یقین به شک نقض شود، خواه در باب وضوء باشد یا غیر وضوء و یا در امور عرفیّه و امثال آن لذا می گوئیم چون امام «ع» به یک مطلب مرتکز عرفی استناد نمودند، و آن مطلب، مخصوص باب وضوء نیست، پس صحیحه زراره، در تمام ابواب فقه، جریان دارد.

به‌علاوه در روایات دیگر که در غیر از باب وضوء وارد شده است، همان تعبیر یا مشابه آن- تعلیل- دیده می‌شود که در مباحث آینده، متذکّر آن می‌شویم از جمله در بعضی از فقرات صحیحه دوّم زراره که بزودی درباره آن بحث می کنیم چنین آمده است: «لانّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک ابدا» و یا جمله دیگر همان روایت: «لانّک لا تدری لعلّه شیء اوقع علیک فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک». لذا باتوجّه به مؤیّد مذکور و اینکه در سایر روایات هم، چنین تعابیری آمده است، می گوئیم صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

[۱]- ب: برای بیان جواب دوّم، سؤالی مطرح می کنیم که: منشأ احتمال مذکور چیست به‌عبارت دیگر چه چیز، باعث شده که

مستشکل بگوید صحیحه زرارهٔ، مخصوص به باب وضوء است؟

جواب: هیچ علّتی برای آن نیست مگر اینکه بگوئیم الف و لام در «الیقین» اشاره به عهد ذکری است یعنی اشاره به همان یقینی است که در جمله قبلی ذکر شده

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۴۴

فافهم ۳۵۲].

مع أنّه غیر ظاهر فی الیقین بالوضوء، لقوّهٔ احتمال أن یکون (من وضوئه) متعلّقا بالظّرف لا ب (یقین)، و کان المعنی: فإنّه کان من طرف وضوئه علی

است- فانّه علی یقین من وضوئه-

مصنّف می‌فرمایند اصل ۳۵۳]، این است که الف و لام برای جنس باشد و تا وقتی که قرینه‌ای برخلاف آن نباشد از این اصل، تعدّی نمی‌نمائیم و صرف اینکه قبل از جمله «لا ینقض الیقین ...»، جمله فانّه علی «یقین» من وضوئه ذکر شده است، این موجب نمی‌شود که ما بگوئیم الف و لام در «الیقین» برای عهد ذکری است بعلاوه حمل الف و لام بر جنس بسیار مناسب ۳۵۴] هم هست، آری اگر حمل آن بر جنس، مناسب نبود ما برخلاف اصل، آن را بر عهد ذکری حمل می‌نمودیم امّا اکنون که الف و لام با جنس، کمال ملائمت را دارد، ما وجهی نمی‌بینیم که آن را بر «عهد» حمل نمائیم، البتّه اگر الف و لام را بر عهد هم حمل کنیم مناسبت است ولی مصنّف فرمودند اصل، این است که الف و لام برای جنس باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۴۵

یقین، و علیه لا یکون الأوسط [الاصغر] إلا الیقین، لا الیقین بالوضوء، کما لا یخفی علی المتأمّل.

و بالجملهٔ: لا یکاد یشکّ فی ظهور القضیّهٔ فی عموم الیقین و الشّکّ، خصوصا بعد ملاحظهٔ تطبیقها فی الأخبار علی غیر الوضوء أیضا [۱].

---

[۱]- ج: سؤال: کلمه «من» در جمله «فانّه علی یقین من وضوئه»، متعلّق به چیست؟

جواب: دو احتمال مطرح است.

الف- من وضوئه متعلّق به «یقین» است و کلمه «من» به‌معنی باء، استعمال شده است یعنی «فانّه علی یقین بوضوئه و لا ینقض الیقین ...» در نتیجه، روایت، مخصوص به باب وضوء می‌شود.

ب- مصنّف می‌فرمایند ما احتمال قوی می‌دهیم که «من وضوئه» متعلّق به جارو مجرور- علی یقین- باشد[۳۵۵] و عامل مقدّر آن‌هم «کائن» یا «کان» است و کانّ امام «ع» چنین فرموده‌اند: «فانّه کان من طرف وضوئه علی یقین».

همان‌طور که قبلا هم بیان کردیم تعلیل روایت از یک صغرا و کبرا تشکیل شده بود و در نتیجه، طبق احتمال اخیر در صغرای قضیّه، مسأله یقین به وضوء، مطرح نیست بلکه اصل ثبوت یقین، مطرح است ۳۵۶]، در این صورت اگر الف و لام در «الیقین» برای عهد هم باشد باز به مطلق یقین و همان یقینی که در صغرا مطرح بود اشاره دارد در نتیجه، می‌گوئیم علی جمیع التّقادیر می‌توان برای حجّیت استصحاب

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۴۶

ثمّ لا یخفی حسن اسناد النّقض- و هو ضدّ الإبرام- إلی الیقین، و لو کان متعلّقا بما لیس فیه اقتضاء البقاء و الاستمرار، لما یتخیّل فیه من الاستحکام بخلاف الظّنّ، فإنّه یظنّ أنّه لیس فیه إبرام و استحکام و أن کان متعلّقا بما فیه اقتضاء ذلک، و إلا لصحّ أن یسند إلی

نفس ما فيه المقتضى له، مع ركاكة مثل (نقضت الحجر من مكانه) و لما صحّ أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السّراج) فيما إذا شكّ فى بقائه للشّكّ فى استعداده، مع بداهة صحّته و حسنه.

و بالجملة: لا يكاد يشكّ فى أنّ اليقين كالبيعة و العهد إنّما يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته لا بملاحظة متعلّقة، فلا [و لا] موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة (إذا تعذّرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعذّر إرادة مثل ذاك الأمر مما يصحّ إسناد النّقض إليه حقيقة [۱].

به روایت مذکور تمسّک نمود و اختصاص به باب وضوء ندارد ضمنا مصنّف در پایان این قسمت می‌فرمایند «كما لا يخفى على المتأمّل».

استصحاب هم در شکّ در مقتضی حجّت است هم شکّ در رافع

اشاره

[۱]- همان‌طور که تاکنون بارها گفته‌ایم در حجّیّت استصحاب، اقوال متعدّدی وجود دارد از جمله، مرحوم شیخ اعظم و بعضی دیگر، استصحاب را در شک در رافع، حجّت می‌دانند، نه شکّ در مقتضی، اکنون مصنّف، تعریضی به کلام مرحوم شیخ دارند و می‌فرمایند که استصحاب، هم در شکّ در مقتضی حجّت است و هم در صورتی که شکّ ما در رافع باشد ما قبل از بیان مصنّف به توضیح کلام ۳۵۷] مرحوم

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۴۷

شیخ می‌پردازیم.

بیان شیخ اعظم ره:

اکنون مثالی برای شکّ در رافع و شکّ در مقتضی ذکر می‌کنیم:

چراغی را یک ساعت قبل، روشن نموده‌اند اکنون برای ما شکّی تولید شده است که آیا اشتعال چراغ باقی است یا نه؟

در مثال مذکور گاهی ما استعداد بقاء اشتعال چراغ را احراز کرده‌ایم و می‌دانیم چراغ به اندازه ده ساعت می‌تواند روشن باشد، لکن احتمال می‌دهیم رافعی مانند باد، آن را خاموش کرده باشد، از این به شک در رافع تعبیر می‌کنند بنابراین: در شکّ در رافع، ما استعداد و اقتضاء بقاء مستصحب را احراز کرده، لکن احتمال می‌دهیم رافعی و ناقضی آمده باشد- الف-

امّا گاهی استعداد بقاء اشتغال را احراز ننموده، و نمی‌دانیم آن چراغ، چقدر نفت دارد و آیا به اندازه‌ای استعداد بقاء دارد که در زمان شک، هم روشن باشد یا اینکه نه، نفت آن چراغ، تمام شده است و خودبه‌خود خاموش گردیده، از این به شکّ در مقتضی تعبیر می‌کنند بنابراین: در شک در مقتضی ما نمی‌دانیم استعداد بقاء مستصحب چقدر است- ب-

مرحوم شیخ فرموده‌اند استصحاب در مواردی که شک در رافع داشته باشیم حجّت است و این تفصیل را از کلمه «نقض» و «لا تنقض» استفاده کرده‌اند که:

حقیقت نقض عبارت است از رفع هیئت اتصالیّه، یعنی اگر انسان هیئت اتصالیّه چیزی را بردارد، در این صورت «نقض» محقّق می‌شود به‌عبارت دیگر، این نقض به چیزهائی متعلّق می‌شود که دارای نوعی هیئت اتّصالیّه باشند مثلا طنابی که از پنبه یا پشم بافته شده، دارای آن هیئت است اگر انسان، رشته‌های آن طناب را از هم باز

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۴۸

کنـد، و هیئت اتصالیّه طناب را برهم زنـد و دوباره آن را به‌صورت پنبه یا پشم درآورد، می گوینـد نقض محقّق شد کمااینکه در آیه شریفه هم چنین آمده است:

«وَ لا تَکُونُوا کَالَّتِی نَقَضَتْ غَزْلَها مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْکاثاً ...»[۳۵۸].

سؤال: در روایات باب که ماده نقض و لا تنقض و امثال آن استعمال شده، آیا معنی حقیقی آن اراده شده است؟

جـواب: خیر، زیرا یقین، چیزی نیست که دارای هیئت اتّصـالیه باشـد تـا بتوان اسـتحکام آن را نقض نمود لـذا می گوئیم اراده معنـای حقیقی آن، متعذّر است و «لا تنقض» در معنای مجازی استعمال شده است و به اعتبار متعلّق آن، گفته‌اند «لا تنقض الیقین بالشّک» و واضـح است که هرگاه بـدانیم لفظی در معنای حقیقی خود اسـتعمال نشـده، و دارای معانی مجازی متعـدّدی باشد، امّا ندانیم که در کـدامیک از معـانی اسـتعمال شـده است بایـد اقرب المجـازات الی الواقع را انتخـاب نمود و در محـلّ بحث دو معنـای مجـازی برای «نقض» ذکر می کنیم که مستفاد از کلام شیخ اعظم است.

الف- معنای مجازی اقرب- «هو رفع الامر الثّابت ای المستحکم الّذی فیه اقتضاء الثّبوت و الاستمرار». مانند زوجیّت دائمی و ملکیّت که در آنها اسـتعداد و اقتضای بقاء، وجود دارد مگر اینکه مثلا طلاقی محقّق شود و سـبب از بین رفتن علقه زوجیّت گردد و یا مانند همان مثال چراغ که با علامت- الف- مشخّص نمودیم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۴۹

ب- معنـای مجـازی ابعـد- «و هو مطلق رفع الیـد عن الشّـیء و ترک العمل به و لو لعـدم المقتضـی له».ماننـد همان مثال چراغ که با علامت- ب- مشخّص نمودیم و یا مانند زوجیّت غیر دائمی.

مرحوم شـیخ فرموده‌انـد معنـای مجازی اوّل به‌معنای حقیقی اقرب ۳۵۹] است و در نـتیجه می گـوئیم، استصـحاب در مواردی حجّت است که در متیقّن، اقتضاء و استعداد بقاء باشد و ما در رافع، شک داشته باشیم نه در مقتضی.

اینک به توضیح کلام مصنّف می‌پردازیم:

مـا چه انگیزه و چه داعی داریم که بگـوئیم «نقض» به اعتبـار مـتیقّن است تـا امر، دائر مـدار این شـود که ببینیم کـدامیک از معـانی مجـازی، اقرب اسـت بلکـه می گـوئیم اسـناد «نقض» و «لاـ تنقض» به نفس «یقین» است و این اسـناد، امر پسـندیده‌ای است گرچه در متعلّق یقین، اقتضاء بقاء نباشـد[۳۶۰] مثلاـ شارع می‌توانـد بگویـد نفس «یقین» را نقض نکنیـد اعمّ از اینکه در متعلّق آن، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- شکّ

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۰

در مقتضی داشته باشیم یا شکّ در رافع-

سؤال: چرا اسناد نقض به یقین، پسندیده و حسن است؟

جـواب: چـون در یقین، نـوعی اسـتحکام، متصوّر است و یقین، قوی‌ترین و روشن‌ترین، نحوه ادراک است به‌خلاـف ظن که به علّت تزلزل و عدم ثباتش اسـتحکامی ندارد و نمی‌توان «نقض» را به نفس «ظن» اسـناد داد[۳۶۱] گرچه در متعلّق ظن- مظنون- اسـتعداد و اقتضاء بقاء باشد، مانند ملکیّت و طهارت.

مصـنّف دو شاهـد هم برای مدّعای خود اقامه می کنند: قوله: «و الا[۳۶۲] لصحّ ان یسـند الی نفس ما فیه المقتضـی له مع رکاکهٔ مثل نقضت الحجر من مکانه و لما صحّ ان یقال انتقض الیقین باشتعال السّراج».

اگر اسـناد نقض به یقین به اعتبار متعلّقی باشـد که در آن اقتضاء دوام وجود دارد بایـد بتوان نقض را به خود آن متعلّق، اسـناد داد و گفت «نقضت الحجر من مکانه ۳۶۳]» درحالی که می‌بینیم چنین استعمالی رکیک است.

و همچنین اگر اسـناد نقض به یقین به اعتبـار متعلّقی باشـد که در آن، اقتضـاء بقـاء وجود دارد نبایـد در مثال «ب» که اوّل بحث بیان

کردیم استعمال چنین جمله‌ای-

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۱

فإن قلت: نعم، و لکنّه حیث لا انتقاض للیقین فی باب الاستصحاب حقیقة، فلو لم یکن هناک اقتضاء البقاء فی المتیقّن لما صحّ إسناد الانتقاض إلیه بوجه و لو مجازا، بخلاف ما إذا کان هناک، فإنّه و إن لم یکن معه أیضا انتقاض حقیقة إلا أنه صحّ إسناده إلیه مجازا، فإنّ الیقین معه کأنّه تعلّق بأمر مستمرّ مستحکم قد انحلّ و انفصم بسبب الشّکّ فیه، من جهة الشّکّ فی رافعه [۱].

انتقض الیقین باشتعال السّراج- صحیح باشد درحالی‌که می‌بینیم چنین استعمالی صحیح است بنابراین می‌گوئیم اسناد نقض به یقین، صحیح و حسن است خواه شک در مقتضی داشته باشیم یا شک در رافع.

قوله: «و بالجملة لا یکاد یشک فی انّ الیقین کالبیعة و العهد ...». ما مشاهده می‌کنیم که اسناد نقض به «بیعت و عهد» صحیح است همان‌طور که در آیه شریفه همچنین آمده است «الَّذِینَ یَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِیثاقِهِ ...»[۳۶۴] و یقین هم مانند عهد و بیعت است و اسناد نقض به نفس «یقین» نیکو است و نیازی نداریم که مانند مرحوم شیخ بگوئیم معنی حقیقی نقض و لا تنقض اراده نشده پس باید از میان معانی مجازی، اقرب المجازات را انتخاب نمود و اسناد نقض به لحاظ متیقّن است آن‌هم متیقّنی که دارای استعداد بقاء باشد و ...

[۱]- مستشکل در عبارت مذکور از کلام مرحوم شیخ دفاع می‌کند و می‌گوید همان تفصیل شیخ اعظم، صحیح است و حجّیّت استصحاب، مخصوص به مواردی است که شک در رافع داشته باشیم نه شک در مقتضی بیان ذلک:

اشکال: مستشکل می‌گوید ما از شما می‌پذیریم که در صحیحه زراره و امثال آن، «نقض» به نفس یقین، اسناد داده شده است- نه متیقّن- لکن از شما سؤالی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۲

می‌کنیم که:

اینکه روایات می‌گویند «لا- تنقض الیقین بالشّک» آیا حقیقتا یقین، نقض شده است که روایات می‌گویند یقین را با شک نقض نکنید، مثلا من دیروز یقین به عدالت زید داشتم ولی امروز نمی‌دانم که عمل خلافی از او سرزده است یا نه، لذا اکنون در عدالت زید، شک دارم و روایات باب می‌گویند «لا تنقض الیقین بالشّک» درحالی‌که یقین قبلی من نسبت به عدالت زید از بین نرفته، بلکه هنوز هم می‌دانم که دیروز زید، عادل بوده امّا اکنون شک در بقاء عدالت او دارم به‌عبارت دیگر در مثال مذکور دو زمان مطرح است، یقین به عدالت «دیروز» زید و شک در عدالت «امروز» زید، و به تعبیر دیگر در استصحاب در زمان شک، یقین به ثبوت قبلی باقی است ولی شک در بقاء داریم بنابراین چون حقیقتا یقین ما نقض نشده ۳۶۵] لذا می‌گوئیم اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقّن است، اکنون که بنا شد اسناد به اعتبار متیقّن باشد:

سؤال: آیا اسناد نقض به اعتبار متیقّن، صحیح است؟

جواب: اگر استعداد بقاء در متیقّن نباشد، همان‌طور که اسناد نقض به نفس «یقین» حقیقتا درست نبود، اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقّنی هم که اقتضاء بقاء ندارد، صحیح نیست- مجازا-

مثلا یک ساعت قبل، چراغی روشن شده و اکنون در بقاء اشتعال، شک دارم و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۳

قلت: الظّاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتّحاد متعلّقی الیقین و الشّکّ ذاتا، و عدم ملاحظة تعدّدهما زمانا، و هو کاف عرفا فی صحّة إسناد النّقض إلیه و استعارته له، بلا تفاوت فی ذلک أصلا فی نظر أهل العرف، بین ما کان هناک اقتضاء البقاء و ما لم یکن، و کونه

مع المقتضى أقرب بالانتقاض و أشبه لا يقتضى تعيينه لأجل قاعدة (إذا تعذّرت الحقيقة)، فإن الاعتبار فى الأقربيّة إنّما هو بنظر العرف لا الاعتبار، و قد عرفت عدم التّفاوت بحسب نظر أهله، هذا كلّه فى المادّة [۱].

منشأ آن شک هم این است که نمی‌دانم آیا نفت و مادّه سوختنی چراغ، استعداد بقاء داشته یا نه، در این صورت، اسناد نقض به یقین درست نیست- نه حقیقتا و نه مجازا- زیرا چنین متیقّنی استمرار و استحکام ندارد.

امّا اگر استعداد بقاء در متیقّن وجود داشته یعنی احراز کرده‌ایم که چراغ به اندازه کافی نفت داشته ولی اکنون در رافع، شک داریم و نمی‌دانیم آیا باد، آن چراغ را خاموش کرده است یا نه، در این صورت می‌توانیم مجازا و به اعتبار متیقّن، نقض را به یقین، اسناد دهیم زیرا در این فرض کانّ یقین به امر مستحکمی تعلّق گرفته است.

خلاصه: مستشکل می‌گوید تفصیل مرحوم شیخ، صحیح است و حجّیّت استصحاب، مخصوص به شکّ در رافع است- که در متیقّن استعداد بقاء هست- نه شکّ در مقتضی.

[۱]- جواب: در استصحاب، متعلّق یقین و شک ذاتا متّحد است امّا از نظر زمان بین آنها مغایرت وجود دارد[۳۶۶] مثلا دیروز یقین به عدالت زید داشتم لکن امروز،

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۵۴

شک دارم عدالت زید باقی است یا نه، در مثال مذکور متعلّق یقین، ذاتا متّحد است یعنی متعلّق یقین، عدالت زید و متعلّق شک هم عدالت زید است امّا از نظر زمان، بین آنها تفاوت وجود دارد به این معنا که «دیروز» یقین به عدالت زید داشتم و «امروز» شک در بقاء عدالت او دارم، خلاصه چون متعلّق یقین و شک ذاتا متّحد است- لذا با شک در عدالت زید کانّ عدالت او نقض شده است- و همین‌قدر که متعلّق‌ها ذاتا متّحد شد، عرفا اسناد نقض به نفس «یقین» صحیح و حسن است و لو مجازا و به‌عنوان اینکه تخیّل شود که یقین، دارای استحکام و ابرام هست و عرف در صحّت اسناد نقض به یقین تفاوتی بین موارد شک در رافع و شک در مقتضی نمی‌بیند- خواه در متیقّن، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- لذا تفصیل مرحوم شیخ را که می‌فرمایند استصحاب در موارد شک در رافع حجّت است، نمی‌پذیریم.

اشکال: بالاخره اسناد نقض به یقین، حقیقی نیست لذا به مقتضای قاعده «اذا تعذّرت الحقیقهٔ فاقرب المجازات اولی»، اخبار مربوط به حجّیّت استصحاب- لا تنقض الیقین بالشّک- را به مواردی حمل می‌نمائیم که در متیقّن، استعداد بقاء باشد یعنی در رافع، شک داشته باشیم زیرا حمل بر این مورد به‌معنی حقیقی اقرب است ۳۶۷] و حجّیّت استصحاب، مخصوص به شکّ در رافع است.

جواب: ملاک و میزان در اقربیّت به معنی حقیقی، نظر عرف است نه اعتبار و دقّت عقلی و اخیرا بیان کردیم که عرف، تفاوتی بین شکّ در مقتضی و شکّ در رافع نمی‌بیند- خواه در متیقّن اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- پس حجّیّت استصحاب، مخصوص به شکّ در رافع نیست بلکه مطلقا حجّت است، تاکنون بحث ما در مادّه

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۵۵

و أمّا الهيئة، فلا محالة يكون المراد منها النّهى عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا الحقيقة، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان متعلّقا باليقين- كما هو ظاهر القضيّة- أو بالمتيقّن، أو بآثار اليقين بناء على التّصرف فيها بالتّجوّز أو الاضمار، بداهة أنّه كما لا يتعلّق النّقض الاختيارى القابل لورود النّهى عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلّق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدى التّصرف بذلك فى بقاء الصّيغة على حقيقتها، فلا مجوّز له فضلا عن الملزم، كما توهّم [۱].

«نقض» بود و اینکه در هیئت «لا تنقض» بحث را ادامه می‌دهیم.

[۱]- مرحوم شیخ در کتاب رسائل ۳۶۸] از هیئت «لا تنقض الیقین بالشّک» استفاده کرده‌اند که استصحاب در شکّ در رافع، حجّت است- نه شکّ در مقتضی- لذا قبلا مستفاد و محصّل کلام ایشان را با توضیحاتی بیان می کنیم.

بیان شیخ اعظم «ره»: اوامر شارع به چیزهائی تعلّق می گیرد که مقدور مکلّف باشد و امر به شیء غیر مقدور، عقلائی نیست و محال است که مولای حکیم به چیز غیر مقدور امر نماید.

همچنین نهی شارع باید به چیزی متعلّق شود که تحت اختیار مکلّف باشد، در

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۶

محلّ بحث، شارع فرموده است «لا تنقض الیقین بالشّک» یعنی یقین را به‌وسیله شک نقض نکنید و نقض یقین به‌وسیله شک، حرام است.

سؤال: آیا نقض نفس «یقین» امر اختیاری است که شارع می‌فرماید آن را نقض نکنید؟

جواب: خیر، یقین یک حالت نفسانی است و با عروض شک از بین می‌رود مثلا دیروز یقین به حیات زید داشتیم ولی اکنون که او مسافرت نموده، و در معرض حوادث و تصادفات قرار گرفته قهرا با حصول شک، یقین قبلی نقض می‌شود پس نقض یقین، یک امر اختیاری نیست که شارع از آن نهی نماید.

وقتی نقض یقین، امر غیر اختیاری بود قهرا باید یا به مجاز در کلمه، قائل شویم و بگوئیم مراد از یقین، متیقّن است یعنی نهی از نقض، متوجّه متعلّق یقین شده است یعنی شما که یقین به طهارت دارید، با شکّ در نوم آن را نقض نکنید.

و یا اینکه بگوئیم در هیئت مذکور، کلمه آثار و احکام، مقدّر است و به مجاز در تقدیر قائل شویم- لا تنقض آثار الیقین ۳۶۹]- یعنی آثار و احکام یقین را با شک، نقض نکنید به‌عبارت دیگر، شما که طهارت دارید و می‌توانید با آن نماز بخوانید به مجرّد حصول شک و ظن، آن را نقض نکنید در نتیجه وقتی مسأله متیقّن مطرح شد، تفصیل قبلی مرحوم شیخ به میان می‌آید که کدام متیقّن و آثار کدام مقطوع را نقض نکنیم؟

جواب: آن متیقّنی که استعداد بقاء دارد امّا متیقّنی که فاقد اقتضاء بقاء هست اصلا نقض ندارد، چون استحکامی ندارد پس حجّیّت استصحاب، مخصوص به

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۷

شکّ در رافع است نه شکّ در مقتضی.

مصنّف، بیان و کلام شیخ اعظم را نمی‌پذیرند.

بیان ذلک: ما هم قبول داریم که نقض نفس یقین، تحت اختیار مکلّف نیست چون یقین که یک حالت نفسانی است با عروض شک، نقض می‌شود.

سؤال: آیا نقض متیقّن تحت اختیار مکلّف است؟

جواب: نقض متیقّن- طهارت- هم تحت اختیار مکلّف نیست مثلا- شارع که می گوید «لا تنقض الیقین بالشّک» اگر یقین به‌معنای متیقّن باشد، نقض متیقّن و طهارت در اختیار مکلّف نیست که مکلّف آن را نقض کند یا نقض نکند وقتی طهارت، حاصل شد، تا زمانی که نوم و امثال آن، محقّق نشده، طهارت تحقّق دارد و هنگامی که نوم محقّق شد، طهارت زایل می‌شود و معنا ندارد که شارع بگوید طهارت را نقض نکن.

سؤال: آیا نقض آثار متیقّن، تحت اختیار، مکلّف است؟

جواب: نقض آثار و احکام متیقّن هم تحت اختیار او نیست چون نقض و عدم نقض، ابقاء و عدم ابقاء احکام و آثار متیقّن به دست مکلّف نیست تا اینکه او نقض کند یا نقض ننماید مثلا- از جمله، احکام متیقّن- طهارت- جواز دخول در نماز است که نقض آن

تحت اختیار مکلّف نیست.

پس اینکه مرحوم شیخ فرمودند نقض یقین، تحت اختیار مکلّف نیست لذا باید یا قائل به مجاز در کلمه و یا قائل به اضمار شویم و بگوئیم از یقین، متیقّن اراده شده و یا اینکه کلمه آثار و احکام مقدّر است، فرمایش درستی نیست و مجوّزی هم ندارد زیرا هیچ‌کدام از این‌ها تحت قدرت مکلّف نیست و نمی‌توان در ظاهر هیئت لا تنقض تصرّف نمود، و چیزی را از آن استفاده کرد که خلاف ظاهر است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۸

لا یقال: لا محیص عنه، فإنّ النهی عن النّقض بحسب العمل لا یکاد یراد بالنسبة إلی الیقین و آثاره، لمنافاته مع المورد [۱].

راه حلّ مشکل چیست؟

مصنّف می‌فرمایند مراد، نقض حقیقی نیست چون همان‌طور که بیان کردیم نقض حقیقی تحت اختیار مکلّف نیست بلکه مقصود از حرمت نقض یقین به‌وسیله شک، این است که به یقین عمل کنید و بنا بر یقین بگذارید و واضح است که عمل به یقین، یک امر اختیاری است و مکلّف می‌تواند طبق یقین خود، عمل کند و یا اینکه عمل ننماید ولی شارع مقدّس فرموده است، وقتی یقین داشتید آن را به‌وسیله شک، نقض نکنید و بنای عملی خود را بر یقین قرار دهید و مکلّفین را از عدم بناء بر یقین، نهی کرده است باتوجّه به آنچه که بیان کردیم روشن شد که وقتی بنا، شد، در استصحاب، بنای عملی بر یقین خود بگذاریم، دیگر فرقی نمی‌کند که متیقّن ما دارای استعداد بقاء باشد یا نباشد- شک در رافع داشته باشیم یا شک در مقتضی-

[۱]- اشکال: مرحوم شیخ فرموده بودند که مقصود از کلمه یقین در هیئت- لا تنقض الیقین- متیقّن است، اکنون مستشکل از کلام ایشان، دفاع می‌کند، قبلاً به مطلبی اشاره می‌کنیم که در مبحث قطع ۳۷۰]، مفصّلاً درباره آن، بحث نمودیم که قطع بر دو قسم است:

الف: قطع طریقی: قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اصلا صحبتی از آن به میان نیامده، و دلیل متعرّض حکم، هیچ صحبتی درباره قطع، ننموده است مانند «الخمر حرام» یا «لا تشرب الخمر» در مثال مذکور، دلیل، دلالت بر حکمی می‌کند که روی عنوان اوّلی استقلالی، «الخمر حرام» بار شده است بدون اینکه

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۵۹

فإنّه یقال: إنّما یلزم لو کان الیقین ملحوظا بنفسه و بالنّظر الاستقلالی، لا ما إذا کان ملحوظا بنحو المرآتیّة و بالنّظر الآلی، کما هو الظّاهر فی مثل قضیّة (لا تنقض الیقین) حیث تکون ظاهرة عرفا فی أنها کنایة عن لزوم البناء و العمل، بالتزام حکم مماثل للمتیقّن تعبّدا إذا کان حکما، و لحکمه إذا کان موضوعا، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس الیقین بالالتزام بحکم مماثل لحکمه شرعا، و ذلک لسرایة الآلیّة و المرآتیّة من الیقین الخارجی إلی مفهومه الکلّی، فیؤخذ

ذکری از قطع به میان آمده باشد.

ب: قطع موضوعی: قطعی است که در لسان دلیل شرعی، در موضوع حکمی اخذ شده است مانند، «اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک التّصدق»، قطع به وجوب نماز جمعه، موضوع، برای وجوب تصدّق است به‌عبارت دیگر قطع موضوعیّت دارد.

اکنون مستشکل می‌گوید ناچاریم که بگوئیم از یقین، متیقّن اراده شده، زیرا مقصود از یقین در صحیحه- اعنی الیقین بالوضوء- یک یقین طریقی محض است و واضح است که آثار شرعی- از قبیل جواز دخول در نماز- بر نفس وضوء، مترتّب است و تمام آثار بر متعلّق و متیقّن، مترتّب است نه بر یقین، بنابراین نفس یقین، اثری ندارد تا شارع از آن نهی نماید. بله در یقین‌های موضوعی،

نفس یقین، دارای اثر است و ترتیب آثار یقین در حال شک، در محلّی صحیح است که یقین موضوعی مطرح باشد که مثالی هم برای آن بیان کردیم.

خلاصه: اگر در «لا تنقض الیقین»، مراد از یقین، عمل به یقین باشد، لازمه‌اش این است که روایت، شامل مورد خودش نشود چون در روایت، یقین به وضوء، و شک در نوم، مطرح است و آن یقین هم طریقی است نه موضوعی که نفس یقین، اثری داشته باشد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۶۰

فی موضوع الحکم فی مقام بیان حکمه، مع عدم دخله فیه أصلا، کما ربما یؤخذ فیما له دخل فیه، أو تمام الدّخل، فافهم [۱].

---

[۱]- جواب: مصنّف، پاسخ به مستشکل را به این طریق بیان می‌کنند که: لفظ یقین که در روایت است اگر به نظر استقلالی و فی‌نفسه ملحوظ شده بود در نتیجه، مراد، ترتیب آثار نفس او بود و ایراد مستشکل هم وارد بود و لکن یقین مذکور، موضوعی نیست و به‌نظر استقلالی لحاظ نشده بلکه طریقی است و به‌نظر مرآتی ملاحظه شده و مقصود این است که در حال شک، آثار متیقّن مترتّب می‌شود نه اینکه مقصود، ترتیب آثار نفس یقین باشد، و نه اینکه یقین به‌معنای متیقّن باشد بلکه چون علم و یقین جزئی غالبا طریقی است به متعلّق خود و آثار هر شیء هم غالبا در حال علم مترتّب می‌شود پس طریقیّت از علم جزئی به طبیعت علم و یقین سرایت نموده و آن طبیعت یقین که در روایت، مأخوذ است به‌عنوان طریقی ملاحظه شده است نه مستقلا و در عرف و شرع هم این معنا بسیار است که علم در موضوع حکمی اخذ می‌شود و در واقع جزء موضوع نیست و طریق است پس روایت، ظاهر است در اینکه نباید یقین را به‌وسیله شک، نقض نمود و بناء را باید بر یقین گذاشت- به‌حسب عمل- به اینکه اگر سابقا یقین به وجوب نماز جمعه داشتید، در زمان شک هم باید ملتزم بشوید به مثل آن وجوب یعنی فعلا هم نماز جمعه را واجب بدانید[۳۷۱] و اگر سابقا یقین به حیات زید داشتید، پس باید فعلا هم همان احکام حیات زید را مترتّب نمائید[۳۷۲] و در این بیان، لازم نمی‌آید تصرّف و خلاف ظاهری زیرا اخذ علم طریقی در موضوع، و حال آنکه در واقع جزء موضوع

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۶۱

ثمّ إنّه حیث کان کلّ من الحکم الشّرعی و موضوعه مع الشّکّ قابلا للتّنزیل بلا تصرّف و تأویل، غایة الأمر تنزیل الموضوع بجعل مماثل حکمه، و تنزیل الحکم بجعل مثله- کما أشیر إلیه آنفا- کان قضیّة (لا تنقض) ظاهرة فی اعتبار الاستصحاب فی الشّبهات الحکمیّة و الموضوعیّة[۳۷۳]، و اختصاص المورد بالأخیرة لا یوجب تخصیصها بها؛ خصوصا بعد ملاحظة أنّها قضیّة کلّیّة ارتکازیّة، قد أتی بها فی غیر مورد لأجل الاستدلال بها علی حکم المورد.

فتأمّل [۳۷۴] [۱].

نباشد، فراوان دیده می‌شود- در عرف و شرع- مانند اذا ایقنت بالخمر فلا تشربه.

آری گاهی یقین در موضوعی اخذ می‌شود و در واقع هم در حکم، دخالت دارد به‌نحوی که در مبحث قطع ذکر نمودیم.

جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیّه

[۱]- از آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که حرمت نقض به‌حسب بناء و عمل، هم در احکام شرعی جاری است و هم در موضوعات خارجیّه، مانند حیات زید و غیره منتها معنای عدم نقض و ترتیب آثار یقین در احکام، به این نحو است که ملتزم شویم به مثل آن حکمی که سابقا به آن یقین داشتیم و در موضوعات، ملتزم شویم به مثل حکم آن موضوع که در حال یقین محقّق بود و از این بیان روشن شد که روایت،

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۶۲

و منها: صحیحهٔ أخری لزرارهٔ[۳۷۵]: «قال: قلت له: أصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شیء من المنی، فعلّمت أثره إلی أن أصیب له الماء، فحضرت الصلاهٔ، و نسیت أنّ بثوبی شیئا و صلّیت، ثمّ إنّی ذکرت بعد ذلک، قال: تعید الصّلاهٔ و تغسله [۱].

اختصاص به موضوعات و شبهات موضوعیّه که منشأ آن جهل و اشتباه امور خارجی است، ندارد گرچه مورد روایت، شبهه موضوعی بوده است و زراره می‌دانسته که نوم و خواب، وضوء را باطل می‌کند لکن نمی‌دانسته که نوم بر خفقه و خفقتان، صدق می‌نماید که وضوء را باطل کند یا نه، خلاصه، مورد روایت، شبهه موضوعیّه است ولی می‌دانیم مورد، مخصّص نیست که بگوئیم روایت فقط شامل شبهات موضوعیّه می‌شود بلکه روایت شامل شبهات حکمیّه و موضوعیّه می‌شود به این بیان که در روایت، تعلیل شده بود به یک امر ارتکازی کلّی و روایت مذکور، دارای یک قضیّه و صغرا و کبرا بود لذا می‌گوئیم لازمه آن، این است که هرکجا یقین و شکّ، حاصل شود، نباید یقین را به وسیله شکّ، نقض نمود و به‌علاوه به همین حرمت نقض یقین در سایر اخبار هم استدلال شده است لذا می‌گوئیم: روایت، دلالت بر حجّیّت استصحاب به نحو اطلاق دارد، چه در شبهات موضوعیّه باشد و چه در شبهات حکمیّه.

صحیحه دوّم زراره

[۱]- روایت مذکور، مانند صحیحه اوّل زراره، مضمره است همان‌طور که در

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۶۳

قلت: فان لم أکن رأیت موضعه، و علمت أنّه قد أصابه، فطلبته و لم أقدر علیه، فلمّا صلّیت وجدته، قال علیه السّلام: تغسله و تعید [۱].

صحیحه اوّل، بیان کردیم این اضمار، اشکالی به حجّیّت روایت، وارد نمی‌کند لذا از ناحیه سند روایت، مشکلی وجود ندارد طبق روایت مذکور، زراره، از امام «علیه السّلام» شش سؤال نموده، که مصنّف به پاسخی که امام (ع) برای سؤال سوّم و ششم بیان کرده، استدلال نموده‌اند.

سؤال اوّل: زراره به امام (ع) عرض کرده که نجاستی «دم رعاف ۳۷۶] او غیره او شیء من المنی» بر لباس من اصابت کرد و من محلّ وقوع نجاست را علامت‌گذاری کردم تا هنگام دسترسی به آب، آن را تطهیر نمایم، امّا موقع نماز، فراموش کردم که آن را بشویم و با لباس نجس ۳۷۷]، نماز خواندم و بعد از اتمام نماز، متوجّه شدم که لباسم نجس بوده است حکم مسئله چیست؟

امام «علیه السّلام»: «تعید الصّلاهٔ و تغسله»، نماز را باید اعاده نمائی و لباست را هم باید تطهیر کنی.

[۱]- سؤال دوّم: زراره گفت یقین پیدا کردم که نجاستی بر لباسم اصابت کرد لکن تفحّص نمودم، امّا محلّ اصابت نجس را پیدا نکردم و با همان حالت، نماز خواندم بعد از اتمام نماز، آن موضع را پیدا کردم، حکم مسئله چیست؟

امام «علیه السّلام»: «تغسله و تعید» لباس را باید تطهیر کنی و نماز را هم باید

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۶۴

قلت: فان ظننت أنّه قد اصابه و لم أتیقّن ذلک، فنظرت فلم أر شیئا فصلّیت فرأیت فیه، قال: تغسله و لا تعید الصّلاهٔ، قلت: لم ذلک؟ قال: لأنّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشّکّ أبدا [۱].

اعاده نمائی.

[۱]- سؤال سوّم- دلیل حجّیّت استصحاب ۳۷۸]- زراره به امام (ع) عرض کرد که من «ظن» پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده، «یقین» به اصابت ندارم و به لباسم توجّه و دقّت نمودم چیزی از نجاست بر روی آن نیافتم، و با همان حالت، مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود دیدم، یعنی با لباس نجس ۳۷۹]، نماز خواندم، حکم مسئله چیست؟

امام «علیه السّلام»: «تغسله و لا تعید الصّلاة»، برای نمازهای بعد باید لباس را تطهیر نمائی امّا نمازی را که با لباس نجس خوانده‌ای، لازم نیست اعاده کنی.

زراره: «لم ذلک»، علّت عدم وجوب اعاده چیست؟

امام «علیه السّلام»: «قال لانّک کنت علی یقین من طهارتک ۳۸۰] فشککت فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک ابدا»، امام (ع) به زراره فرمودند تو یقین به طهارت داشتی، یعنی قبل از ظنّ به اصابت نجس، یقین به طهارت لباس داشتی، «فشککت».

شکّی را که ما، در استصحاب در موردش بحث می‌کنیم، شکّ در برابر مظنّه

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۶۵

نیست بلکه مقصود از شک، عدم الیقین است خواه، وهم یا احتمال متساوی الطّرفین و یا به صورت ظنّ غیر معتبر باشد لذا امام (ع) به زراره فرمودند «لانّک کنت علی یقین من طهارتک فشککت ...»، تو قبل از ظنّ به اصابت، یقین به طهارت داشتی و بعد، ظنّ به اصابت نجس پیدا کردی یعنی شک کردی که آیا طهارت متیقّن قبلی، زائل شده یا نه، نباید یقین خود را به‌وسیله شک، نقض کنی.

خلاصه: تو ابتداء، یقین به طهارت پیدا کردی و سپس در بقاء آن، شک نمودی و نباید آن طهارت را به وسیله شک، نقض کنی، و این مطلب، همان استصحاب است که ما درصدد بیان ادلّه آن هستیم.

تذکّر: مصنّف، مطلبی را بعد از ده سطر تحت عنوان «نعم دلالته فی المورد الاوّل ...» بیان می‌کنند که ما آن را اینک توضیح می‌دهیم:

سؤال: آیا جمله «لانّک کنت علی یقین ...» به قاعده استصحاب، ناظر است یا به قاعده یقین؟

جواب: در جمله مذکور، دو احتمال، مطرح است. الف- آن جمله به قاعده یقین اشاره دارد ب- در مقام بیان استصحاب است.

اکنون باید بررسی کنیم و ببینیم که کدام احتمال ترجیح دارد، فعلا فرق بین قاعده یقین و استصحاب را ضمن دو مثال بیان می‌کنیم [۳۸۱.

مثالی برای استصحاب: فرض کنید که روز جمعه، یقین به طهارت لباسمان داشتیم لکن روز شنبه به عللی در بقاء طهارت، شک نمودیم، یعنی روز شنبه نسبت

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۶۶

به یقین قبلی شکّی بر ما عارض نشده، بلکه در بقاء طهارت روز جمعه، شک داریم و یقین قبلی ما به قوّت خود، باقی است- قضیّه متیقّنه و مشکوکه ما از نظر زمان مغایرت دارند- یکی مربوط به روز جمعه و دیگری مربوط به روز شنبه است.

مثالی در مورد قاعده یقین: روز جمعه، نسبت به عدالت زید، یقین داشتم، به او اقتداء نموده و با او نماز جماعت خواندم، لکن روز شنبه برای من، شک، حاصل شد که آیا یقینی را که من روز جمعه، نسبت به عدالت زید داشتم، درست بوده یا اینکه من بی‌جهت یقین به عدالت زید پیدا کرده بودم، در نتیجه روز شنبه با عروض شک، دیگر یقینی نسبت به عدالت زید برای من باقی نمانده است.

با توجّه به دو مثال مذکور مشخّص شد که در استصحاب در زمان لاحق هم یقین، تحقّق دارد و هم شک، موجود است لکن قضیّه متیقّنه و مشکوکه از نظر زمان متفاوت هستند امّا در قاعده یقین، در زمان شک، یقین قبلی از بین رفته است و قضیّه متیقّنه و

مشکوک‌ که، مطرح نیست بلکه یک قضیّه، وجود دارد که در برهه‌ای از زمان، متیقّن بوده و در برهه دیگر، همان قضیّه، برای شما، مشکوک شده است.

آیا جمله «لانّک کنت علی یقین ...» به قاعده یقین نظارت دارد یا به استصحاب؟

باید ببینیم مقصود از «یقین» و «شک» در جمله مذکور کدام یقین و شک است.

زراره چنین گفته بود «قلت فان ظننته انه قد اصابه ...» من مظنّه پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده است ۳۸۲].

سؤال: قبل از ظنّ به اصابت، حالت زراره چگونه بوده است.

جواب: او یقین به طهارت داشته است، و اصلا اینکه می‌گوید من ظنّ به

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۶۷

اصابت نجاست پیدا کرده‌ام، معنایش این است که قبل الاصابهٔ لباسم طاهر بوده است ولی اکنون مظنّه پیدا کرده‌ام که نجاستی به لباسم اصابت نموده، و امام (ع) به او فرمودند:

«لانّک کنت علی یقین ...»، تو یقین به طهارت داشتی و سپس در طهارت شک نمودی و نباید یقین را به‌وسیله شک نقض کنی و این مطلب کاملا منطبق با مدّعای ما و حجّیّت استصحاب است.

امّا اگر روایت، ناظر به قاعده یقین باشد، امام (ع) فرموده‌اند «لانّک کنت علی یقین ...» تو یقین به طهارت داشتی.

سؤال: چه زمانی زراره یقین به طهارت داشته است؟

جواب: زراره دنباله «فان ظننته ...» جمله دیگری را هم بیان کرده است که:

«فنظرت فلم أر شیئا»، من دقّت کردم ولی چیزی در لباسم نیافتم، یعنی بعد از ظنّ به اصابت، تفحّص نمودم و نجاستی در لباسم نیافتم و یقین به طهارت پیدا کردم- یقین مذکور بعد از ظنّ به اصابت و تفحّص، حاصل شده است-

سؤال: زراره چه زمانی در طهارت شک نموده است؟

جواب: در کلام زراره در این زمینه چیزی وجود ندارد و ما باید خودمان جمله‌ای به آن اضافه کنیم و بگوئیم وقتی زراره گفته است «فنظرت فلم أر شیئا» معنایش این است که او یقین به طهارت پیدا کرده است و بعد هم شکّی در همان متعلّق یقین برایش پیدا شده- شک کرده است که آیا یقین به طهارتش درست بوده است یا نه- و امام (ع) در جواب سؤال او فرموده‌اند:

«تغسله و لا تعید الصّلاهٔ قلت لم ذلک قال لانّک کنت علی یقین من ...» طبق بیان اخیر، سؤال سوّم زراره و جواب امام (ع) ارتباطی به استصحاب ندارد بلکه ناظر به

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۶۸

قلت: فإنّی قد علمت أنّه قد أصابه، و لم أدر أین هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبک النّاحیهٔ الّتی تری أنّه قد أصابها، حتّی تکون علی یقین من طهارتک [۱].

قاعده یقین است.

سؤال: کدامیک از دو احتمال مذکور، ترجیح دارد و ظاهر روایت چیست؟

جواب: اگر بخواهیم روایت را به قاعده یقین حمل کنیم باید دو خلاف ظاهر مرتکب شویم:

الف- باید از جمله «فنظرت فلم أر شیئا» استفاده کنیم که زراره بعد از تفحّص و دقّت، یقین به طهارت پیدا کرده است درحالی‌که جمله مذکور دلالتی بر یقین به طهارت ندارد.

ب- در کلام زراره، بعد از جمله «فنظرت ...» اصلا مسئله شک، مطرح نشده است که ما بگوئیم زراره در یقین قبلی خود، شک

نموده و روایت ناظر به قاعده یقین است.

امّا اگر روایت را بر استصحاب، حمل نمائیم مطلب واضح است و ظاهر روایت هم، همین است چون در سؤال زراره یقین و شک مطرح بوده- به‌نحوی که بیان کردیم- و امام (ع) هم فرموده‌اند: «لأنّک کنت علی یقین ... ابدا».

[۱]- سؤال چهارم: زراره: من یقین پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده است و لکن موضع اصابت را پیدا نکرده‌ام که آن را تطهیر نمایم- به‌صورت شبهه محصوره، می‌دانم نجاست بر لباسم اصابت نموده است- حکم مسئله چیست؟

امام «علیه السّلام»: تمام آن قسمت و آن ناحیه از لباس را باید تطهیر کنی یعنی اگر می‌دانی که نجاست به سمت چپ لباس، اصابت نموده باید تمام قسمت چپ را تطهیر کنی و یا مثلا اگر می‌دانی آن نجاست به سمت راست لباس، اصابت

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۶۹

قلت: فهل علیّ إن شککت فی أنّه أصابه شیء أن أنظر فیه؟ قال: لا و لکنّک إنّما ترید أن تذهب الشّکّ الّذی وقع فی نفسک [۱].

قلت ۳۸۳]: إن رأیته فی ثوبی و أنا فی الصّلاة، قال: تنقض الصّلاة و تعید، إذا

نموده باید قسمت راست لباس را بشوئی تا یقین به طهارت لباس پیدا کنی.

تذکّر: این جواب امام (ع) هم یکی از ادلّه استصحاب است زیرا اگر تمام آن قسمت از لباس تطهیر نشود استصحاب بقاء نجاست جریان دارد- البتّه مصنّف به این قسمت استدلال نکرده‌اند-

[۱]- سؤال پنجم- زراره: اگر برای من شک عارض شد که آیا نجاستی به لباسم اصابت نموده یا نه، در این صورت آیا لازم است تحقیق و تفحّص نمایم که نجاستی

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۷۰

شککت فی موضع منه ثمّ رأیته، و إن لم تشک ثمّ رأیته رطبا، قطعت الصّلاة و غسلته، ثم بنیت علی الصّلاة؛ لأنّک لا تدری لعلّه شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشّکّ [۱].

بر لباسم واقع شده است یا نه ۳۸۴]؟

امام «علیه السّلام»: «قال لا ...» فحص و تحقیق درباره آن لازم نیست و در این مورد، وظیفه‌ای نداری لکن اگر بخواهی از شک و تردید و اضطراب، خارج شوی می‌توانی فحص کنی- تحقیق و بررسی خوب است-

[۱]- سؤال ششم- دلیل حجّیّت استصحاب- زراره: اگر در اثناء نماز، نجاستی در لباس خود، مشاهده کردم، وظیفه‌ام چیست؟

امام «علیه السّلام» در بیان حکم، دو صورت تصویر نموده‌اند:

الف- «تنقض الصّلاة و تعید، اذا شککت فی موضع منه ثم رأیته».

کانّ امام (ع) چنین فرموده‌اند: اگر تو قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و می‌دانستی که لباست طاهر است، بعد در طهارت لباس، شک کردی و استصحاب طهارت نمودی و مشغول نماز شدی، امّا در وسط نماز نجاست را بر لباس خود مشاهده کردی- همان نجاستی را دیدی که در موردش استصحاب طهارت جاری کردی- در این صورت باید نماز را بشکنی و لباس را تطهیر یا تعویض نمائی و نماز

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۷۱

را اعاده نمائی.

تذکّر: یکی از مشکلات روایت مذکور که مصنّف، متعرّض آن نشده‌اند لکن در فقه، بحثش را کرده و توجیهاتی درباره آن

نموده‌اند این است که:

طبق بعضی ۳۸۵] از فقرات همین روایت در مواردی که تمام نماز با استصحاب طهارت خوانده شده باشد، و بعد از نماز کشف خلاف شده، اعاده نماز لازم نیست امّا در فقره محلّ بحث که مقداری از نماز- مثلا دو رکعت- با استصحاب طهارت، واقع شده و در اثناء نماز، توجّه به نجاست لباس پیدا شده، امام (ع) طبق روایت زراره فرموده‌اند باید نماز اعاده شود.

به‌عبارت دیگر اگر شما دو رکعت نماز را با استصحاب طهارت خواندید و در اثناء نماز، متوجّه شدید که نجاستی در لباستان هست، باید نماز را بشکنید و اعاده نمائید امّا اگر تمام نماز را با استصحاب طهارت خواندید، و بعد از نماز متوجّه شدید که تمام نماز را با لباس نجس خوانده‌اید، اعاده، لازم نیست- حکم اثناء نماز شدیدتر از حکم بعد از نماز است-

ب- «و ان لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت الصّلاة ...».

اگر قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و شکّی مطرح نبوده- و استصحاب طهارت نکردی- لکن وسط نماز نجاستی در لباس خود دیدی که خشک نشده و مرطوب بود، در این صورت، نماز را قطع کن و لباس را تطهیر نما و از همان‌جا که نماز را قطع نمودی، ادامه بده ۳۸۶] چون ممکن است آن نجاست در اثناء نماز بر لباس

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۷۲

و قد ظهر ممّا ذکرنا فی الصّحیحة الأولی تقریب الاستدلال بقوله: (فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشّکّ) فی کلا الموردین، و لا نعید [۱].

تو واقع شده، مثلا پرنده یا غیر پرنده‌ای سبب شده که آن قطره خون در لباس تو بیفتد. «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک».

تو قبلا- نسبت به طهارت، یقین داشتی و الآن که نجاستی در لباس خود دیدی، نباید آن یقین را نقض کنی، یعنی استصحاب طهارت، جاری کن و بگو تا لحظه رؤیت نجاست، لباسم پاک بوده، لکن اکنون که نجاست را در لباست مشاهده کردی آن را تطهیر کن و نماز را ادامه بده.

همان‌طور که مشاهده کردید، قسمت دوّم فقره اخیر روایت، دلالت بر حجّیّت استصحاب می‌کرد.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند همان تقریبی را که در مورد صحیحه اوّل زراره بیان کردیم، در مورد صحیحه دوّم زراره هم جریان دارد و نحوه استدلال را تکرار نمی‌کنیم و ما هم به تبع مصنّف لزومی برای تکرار تمام آن مطالب نمی‌بینیم امّا اجمالا:

در صحیحه اوّل زراره، امام (ع) علّت عدم وجوب وضوء را چنین بیان فرمودند:

«فانّه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشّک ابدا»، یعنی امام (ع) یک قضیّه کلّی ارتکازی را بیان نمودند که در ذهن تمام عقلاء هست و آن قضیّه کلّی اختصاص به باب وضوء ندارد و مسأله تعبّدی و دلیل تعبّدی نیست بلکه یک مطلب کلّی و یک دلیل عامّی هست.

امّا در محلّ بحث، امام (ع) در فقره سوّم و ششم صحیحه زراره، همان قضیّه کلّی ارتکازی را بیان فرمودند «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک»، منتها در صحیحه اوّل زراره، جمله «فانّه علی یقین من وضوئه»، صراحت در تعلیل نداشت و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۷۳

نعم دلالته فی المورد الأوّل علی الاستصحاب مبنی علی أن یکون المراد من الیقین فی قوله علیه السّلام: (لأنّک کنت علی یقین من طهارتک) الیقین بالطّهارة قبل ظنّ الإصابة کما هو الظّاهر، فإنّه لو کان المراد منه الیقین الحاصل بالنّظر و الفحص بعده الزّائل بالرّؤیة بعد الصّلاة، کان مفاده قاعدة الیقین، کما لا یخفی [۱].

ثمّ إنّه أشکل علی الرّوایة، بأنّ الإعادة بعد انکشاف وقوع الصّلاة [فی النّجاسة] لیست نقضا للیقین بالطّهارة بالشّک فیها، بل بالیقین

بارتفاعها، فكيف يصح أن يعلّل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشّكّ؟ نعم إنّما يصحّ أن يعلّل به جواز الدّخول فى الصّلاة، كما لا يخفى [۲].

احتمال دیگری هم در آن داده شد ولی مصنّف استظهار نمودند که جمله مذکور در مقام تعلیل است و ...

امّا در صحیحه دوّم، زراره علّت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع)، سؤال نمود- «لم ذلک»- و امام (ع) هم در جواب فرمودند: «لانّک کنت علی یقین ...» و جمله مذکور، صراحت در تعلیل دارد.

[۱]- توضیح عبارت مذکور را ذیل سؤال سوّم زراره بیان کردیم.

[۲]- اشکال ۳۸۷]: ایرادی بر فقره سوّم صحیحه زراره شده است، قبل از بیان اشکال سؤال سوّم زراره و جواب امام «علیه السّلام» را تکرار می‌کنیم.

زراره به امام (ع) عرض کرد که من «ظن» پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده- یقین به اصابت ندارم- به لباسم توجّه نمودم چیزی از نجاست بر روی آن نیافتم مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود دیدم،

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۷۴

حکم مسئله چیست؟

امام (ع) فرمودند برای نمازهای بعد باید لباس را تطهیر کنی امّا نمازی را که با لباس نجس خواندی، لازم نیست اعاده نمائی سپس زراره، علّت عدم لزوم اعاده را از امام (ع) سؤال کرد و امام (ع) در جواب فرمودند: «لانّک کنت علی یقین ...» یعنی تو ابتداء، یقین به طهارت پیدا کردی و بعد در بقاء آن، شک نمودی و نباید آن یقین به طهارت را به‌وسیله شک، نقض کنی- این مطلب، همان استصحاب است که ما درصدد بیان ادلّه آن هستیم-

اکنون مستشکل چنین می‌گوید که: استصحاب طهارتی که مفاد تعلیل امام (ع) است، نمی‌تواند علّت عدم وجوب اعاده باشد زیرا مورد و محلّ اعاده، بعد از اتمام نماز بوده به‌عبارت دیگر:

چه زمانی بحث اعاده نماز مطرح شده؟

بعد از اتمام نماز که زراره متوجّه شد نمازش را با لباس نجس خوانده، بحث اعاده و سؤال از علّت عدم اعاده، مطرح شده بود لذا مستشکل می‌گوید بعد از آنکه زراره، متوجّه شد نمازش را با لباس نجس خوانده، دیگر او استصحاب طهارت ندارد بلکه یقین به نجاست لباس پیدا کرده و اگر نمازش را اعاده می‌کرد یقین را به وسیله، شک، نقض نکرده بود بلکه یقین را به یقین، نقض نموده- با یقین به نجاست ثوب چگونه می‌توان گفت «لا یجب علیه الاعادة»-؟

استصحاب طهارت در شروع، تکمیل و ادامه نماز مؤثّر بوده یعنی وقتی او می‌خواسته مشغول نماز شود، مجوّزی برای دخول نماز، لازم داشته و مجوّز او برای دخول نماز و ادامه نماز، همان استصحاب طهارت بوده و بعد از نماز که یقین به نجاست ثوب پیدا کرد، استصحاب طهارت نمی‌گوید اعاده نماز لازم نیست و اصلا

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۷۵

و لا يكاد يمكن التّفصّى عن هذا الإشكال إلا بأن يقال: إنّ الشّرط فى الصّلاة فعلا حين الالتفات ۳۸۸] إلى الطّهارة هو إحرازها، و لو بأصل ۳۸۹] أو قاعدة لا نفسها، فيكون قضيّة استصحاب الطّهارة حال الصّلاة عدم إعادتها و لو انكشف وقوعها فى النّجاسة بعدها، كما أنّ إعادتها بعد الكشف تكشف ۳۹۰] عن جواز النّقض و عدم حجّيّة الاستصحاب حالها، كما لا يخفى، فتأمّل جيّدا [۱].

استصحاب طهارت وجود ندارد.

خلاصه: استصحاب طهارت نمی‌تواند علّت عدم لزوم اعاده باشد بلکه استصحاب طهارت، مجوّز دخول و ادامه نماز می‌تواند باشد.

[۱]- جواب: هیچ راهی برای حلّ اشکال مذکور، وجود ندارد، مگر اینکه گفته شود: برای کسی که توجّه به طهارت و شرطیّت آن دارد، طهارت واقعیّه، شرط نماز نیست بلکه احراز طهارت، شرط است به‌عبارت واضح‌تر شرط فعلی نماز، عبارت است از: «احراز طهارت»، نه طهارت واقعیّه.

به بیان دیگر: آیا همان حکم انشائی و اقتضائی که به نام طهارت واقعیّه برایش شرطیّت، قائل شده‌اند، در مقام فعلیّت هم همان طهارت واقعی شرطیّت دارد یا نه؟

ما از طریق جمع [۳۹۱] بین ادلّه، استفاده می‌کنیم که شرط فعلی نماز، طهارت واقعیّه نیست بلکه احراز طهارت شرط است.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۷۶

آیا اگر شرط نماز، طهارت واقعیّه یا احراز طهارت باشد، ثمره‌ای هم دارد؟

آری.

اگر طهارت واقعیّه، شرط نماز باشد، بعد از علم به نجاست لباس باید نماز را اعاده نمود ولی چنانچه احراز طهارت، شرط نماز باشد،- و ما آن را احراز کرده باشیم- و بعد از نماز، علم به نجاست، محقّق شود در این صورت، اعاده نماز واجب نیست.

سؤال: از چه راههائی می‌توان طهارت را احراز نمود؟

جواب: ممکن است از طریق استصحاب طهارت [۳۹۲]، قاعده طهارت [۳۹۳]، بیّنه و غیره، طهارت را احراز نمائیم. بنابراین اگر احراز طهارت، برای نماز شرطیّت داشته باشد، تعلیل مذکور در روایت، صحیح است و اشکال مستشکل، دفع می‌شود زیرا زراره از امام (ع) سؤال کرده که: علّت عدم لزوم اعاده چیست؟ امام (ع) هم فرموده‌اند: چون شرط نماز- احراز طهارت- حاصل شده است.

سؤال: چگونه احراز طهارت حاصل شده بود؟

جواب: به‌وسیله استصحاب طهارت آن را احراز کردیم بنابراین، استصحاب طهارتی را که ما از کلام امام (ع) استفاده کردیم، برگشتش به این است که: کانّ امام (ع) خواسته‌اند بیان کنند که از طریق استصحاب هم می‌توان طهارت را احراز نمود فکر نکنید که احراز طهارت فقط از طریق قاعده طهارت یا بیّنه و شهادت است.

خلاصه: اگر احراز طهارت برای نماز شرطیّت داشته باشد، تعلیل امام (ع) برای

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۷۷

لا یقال: لا مجال حینئذ لاستصحاب الطّهارة فإنّها إذا لم تکن شرطا لم تکن موضوعة لحکم [۳۹۴] مع أنّها لیست بحکم، و لا محیص فی الاستصحاب عن کون المستصحب حکما أو موضوعا لحکم [۱].

عدم لزوم اعاده، یک تعلیل واضح و روشنی است.

[۱]- اشکال: قبل از بیان اشکال متذکّر می‌شویم که: مستصحب باید یا حکم شرعی باشد- مانند وجوب و حرمت- و یا موضوع حکم شرعی باشد مانند عدالت که موضوع حکم شرعی است- مثلا جواز اقتداء برآن مترتّب می‌شود-

بعد از آنکه گفته شد نفس طهارت، شرطیّت ندارد بلکه احراز طهارت شرطیّت دارد مستشکل چنین اشکال می‌کند که: شما چگونه استصحاب طهارت جاری می‌کنید؟

آیا طهارت، حکم شرعی است؟ خیر[۳۹۵].

آیا طهارت، موضوع حکم شرعی است؟ خیر

چون‌که شما گفتید طهارت شرطیّت ندارد بلکه احراز طهارت شرطیّت دارد لذا می‌گوئیم طهارت، موضوع حکم شرعی هم نیست.

به‌عبارت دیگر، شما فرض کردید که شرطیّت به طهارت ارتباطی ندارد بلکه شرطیّت مربوط به احراز طهارت است.

خلاصه اشکال: مستصحب باید یا حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی و در محلّ بحث، طهارت نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی پس شما چگونه طهارت را استصحاب می‌کنید؟- مجالی برای جریان استصحاب وجود

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۷۸

فإنّه يقال: إنّ الطّهارة و إن لم تكن شرطا فعلا، إلا أنّها غير منعزلة عن الشّرطيّة رأسا، بل هى شرط واقعى اقتضائى، كما هو قضيّة التّوفيق بين بعض الاطلاقات و مثل هذا الخطاب، هذا مع كفاية كونها من قيود الشّرط، حيث أنّه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطا [۱].

ندارد-

[۱]- جواب: مصنّف دو جواب از اشکال مذکور، بیان نموده‌اند به‌عبارت دیگر دو مجوّز برای جریان استصحاب طهارت، ذکر نموده‌اند.

الف- آری، طهارت، موضوع برای شرطیّت فعلیّه نیست امّا طهارت واقعی از نظر حکم اقتضائی ۳۹۶] و حکم انشائی شرطیّت دارد، در طهارت واقعیّه، اقتضاء شرطیّت وجود دارد امّا در مقام جمع بین ادلّه ۳۹۷] می‌گوئیم طهارت واقعیّه شرطیّت واقعیّه دارد و آن چیزی که شرطیّت فعلیّه دارد عبارت است از احراز طهارت که به دلیل «لا تنقض» و امثال آن احراز می‌شود پس در نتیجه نمی‌توان گفت طهارت واقعیّه هیچ اثری ندارد و از دائره موضوع حکم شرعی خارج است و استصحاب در آن جاری نمی‌شود.

ب- قبول داریم که مستصحب باید یا حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد لکن توضیحی راجع به موضوع حکم شرعی می‌دهیم که: آیا مستصحب باید تمام

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۷۹

لا يقال: سلّمنا ذلك، لكن قضيّته أن يكون علّة عدم الاعادة حينئذ، بعد انكشاف وقوع الصّلاة فى النّجاسة، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطّهارة المحرزة بالاستصحاب، مع أنّ قضيّة التّعليل أن تكون العلّة له هى نفسها لا إحرازها، ضرورة أنّ نتيجة قوله: (لأنّك كنت على يقين ... إلى آخره) أنّه على الطّهارة لا أنّه مستصحبها، كما لا يخفى [۱].

الموضوع برای حکم شرعی باشد یا اینکه اگر دخالت و تأثیری هم در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است؟

اگر در موضوع حکم شرعی دخالتی داشته باشد، کافی است، که ما بتوانیم آن را استصحاب کنیم همان‌طور که در کتاب رسائل و کفایه مشاهده کرده‌اید که: گاهی از استصحاب، در موضوع مرکّبی استفاده می‌کنند به این نحو که یک جزء موضوع را بالوجدان احراز می‌کنند و جزء دیگرش را به کمک استصحاب، پس معلوم می‌شود لازم نیست که مستصحب تمام الموضوع برای حکم شرعی باشد همین‌قدر که دخالت در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است بنابراین می‌گوئیم:

شرط نماز چیست؟

احراز طهارت، یعنی احراز طهارت، شرطیّت و خصوصیّت دارد نه احراز چیز دیگر و همین‌قدر که طهارت در موضوع حکم شرعی دخالتی داشت کافی است که بتوانیم استصحاب طهارت، جاری نمائیم و بگوئیم طهارت، موضوع برای اثر شرعی است.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید ما از شما می‌پذیریم که احراز طهارت در نماز، شرطیّت دارد، نه نفس طهارت، امّا بیان شما با ظاهر روایت منافات دارد.

بیان ذلک: طبق فقره سوّم روایت، زراره علّت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع) سؤال کرد- لم ذلک- و امام (ع) هم در جواب

فرمودند: «لانّک کنت علی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۸۰

یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک ابدا» کانّ امام (ع) در پاسخ زراره صغرا و کبرائی ترتیب دادند، اکنون سؤال ما این است که:

نتیجه قضیّه مذکور چیست؟

جواب: امام (ع) به زراره فرمودند تو به طهارت لباس خود یقین داشتی و در بقاء آن شک نمودی و نباید یقین به طهارت را به‌وسیله شک، نقض کنی یعنی اکنون تو طاهر هستی نه اینکه تو الآن محرز طهارت هستی به‌عبارت دیگر نتیجه اجرای استصحاب، خود طهارت است و نتیجه صغرا و کبرای مذکور، این است که «انت طاهر» و امام (ع) «انت طاهر» را علّت عدم لزوم اعاده، قرار دادند نه اینکه چون تو محرز طهارت هستی پس لزومی ندارد که نمازت را اعاده کنی.

به‌عبارت دیگر: مکلّف، به‌وسیله استصحاب، طهارت را احراز می‌کند لکن نتیجه صغرا و کبرا احراز طهارت نیست بلکه نتیجه آن، حکم مستصحب است، وقتی که قضیّه متیقّنه و مشکوکه شما واحد است و می‌گوئید نباید یقین به‌وسیله شک نقض شود، نتیجه‌اش این است که همان متیقّن، اکنون محکوم به بقاء است- متیقّن شما طهارت است- پس نتیجه‌اش هم این است که «فانت طاهر» اگر بیان شما- مصنّف- درست باشد، باید امام (ع) فرموده باشند «لانّک احرزت الطّهارة» و طوری صغرا و کبرا را تشکیل داده باشند که نتیجه‌اش احراز طهارت باشد- نه اینکه نتیجه آن نفس طهارت باشد- درحالی‌که وقتی انسان، ظاهر روایت را ملاحظه می‌کند، می‌بیند که: روایت می‌گوید تو یقین به طهارت داشتی و نباید آن را به‌وسیله شک، نقض کنی و نتیجه‌اش این است که «انت طاهر» یعنی امام (ع) علّت عدم لزوم اعاده را «طهارت» قرار داده‌اند نه احراز طهارت و شما- مصنّف- چگونه اشکال مذکور را حل می‌کنید؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۸۱

فإنّه یقال: نعم، و لکن التّعلیل إنّما هو بلحاظ حال قبل انکشاف الحال، لنکتة التّنبیه علی حجّیّة الاستصحاب، و أنّه کان هناک استصحاب مع ۳۹۸] وضوح استلزام ذلک لأن یکون المجدی بعد الانکشاف، هو ذاک الاستصحاب لا الطّهارة، و إلا لما کانت الإعادة نقضا، کما عرفت فی الإشکال [۱].

---

[۱]- جواب: مصنّف فرموده‌اند که ظاهر روایت، همان است که شما بیان کردید و مقتضای تعلیل روایت، این است که شرط نماز، طهارت واقعیّه است نه احراز طهارت ۳۹۹]، و اگرچه بحث و سؤال از علّت عدم لزوم اعاده بعد از اتمام نماز، مطرح شده، لکن تعلیل امام (ع) به لحاظ این حال نیست بلکه تعلیل به لحاظ حالت زراره، قبل از شروع نماز و قبل از کشف خلاف بوده، یعنی تعلیل به لحاظ آن حالی بود که واقع، برای زراره کشف نشده بود و امام (ع) باتوجّه به آن حال، مسأله استصحاب را بیان کرده‌اند و هدفشان از بیان استصحاب این بوده که بدانید در شریعت مقدّس اصل و قاعده‌ای بنام استصحاب، وجود دارد و امام (ع) در مقام تنبیه بر حجّیّت استصحاب بوده‌اند و ضمن تنبیه بر حجّیّت استصحاب، این حکم را بیان کرده‌اند، یعنی نتیجه استصحاب، این است که بعد از کشف خلاف، لازم نیست نماز را اعاده کنید و همین استصحاب در حال نماز، علّت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است.

اکنون این سؤال، مطرح می‌شود که چگونه استصحاب در حال نماز، علّت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۲۸۲

ثمّ إنّه لا یکاد یصحّ التّعلیل، لو قیل باقتضاء الأمر الظّاهری للإجزاء، کما قیل، ضرورة أنّ العلّة علیه إنّما هو اقتضاء ذاک الخطاب الظّاهری حال الصّلاة للإجزاء و عدم إعادتها، لا لزوم النّقض من الإعادة کما لا یخفی، اللهم إلا أن یقال: إنّ التّعلیل به إنّما هو

بملاحظهٔ ضمیمهٔ اقتضاء الأمر الظّاهری للإجزاء، بتقریب ۴۰۰] أنّ الإعادهٔ لو قیل بوجوبها کانت موجبهٔ لنقض الیقین بالشّکّ فی الطّهارهٔ قبل الانکشاف ۴۰۱] و عدم حرمته شرعا، و إلاـ للزم عدم اقتضاء ذاک الأمر له، کما لا یخفی، مع اقتضائه شرعا[۴۰۲] أو عقلا[۴۰۳] [۱].

چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوئیم طهارت واقعیّه، شرطیّت ندارد بلکه احراز طهارت، شرطیّت دارد به‌عبارت دیگر، آن چیزی که شرطیّت دارد، عبارت است از:

استصحاب طهارت، برای آن فرد، در آن موقعیّت، نفس استصحاب طهارت، شرطیّت دارد و چون استصحاب طهارت، وجود دارد، می‌گوئیم الآن اعاده نماز، واجب نیست، خلاصه، اگر تعلیل امام (ع) به‌لحاظ حال قبل از انکشاف نمی‌بود، ایراد مستشکل وارد بود.

[۱]- مستشکل در عبارت مذکور، ایراد دیگری به تعلیل موجود در روایت وارد

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۳

می‌کند و می‌گوید تعلیل مذکور، ناقص است.

بیان ذلک: در مبحث اوامر خوانده‌ایم که به یک اعتبار سه ۴۰۴] نوع، امر داریم:

۱- امر واقعی اوّلی- مثلا صلاهٔ مع الوضوء متعلّق امر واقعی است.

۲- امر واقعی ثانوی- مثلا صلاهٔ مع التّیمّم عند فقدان الماء متعلّق امر ثانوی است ۳- امر ظاهری- که مفاد اصول عملیّه و امارات است، مثلاـ قبلاـ وضوء داشته‌ایم ولی اکنون در بقاء آن، شک داریم، در این صورت می‌توان استصحاب طهارت نمود و به کمک استصحاب طهارت، نماز خواند که از این به امر ظاهری تعبیر می‌کنند.

مصنّف در جلد اوّل کتاب کفایه بحثی را مطرح کردند که: آیا اتیان مأمور به، به

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۴

امر اضطراری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اوّلی می‌کند یا نه، مثلاـ اگر کسی اضطرارا با تیمّم نماز خواند و سپس اضطرارش برطرف شد، آیا آن نماز، کفایت از نماز مع الوضوء می‌کند یا نه- مجزی است یا نه- و آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اوّلی می‌کند یا نه، مثلا اگر نماز را با استصحاب طهارت خواندیم و بعد معلوم شد که فاقد طهارت بوده‌ایم، آیا آن نماز مجزی است یا نه ۴۰۵]؟

بعضی گفته‌اند اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی است و بعضی گفته‌اند کافی نیست امّا نتیجه‌ای را که در این مبحث از مطالب گذشته می‌گیریم این است که:

امام (علیه السّلام) در مقام تعلیل، یک امر ظاهری درست کردند، یعنی: نماز با استصحاب طهارت، مشروعیّت دارد، حال اگر بخواهیم، بگوئیم که علاوه بر مشروعیّت نماز، اعاده آن‌هم لازم نیست، یک مطلب دیگری را هم باید به آن ضمیمه کنیم و آن مطلب عبارت است از اینکه: باید بگوئیم امر ظاهری، مقتضی اجزاء هست ولی اگر امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشد، صرف وجود یک امر ظاهری اثری در اعاده و عدم اعاده نمی‌تواند داشته باشد.

به‌عبارت دیگر: مثلاـ اگر بگوئیم اعاده نمازی که با استصحاب طهارت، واقع شده، واجب نیست دو مقدّمه، لازم داریم: ۱- استصحاب طهارت، حجّیّت دارد[۴۰۶] ۲- اتیان مأمور به، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی می‌کند[۴۰۷] و چنانچه یکی از دو مقدّمه مذکور، نقصان داشته باشد، نمی‌توانیم، بگوئیم اعاده

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۵

نماز، لازم نیست بنابراین بعد از آنکه در عدم لزوم اعاده، نیاز به دو مقدّمه داشتیم، پس چرا امام (ع) در مقام تعلیل، یک مقدّمه آن

را بیـان کردنـد یعنی هنگـامی که زراره، علّت عـدم لزوم اعـاده نمـاز را از امـام (ع) سؤال کرد، امـام (ع) در جواب و در مقام تعلیل فرمودنـد تو استصـحاب طهارت داشتی درحالی‌که طبق آنچه را که اخیرا بیان کردیم استصـحاب طهارت به تنهائی کافی برای عـدم لزوم اعـاده نیست بلکه یـک مقـدّمه دیگر هم لازم دارد و آن اینکه، اتیـان مـأمور به، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اوّلی می‌کند- یعنی امر ظاهری مقتضـی اجزاء هست- و الا اگر استصـحاب، حجّیّت داشته باشد، امّا امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشـد، اعاده نماز، لازم است کأنّ مستشـکل می‌گویـد امام (ع) در مقام تعلیل، مقداری و جزئی از علّت را بیان نموده‌اند درحالی‌که معمولا در مقام تعلیل، تمام علّت را بیان می‌کنند یا جزء اخیر و جزء دوّم علّت را بیان می‌نمایند نه جزء اوّل آن را.

خلاصه: مستشکل می‌گوید بنا بر اینکه امر ظاهری، مقتضی اجزاء باشد، تعلیل مذکور در روایت یک تعلیل صحیحی نیست زیرا در این صورت، علّت عـدم لزوم اعـاده این است که: امر ظاهری، مقتضـی اجزاء هست نه اینکه اعاده نماز، مستلزم نقض یقین به شک است.

مصنّف فرموده‌اند برای حلّ اشکال می‌گوئیم:

از روایت مذکور، استفاده می‌شود که اگر در موردی امر ظاهری تحقّق داشت:

مثلا- استصـحاب طهـارت داشتیم دیگر، مسألهٔ اجزاء و اقتضاء امر ظاهری برای اجزاء، مسلّم و مفروغ عنه است ۴۰۸] پس ایرادی بر تعلیل مذکور در روایت، وارد نیست

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۶

فتأمّل ۴۰۹].

و لعلّ ذلک مراد من قال بدلالهٔ الرّوایهٔ علی إجزاء الأمر الظّاهری.

هذا غایهٔ ما یمکن أن یقال فی توجیه التّعلیل، مع أنّه لا یکاد یوجب الإشکال فیه- و العجز عن التّفصّی عنه- إشکالا فی دلالهٔ الرّوایهٔ علی الاستصحاب، فإنّه لازم علی کلّ حال، کان مفاده قاعدته أو قاعدهٔ الیقین، مع بداههٔ عدم خروجه منهما، فتأمّل جیّدا [۱].

زیرا یک جزء از علّت را امام (علیه السّلام) بیان کرده‌اند و جزء دیگر- کبرا- مفروغ عنه و مسلّم بوده است.

[۱]- بعضی از بزرگان در بحث اجزاء به روایت مذکور، استناد نموده و گفته‌اند امر ظاهری مقتضی اجزاء است.

کدام قسمت از روایت می‌گوید امر ظاهری مقتضی اجزاء است؟

در روایت مـذکور بحثی از مسأله اجزاء نشده، امّا از روایت اسـتفاده می‌شود که مسأله اجزاء و اقتضاء امر ظاهری برای اجزاء یک امر مسـلّم و مفروغ عنه بوده است یعنی همین‌که امام (ع) در مقام تعلیل به ذکر صـغرای قضیّه پرداخته‌اند، معلوم می‌شود مسأله اجزاء امر ظاهری، مسلّم بوده است.

بحث ما در اطراف تعلیل مذکور در صحیحه دوّم زراره، مفصّل و طولانی شد و

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۸۷

و منها: صحیحهٔ ثالثهٔ لزرارهٔ[۴۱۰]: «و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو فی أربع، و قد أحرز الثّلاث، قام فأضاف إلیها أخری و لا شیء علیه، و لا- ینقض الیقین بالشّـکّ و لا یـدخل الشّکّ فی الیقین، و لا یخلط أحـدهما بالآخر، و لکنّه ینقض الشّکّ بالیقین، و یتمّ علی الیقین فیبنی علیه، و لا یعتدّ بالشّکّ فی حال من الحالات».

و الاستدلال بها علی الاستصحاب مبنیّ علی إرادهٔ الیقین بعدم الإتیان بالرّکعهٔ الرّابعهٔ سابقا و الشّکّ فی إتیانها [۱].

اشکالاتی متوجّه ما شد لکن باید نکته‌ای را متذکّر شویم که:

علّت بروز اشکال قبل این نیست که چون ما از روایت مذکور، حجّیّت استصحاب را استفاده کردیم لذا اشکال اخیر پیش آمد بلکه اگر شما بگوئید روایت، درصدد بیان قاعده یقین هست باز هم آن اشکال مطرح می‌شود و باید به آن پاسخ داد.

خلاصه: اگر ما نتوانیم از اشکال مذکور، پاسخ دهیم، شما نمی‌توانید بگوئید روایت مذکور درصدد بیان قاعده یقین هست- نه حجّیّت استصحاب- بلکه اشکال، مشترک الورود هست و روایت یا در مقام بیان قاعده یقین است یا درصدد بیان حجّیّت استصحاب، و از این دو خارج نیست لکن در مباحث گذشته بیان کردیم که ظاهر روایت، این است که ناظر به استصحاب است نه قاعده یقین.

صحیحه سوّم زراره

[۱]- زراره از امام علیه السّلام سؤال کرد که: مصلّی و نمازگزار می‌داند که سه

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۸۸

رکعت از نمازش را خوانده، و لکن نمی‌داند که رکعت چهارم را اتیان نموده یا نه، یعنی شکّ او بین سه و چهار است، وظیفه او چیست؟

امام (ع) فرمودند «قام فاضاف الیها اخری ...» ظاهر جمله مذکور، این است که یک رکعت نماز با رکعات دیگر بخواند لکن با ملاحظه سایر روایات می‌گوئیم آن مصلّی یک رکعت نماز احتیاط- ایستاده- بخواند که نماز مستقلّی است.

به دنبال آن، امام (ع) فرمودند «لا ینقض الیقین بالشّکّ» یقین را نباید با شک نقض کند، «و لا یخلط احدهما بالآخر» جمله مذکور هم به‌نظر مصنّف برای تأکید جمله قبل است [۴۱۱].

در پایان روایت هم امام (ع) فرموده‌اند: «و لکنّه ینقض الشّکّ بالیقین» شک به وسیله یقین، نقض می‌شود و از بین می‌رود و این برنامه همیشگی است که شک را باید به واسطه یقین نقض نمود، نه عکس آن.

سؤال: چرا با اینکه احتمال می‌دهد رکعت چهارم را خوانده باشد مع ذلک باید یک رکعت دیگر بخواند؟

جواب: علّتش این است که نباید یقین را به‌وسیله شک نقض نمود.[۴۱۲]

إيضاح الكفاية ؛ ج‏۵ ؛ ص۲۸۸

فیّت استدلال به روایت: مصلّی وقتی مشغول رکعت دوّم نماز بود، یقین داشت که رکعت چهارم را اتیان ننموده است، فرضا او دو دقیقه قبل، یقین به عدم اتیان رکعت رابعه داشت اکنون که اتیان رکعت سوّم را احراز نموده، مردّد است که رکعت چهارم را خوانده یا نه، پس همان یقین و شکّی که در مورد استصحاب، لازم

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۸۹

و قد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصّة، ضرورة أنّ قضيّته إضافة ركعة أخرى موصولة، و المذهب قد استقرّ على إضافة ركعة بعد التّسليم مفصولة، و على هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ، بما علّمه الامام عليه السّلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر، و الإتيان بالمشكوك بعد التّسليم مفصولة [۱].

داریم اینجا وجود دارد.

الف- او دو دقیقه قبل، یقین به عدم اتیان رکعت رابعه داشت ب- اکنون هم شک در اتیان رکعت چهارم دارد، لذا عدم اتیان رکعت رابعه را استصحاب می‌کنیم کأنّ اینکه امام (ع) فرموده‌اند فرد شاک باید یک رکعت نماز، اتیان نماید، علّتش از استصحاب

عدم اتیان رکعت رابعه ناشی می‌شود.

[۱]- اشـکال: در صـحیحه زراره اگر بـه اتّکـاء استصـحاب، حکـم کنیـم کـه مصـلّی شـاک، رکعـت رابعـه را نخوانـده اسـت و اگر استصحاب می گوید آن مصلّی شاک، رکعت رابعه را اتیان ننموده، پس او هم باید مانند فرد متیقّن، رکعت چهارم را متّصلا به سایر رکعات بخواند، درحالی‌که فتوای علمای امامیّه- برخلاف عامّه- این است که فردی که در نماز، شک بین سه و چهار دارد باید بناء را بر اکثر بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت، نماز احتیاط- ایستاده- یا دو رکعت نماز احتیاط- نشسته- بخواند.

راه حلّ مشکل چیست؟

مستشـکل می گویـد راه حلّ اشـکال، این است که بگوئیم مقصود از کلمه، «یقین»، یقین به فراغ ذمّه و یقین به خارج شـدن از عهده تکلیف است، نه اینکه مقصود، یقین به عدم اتیان رکعت چهارم باشد.

سؤال: یقین به فراغ چگونه حاصل می‌شود؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۹۰

و یمکن ذبّه بـأنّ الاحتیـاط کـذلک لاـ یأبی عن إرادهٔ الیقین بعـدم الرّکعـهٔ المشـکوکهٔ، بل کان أصل الإتیان بها باقتضائه، غایـهٔ الأمر إتیانها مفصولـهٔ ینافی إطلاق النّقض، و قـد قام الـدّلیل علی التّقییـد فی الشّکّ فی الرّابعـهٔ و غیره، و أنّ المشـکوکهٔ لا بـدّ أن یؤتی بها مفصولهٔ، فافهم ۴۱۳] [۱].

جواب: ائمّـهٔ (ع) در سـایر روایـات به این نحو برای مـا مشـخّص کردهانـد که: شـاکّ بین رکعت سه و چهـار، بنـاء بر اکـثر- رکعت چهارم- بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت نماز مسـتقل- ایستاده- یا دو رکعت نماز مستقل- نشسته- قرائت کند که در این صـورت، یقین به فراغ ذمّه، حاصـل می‌شود و امـام (ع) هم طبق صـحیحه زراره فرمودهانـد: یقین به فراغ را که به طریق مـذکور، حاصل می‌شود، به‌واسطه شک در فراغ و شک در اتیان رکعت رابعه نقض نکنید.

چنانچه روایت را به طریق مذکور معنا و تبیین نمائیم هیچ ارتباطی به استصحاب ندارد.

[۱]- جـواب: ممکن است اشـکال را به این طریـق جـواب دهیم که: مصـلّی شـاکّ بین رکعت سوّم و چهـارم دو حکم برایش ثـابت است: الف- اتیان رکعت مشکوکه ب- کیفیّت اتیان رکعت مشکوکه، که روایت مذکور، راجع به حکم اوّل باتوجّه به یقین به عدم اتیـان آن رکعت- استصـحاب- می گویـد نمـازگزار شـاک بایـد یـک رکعت نماز بخوانـد به‌عبارت دیگر، به چه دلیل اتیان رکعت مشکوکه لازم است و به چه دلیل باید به آن شک اعتناء نمود؟

به خاطر یقین به عدم اتیان رکعت رابعه- به‌دلیل استصحاب- و چنین می گوئیم:

در رکعت دوّم نماز، یقین داشتیم که رکعت چهارم، اتیان نشده و اکنون هم که شک

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۹۱

و ربّما أشکل أیضا، بأنّه لو سلّم دلالتها علی الاستصـحاب کانت من الأخبار الخاصّـهٔ الدّالّهٔ علیه فی خصوص المورد، لا العامّـهٔ لغیر مورد، ضرورهٔ ظهور الفقرات فی کونها مبنیّهٔ للفاعل، و مرجع الضّمیر فیها هو المصلّی الشّاک.

و إلغاء خصوصیهٔ المورد لیس بذاک الوضوح، و إن کان یؤیّده تطبیق قضیّهٔ (لا تنقض الیقین) و ما یقاربها علی غیر مورد.

بـل دعـوی أنّ الظّاهر من نفس القضـیّهٔ هو أنّ منـاط حرمـهٔ النّقض إنّمـا یکون لأجـل مـا فی الیقین و الشّـکّ، لاـ لمـا فی المورد من الخصوصیّهٔ، و إنّ مثل الیقین لا ینقض بمثل الشّکّ، غیر بعیدهٔ [۱].

در اتیـان آن داریم، لازمه‌اش این است که نماز ما ناقص بوده و به مقـدار یک رکعت نقصان داشـته- حکم اوّل که نقصان و کمبود

نماز باشد-

خلاصه از طریق صحیحه و به‌وسیله استصحاب، نقصان نماز را ثابت می کنیم.

امّا راجع بـه کیفیّت اتیان رکعت مشکوکه- حکم دوّم-: اگر دلیـل دیگر و فتـاوی فقهـای امـامیّه راجع به احتیـاط- اتیـان رکعت مشکوکه مفصولهٔ- نبود، مقتضای اطلاق «لا ینقض الیقین بالشّک» این بود که مصلّی شاک بتواند متّصلا یا منفصلا بلکه خصوص متّصله را اتیان کند امّا اکنون که ادلّه‌ای داریم که به قول مصنّف، اطلاق نقض را مقیّد می کند، می گوئیم دلیل خاص، کیفیّت اتیان رکعت مشکوکه را مشخّص نموده و می گوید باید آن رکعت، منفصلا و به‌صورت مستقل خوانده شود.

خلاصه: اصل حکم اوّل را از طریق روایت مذکور و به‌وسیله استصحاب، بیان می کنیم امّا حکم دوّم- کیفیّت اتیان رکعت مشکوکه- را به واسطه دلیل خاصّ دیگری استفاده می‌نمائیم، بنابراین صحیحه زراره، هم دلالت بر حجّیّت استصحاب دارد و هم منافاتی با فتوای علمای امامیّه ندارد.

[۱]- اشکال: در صحیحه زراره، جملاتی استعمال شده که تقریبا به یک سیاق و

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۹۲

تمامش به‌صورت فعل معلوم- مبنی للفاعل- است و ضمائر آنها به مصلّی شاک برمی گردد از جمله «قام فاضاف الیها اخری ...»[۴۱۴] مصلّی شاک، یک رکعت دیگر بخواند، مصلّی شاک، یقین را به‌وسیله شک، نقض نکند، مصلّی شاک، شک را داخل یقین نکند و ...

لذا مستشکل می گوید روایت مذکور، دلالت بر حجّیّت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه دلالت بر حجّیّت استصحاب در مسئله شکّ بین سه و چهار دارد و استصحاب عدم اتیان رکعت رابعه، حجّیّت دارد ولی دلالتی بر اعتبار استصحاب در باب طهارت، نجاست و سایر موارد ندارد و الغاء خصوصیّت مورد هم مسأله واضحی نیست که بتوان استظهار نمود که روایت مذکور، عامّ است و شامل حجّیّت استصحاب در تمام موارد می‌شود.

امّا جواب از مسأله الغاء خصوصیّت: ما می‌بینیم در موارد متعدّدی تعبیر به «لا ینقض الیقین بالشّک» یا شبیه ۴۱۵] آن شده است، که همین مسئله تقریبا انسان را مطمئن می کند که جمله مذکور در مقام بیان یک حکم کلّی است بدون اینکه اختصاص به یک مورد خاصّی داشته باشد. ضمنا می‌دانیم که تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علّیّت است و ما نحن فیه هم تقریبا از این قبیل است، ما هنگامی که اخبار «لا تنقض» را ملاحظه می کنیم چنین به ذهن می‌آید که یقین به ما هو یقین خصوصیّت- استحکام- و امتیازی دارد که نباید به‌وسیله شک- که امر سستی است- نقض شود لذا می گوئیم خصوصیّات مورد، دخالتی در حکم مذکور- عدم نقض یقین

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۲۹۳

و منها قوله ۴۱۶]: (من كان على يقين فأصابه شكّ فليمض على يقينه، فإنّ الشّكّ لا ينقض اليقين) أو (فإنّ اليقين لا يدفع بالشّكّ ۴۱۷]) و هو و إن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره فى اختلاف زمان الوصفين، و إنّما يكون ذلك فى القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمكان اتّحاد زمانهما، إلا أنّ المتداول فى التّعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، و لعلّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين و سرايته إلى الوصفين، لما بين اليقين و المتيقّن من نحو من الاتّحاد فافهم.

هذا مع وضوح أنّ قوله: (فإنّ الشّكّ لا ينقض ... إلى آخره). هى القضيّة المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب فى غير واحد من أخبار الباب [۱].

به‌وسیله شک- ندارد و هر کس که قاعده و عبارت مذکور را می‌شنود متوجّه می‌شود که یقین و شک موضوعیّت دارند، نه اینکه مصلّی شاک، دارای خصوصیّتی باشد که این قاعده در موردش بیان شده باشد بنابراین صحیحه سوّم زراره، دلالت بر حجّیّت

استصحاب دارد.

استدلال به روایت خصال

[۱]- از جمله، روایاتی که برای حجّیّت استصحاب به آن استناد شده، روایتی است در کتاب خصال از امیر مؤمنان علی (علیه السّلام) با توجّه به نحوه استدلالی که برای صحاح زراره ذکر کردیم نحوه استدلال به روایت مذکور هم واضح است لکن اشکالی که در استدلال به روایت خصال، وجود دارد این است که: ظاهر روایت

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۹۴

مذکور، مربوط به استصحاب نمی‌باشد بلکه مربوط به قاعده یقین ۴۱۸] است.

همان‌طور که می‌دانید در قاعده یقین، زمان حصول دو وصف یقین و شک مختلف است یعنی زمان یقین بر زمان شک مقدّم است و آن دو وصف در یک زمان جمع نمی‌شوند به‌خلاف استصحاب که زمان دو موصوف- متیقّن و مشکوک- مختلف است امّا زمان حصول یقین و شک لازم نیست مختلف باشند در استصحاب یقین و شک در زمان لاحق، هر دو وجود دارند مثلا فردی اوّل صبح می‌داند که لباسش پاک است ولی هنگام ظهر، شک در بقاء طهارت می‌کند در نتیجه او اوّل ظهر هم یقین دارد که لباسش پاک بوده و هم در طهارت فعلی لباس، شک دارد و گاهی از اوقات اصلا یقین و شک در یک زمان، حاصل می‌شوند- نه اینکه قبلا یقین به طهارت داشته و سپس در طهارت شک نموده-

مثال: ممکن است کسی در یک‌لحظه به لباس خود توجّه کند، و یقین نماید که اوّل صبح، لباسش پاک بوده است و در همان لحظه در بقاء طهارت، شک کند که در این فرض، یقین و شک در یک زمان، تحقّق پیدا می‌کنند، خلاصه در استصحاب، یقین و شک در زمان لاحق، محقّق است امّا در قاعده یقین، زمان حصول یقین بر

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۲۹۵

زمان عروض شک، مقدّم است و آن دو در یک زمان جمع نمی‌شوند.

سؤال: روایت خصال، ناظر به قاعده یقین است یا استصحاب؟

جواب: روایت می‌گوید «من کان علی یقین فاصابه شکّ ...» یعنی کسی که قبلا یقین داشته. سپس شک بر او عارض شده، یعنی بعد از یقین، شک برایش پیدا شده در نتیجه او در زمان شک، دیگر یقین ندارد. لذا باتوجّه به تعبیر «من کان علی یقین فاصابه» و همچنین کلمه «فاء» استظهار می‌نمائیم که روایت مذکور، منطبق بر قاعده یقین است چون در قاعده مذکور، زمان یقین بر شک، مقدّم است یعنی ابتداء یقین و سپس شک، حاصل می‌شود، نه در استصحاب، زیرا در استصحاب در زمان لاحق و در زمان حصول شک، یقین قبلی به قوّت خود باقی است و از بین نرفته و لزومی ندارد زمان حصول یقین و شک مختلف باشد و همان‌طور که توضیح دادیم گاهی هم در استصحاب، یقین و شک در یک‌لحظه تحقّق پیدا می‌کند لذا در مورد استصحاب نمی‌توانیم چنین تعبیری نمائیم- «من کان علی یقین فاصابه شکّ»-

لکن مصنّف به اشکال مذکور جواب می‌دهند «الا انّ المتداول فی التّعبیر ...».

در استصحاب هم متداول است که به نحو مذکور- من کان علی ...- تعبیر نمایند.

سؤال: چرا در استصحاب چنان تعبیری می‌کنند درحالی‌که آن تعبیر بر قاعده یقین ظهور دارد.

جواب: شاید علّتش این باشد که: در استصحاب دو وصف یقین و شک با متیقّن و مشکوک اتّحاد دارند و یقین، طریقی است به متیقّن به‌طوری که فردی که یقین دارد، اصلا توجّهی به یقین خود ندارد بلکه او به متیقّن، توجّه دارد مثلا- ممکن است ما، در یک روز دهها یقین پیدا کنیم امّا توجّهی به یقین نداریم بلکه نظر ما به همان متیقن است، خلاصه چون یقین و شک با متیقّن و مشکوک

اتّحاد دارند در

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۲۹۶

مورد استصحاب هم چنین تعبیری می‌نمایند- من كان على يقين فاصابه شكّ- و تعبیر مذکور به لحاظ متیقّن است- و متیقّن است که دارای حالت سابقه است- و شک هم به اعتبار مشکوک اطلاق شده است.

به‌عبارت دیگر: در استصحاب، زمان دو موصوف- متیقّن و مشکوک- مختلف است لذا آن اختلاف به دو وصف یقین و شک، سرایت می‌نماید و آن تعبیری که در روایت خصال، راجع به دو وصف- یقین و شک- شده است ناظر به متیقّن و مشکوک است و علّت سرایت هم این است که بین یقین و متیقّن، نوعی ارتباط برقرار است و یقین، کاشف از متیقّن است.

فافهم ۴۱۹]: که بین یقین و متیقّن نوعی ارتباط برقرار است و یقین کاشف از متیقّن و مرآت برای آن است لذا خصوصیّات متیقّن به یقین سرایت می‌کند امّا شک هیچ‌گونه مرآتیّتی ندارد که بگوئیم خصوصیّات شک به مشکوک سرایت می‌کند.

قوله، «هذا مع انّ قوله فانّ الشّك لا ينقض ...».

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۲۹۷

و منها: خبر الصّفار[۴۲۰]، عن علىّ بن محمّد القاسانى، «قال: كتبت إليه- و أنا بالمدينة- عن اليوم الّذى يشكّ فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشّكّ، صم للرّؤية و افطر للرّؤية» حيث دلّ على أنّ اليقين ب (شعبان) لا يكون مدخولا بالشّكّ فى بقائه و زواله بدخول شهر رمضان، و يتفرّع [عليه عدم وجوب الصّوم إلا بدخول شهر رمضان.

و ربما يقال: إنّ مراجعة الأخبار الواردة فى يوم الشّكّ يشرف القطع بأنّ المراد باليقين هو اليقين بدخول شهر رمضان، و أنّه لا بدّ فى وجوب الصّوم و وجوب الافطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه، و أين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد فى الوسائل لذلك من الباب تجده شاهدا عليه [۱].

جمله «فانّ الشّك لا ينقض اليقين» که در ذیل روایت خصال آمده است قرینه‌ای است که بگوئیم صدر روایت هم مربوط به استصحاب است زیرا جمله مذکور، همان قضیّه و کبرای ارتکازیّه‌ای است که در سایر روایات باب هم آمده است که در صحیحه اوّل زراره درباره آن به تفصیل بحث کردیم.

مکاتبه قاسانی ۴۲۱]

[۱]- یکی از روایاتی که برای حجّیّت استصحاب به آن استدلال شده، روایت مذکور است که به‌وسیله نامه‌ای از امام (ع) سؤال شده که: در یوم الشّک روزه

إيضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۲۹۸

واجب است یا نه، یعنی آن روزی را که نمی‌دانیم آخر ماه شعبان است یا اوّل ماه رمضان، روزه بگیریم یا نه.

امام (ع) فرموده‌اند «اليقين لا يدخل فيه الشّك» کأنّ امام (ع) چنین فرموده‌اند، تو که یقین به ماه شعبان داشتی و شک در بقاء آن داری، یقین خود را با شک نقض نکن و بقاء ماه شعبان را استصحاب کن و بگو هنوز صوم، واجب نیست.

«صم للرّؤية و افطر للرّؤية» با یقین به دخول ماه رمضان روزه بگیر و تا وقتی که رؤیت هلال رمضان، محقّق نشده، روزه واجب نیست و همچنین تا وقتی که رؤیت هلال شوّال تحقّق پیدا نکرده، افطار جائز نیست و زمانی که یقین به رؤیت هلال شوّال، محقّق شد افطار کنید[۴۲۲].

اشکال: بر استدلال مذکور، مناقشه‌ای شده و مصنّف هم آن مناقشه و اشکال را می‌پذیرند که:

شما به جلد هفتم کتاب وسائل الشّیعه، باب سوّم از ابواب احکام شهر رمضان مراجعه کنید در آنجا بابی مشاهده می‌کنید تحت عنوان:

«باب انّ علامهٔ شهر رمضان و غیره رؤیهٔ الهلال، فلا یجب الصّوم الا للرّؤیهٔ او مضیّ ثلاثین، و لا یجوز الافطار فی آخره الا للرّؤیهٔ او مضیّ ثلاثین و انّه یجب العمل فی ذلک بالیقین دون الظّن».

در باب مذکور، بیست و هشت روایت، نقل شده است که بعد از مراجعه به باب مذکور، متوجّه می‌شوید که روایت محلّ بحث، ارتباطی به استصحاب ندارد و مراد از کلمه یقین در جمله «الیقین لا یدخل فیه الشّک» یقین به ماه شعبان نیست تا ما

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۲۹۹

و منها: قوله علیه السّلام: «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر» و قوله علیه السّلام: «الماء کلّه طاهر حتّی تعلم أنّه نجس» و قوله علیه السّلام: «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام» و تقریب ۴۲۳] دلالهٔ مثل هذه الأخبار علی الاستصحاب أن یقال: إنّ الغایهٔ فیها إنّما هو لبیان استمرار ما حکم علی الموضوع واقعا من الطّهارهٔ و الحلّیّهٔ ظاهرا، ما لم یعلم بطروء ضدّه أو نقیضه ۴۲۴]، لا لتحدید الموضوع ۴۲۵]، کی یکون الحکم بهما قاعدهٔ مضروبهٔ لما شکّ فی طهارته أو حلّیّته، و ذلک لظهور المغیّی فیها فی بیان الحکم للأشیاء بعناوینها، لا بما هی مشکوکهٔ الحکم، کما لا یخفی.

فهو و إن لم یکن له بنفسه مساس بذیل القاعدهٔ و لا الاستصحاب إلا أنّه بغایته دلّ علی الاستصحاب، حیث أنّها ظاهرهٔ فی استمرار ذاک الحکم

استصحاب بقاء ماه شعبان نمائیم و بگوئیم ...

بلکه مراد از کلمه یقین، یقین به دخول شهر رمضان است و یقین به دخول ماه رمضان، موضوع برای حکم به وجوب صوم است و یقین به دخول ماه شوّال، موضوع برای وجوب افطار است زیرا می‌دانیم در عید فطر و روز اوّل شوّال، روزه گرفتن حرام است خلاصه، ملاحظه روایات باب سوّم کتاب وسائل، انسان را ارشاد می‌کند که اینجا، محلّ استصحاب نیست بلکه اینجا خصوصیتش این است که یقین

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۰۰

الواقعی ظاهرا ما لم یعلم بطروء ضدّه أو نقیضه، کما أنّه لو صار مغیّا لغایهٔ، مثل الملاقاهٔ بالنّجاسهٔ أو ما یوجب الحرمهٔ، لدلّ علی استمرار ذاک الحکم واقعا، و لم یکن له حینئذ بنفسه و لا بغایته دلالهٔ علی الاستصحاب، و لا یخفی أنّه لا یلزم علی ذلک استعمال اللفظ فی معنیین ۴۲۶] اصلا، و إنّما یلزم لو جعلت الغایهٔ مع کونها من حدود الموضوع و قیوده غایهٔ لاستمرار حکمه، لیدلّ علی القاعدهٔ و الاستصحاب من غیر تعرّض لبیان الحکم الواقعی للأشیاء أصلا [۱].

به‌عنوان موضوع، در حکم به وجوب صوم و وجوب افطار دخالت دارد[۴۲۷].

استدلال به اخبار حلّیّت و طهارت

[۱]- اکنون مصنّف برای حجّیّت استصحاب به سه روایت تمسّک می‌نمایند که دو روایتش در باب طهارت و روایت دیگر مربوط به باب حلّیّت است که وجه اشتراک آن روایات، غایتی است که در تمام آنها وجود دارد.

الف- «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم انه قذر[۴۲۸]».

ب- «الماء کلّه طاهر حتّی تعلم انّه نجس ۴۲۹]».

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۱

ج- «کلّ شیء حلال حتّی تعرف انّه حرام ۴۳۰]».

از مجموع کلمات مرحوم آقای آخوند سه معنا و سه احتمال برای روایات ۴۳۱] مذکور استفاده می‌شود که مصنّف یکی از آن‌ها را تقویت و اختیار می‌کنند و دو احتمال دیگر را رد می‌نمایند.

اینک به توضیح معانی روایات سه‌گانه می‌پردازیم ضمنا در توضیح و بیان احتمالات مذکور ترتیب کتاب را رعایت نمی‌کنیم.

احتمال اوّل: روایات سه‌گانه و امثال آن نه ارتباطی به استصحاب دارند و نه ارتباطی به احکام واقعیّه، بلکه در صدد افاده قاعده ظاهری بنام قاعده طهارت و قاعده حلّیّت هستند[۴۳۲].

توضیح ذلک: اکنون باید ببینیم غایتی ۴۳۳] که در روایات سه‌گانه وارد شده است، آیا قید موضوع است یا قید حکم؟

«حتّی تعلم»- غایت- قید موضوع و از خصوصیّات موضوع است، نه اینکه غایت حکم- طاهر- باشد و کأنّ مفاد روایت چنین است: «کلّ شیء لم یعلم أنّه قذر فهو طاهر»، قید مذکور، خصوصیّتی در موضوع، اضافه

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۲

نموده و در نتیجه عنوان «طاهر»- حکم- روی هر شیء بار نمی‌شود بلکه حکم مذکور، مربوط به شیء است که «لم یعلم انّه قذر» و طهارتی که بر شیء مشکوک النّجاسة و الطّهارة بار می‌شود قطعا یک حکم ظاهری است و روایت، مبیّن قاعده طهارت است.

و همچنین در روایت دیگر، «کلّ شیء حلال حتّی تعرف انّه حرام»، «حتّی تعرف»، قید موضوع است یعنی «کلّ شیء لم یعلم انّه حرام فهو حلال» و می‌دانیم که حلّیّتی که بر شیء مشکوک الحلّیّت و الحرمة بار می‌شود، حلّیّت ظاهریّه است و در نتیجه می‌گوئیم روایت مذکور مبیّن قاعده حلّیّت است.

خلاصه: اگر روایات سه‌گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم، نه دلالتی بر استصحاب دارند و نه دلالتی بر حکم واقعی، لکن احتمال مذکور به دو علّت مردود است.

الف- ظاهر روایات مذکور، این است که احکامی را برای اشیاء، روی عناوین واقعیّه خودشان، بیان می‌کنند نه به‌عنوان اینکه مشکوک الطّهارة و النّجاسة هستند و نه به‌عنوان اینکه مشکوک الحلّیّت و الحرمة باشند، مخصوصا که کلمه «کل»، در تمام آنها استعمال شده است.

ب- ظاهر روایات مذکور، این است که «حتّی تعلم» و «حتّی تعرف» غایت حکم هست یعنی «حتّی تعلم» قید «طاهر» و «حتّی تعرف» قید «حلال» هست، نه قید موضوع و اگر بگوئیم غایت، قید موضوع است با ظاهر روایت سازگار نیست.

احتمال دوّم: روایات ثلاثه، هم دلالت بر قاعده طهارت و حلّیّت دارند و هم دلالت بر استصحاب، یعنی صدر آن روایات- مغیّا- دلالت بر طهارت و حلّیّت دارد و ذیل- غایت- دلالت بر استصحاب می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۳

بیان ذلک: صدر روایت- کلّ شیء طاهر- دلالت بر طهارت ظاهریّه می‌کند یعنی تمام اشیائی که نجاست و طهارتشان مشکوک است، محکوم به طهارت هستند به‌عبارت دیگر، هر شیء که مشکوک الطّهارة باشد، ظاهرا طاهر است یعنی طهارت ظاهری دارد و ذیل روایت و غایت- حتّی تعلم- می‌گوید آن طهارت ظاهریّه‌ای که ثابت شده، ادامه پیدا می‌کند تا زمانی که علم به نجاست حاصل شود، و استمرار طهارت ثابت اوّلی تا زمان علم به نجاست، همان استصحاب است که ما درصدد بیان حجّیّت آن هستیم.

اگر روایات سه‌گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم دلالت بر مدّعای ما و حجّیّت استصحاب می‌کنند.

لکن احتمال دوّم هم خلاف ظاهر بلکه به یک معنا غیر معقول است.

بیان ذلک: «حتّی تعلم» غایت چیست، آیا آن را غایت خصوص حکم، قرار می‌دهید و می‌گوئید «طاهر حتّی تعلم»؟

اگر غـایت حکم است پس چرا «کـلّ شـیء» و صـدر روایت را مقیّـد به اشـیائی می‌کنیـد که نجـاست و طهارتشان مشـکوک است؟ به‌عبـارت دیگر، شـما «حتّی تعلم» را، هم غـایت حکم قرار دادیـد و هم قیـد موضوع، یعنی «حـتّی تعلم» دو اثر دارد هم داخـل دائره موضوع است و کأنّ چنین گفته شده «کلّ شیء حتّی تعلم»، و هم غایت حکم است یعنی «طاهر حتّی تعلم».

خلاصه اینکه «حتّی تعلم» در اسـتعمال واحـد هم قید موضوع شده و هم غایت حکم قرار گرفته و به تعبیر مصـنّف، اسـتعمال لفظ در دو معنا است و به‌نظر ایشان استعمال لفظ در دو معنا نه تنها جائز نیست بلکه محال است ۴۳۴].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۴

این احتمال ۴۳۵] اگر ممتنع نباشد، قابل قبول نیست.

احتمال سوّم: اکنون نظر و مختار مصـنّف را بیان می‌کنیم که: چرا بگوئیم «الماء کلّه طاهر[۴۳۶]» مبیّن حکم ظاهری است، نه، «الماء کلّه طـاهر» به‌صورت ضـابطه و قضـیّه کلّیّه، بیـان‌گر حکم واقعی است منتهـا قابل تخصـیص هم هست، نه اینکه یک قاعـده غیر قابل تخصـیص باشـد به‌عبـارت دیگر اگر اصـلا غـایت در روایت، ذکر نشـده بود مـا جمله «المـاء کلّه طـاهر» را چگونه معنـا می‌کردیم؟ می‌گفتیم «طـاهر» یـک حکم واقعی است که برای «کـلّ ماء» جعل شـده است و حکمی را روی عنوان اوّلی بار نموده و اصـلا مسأله حکم ظاهری مطرح نیست و مسأله مشکوک الطّهارة و النّجاسة وجود ندارد.

«الماء کلّه طاهر»، «کلّ شـیء طاهر»، «کلّ شـیء حلال» این‌ها مبیّن قاعده کلّیّه هسـتند که قابل تخصیص هم می‌باشند پس مغیّا بدون ملاحظه غایت، بیان‌گر طهارت و حلّیّت واقعیّه است منتها تعبیراتی که حکم واقعی را بیان می‌کننـد اگر فاقـد غایت باشـند که مسأله، واضح است امّا مواردی که برای آنها غایتی ذکر می‌شود به دو نحو آن غایت ممکن است ذکر شود.

الف- گـاهی غـایت هم یک امر واقعی است که به علم و جهل ما ارتباطی نـدارد ماننـد «کلّ شـیء طاهر حتّی یلاقی نجسا» در اینجا ملاقات با نجاست، غایت برای طهارت است یعنی همان‌طور که اصل حکم یک امر واقعی است غایت هم یک امر واقعی می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۵

مع وضوح ظهور مثل (کلّ شـیء حلال، أو طاهر) فی أنّه لبیان حکم الأشیاء بعناوینها الأوّلیّة، و هکذا (الماء کلّه طاهر)، و ظهور الغایة فی کونها حدّا للحکم لا لموضوعه، کما لا یخفی [۱].

«کلّ شـیء طاهر واقعا حتّی یلاقی نجسا فاذا لاقی نجسا ینجس واقعا». در این قبیل تعبیرات نه غایت و نه مغیّا هیچ‌کدام بر استصـحاب دلالت نمی‌کنند.

ب- گاهی هم حکم واقعی را بیان می‌کنند ولی غایت آن را «علم» قرار می‌دهند مانند روایات محلّ بحث که ما در اینجا یک مطلب اضافه‌ای استفاده می‌کنیم که:

از اینکه غایت را «علم» قرار داده‌انـد، می‌فهمیم که غایت می‌خواهد یک حکم ظاهری را بیان نماید. چون حکم واقعی مغیّای به علم نیست، می‌خواهد یک حکم ظاهری که مغیّای به علم است بیان کند.

سؤال: به چه صورت حکم ظاهری را بیان می‌کند؟

جواب: هیچ راهی غیر از مسأله استصـحاب ندارد و می‌خواهد بگوید: «الماء کلّه طاهر- مغیّا- و الطّهارة الواقعیّة مستمرّة ظاهرا الی ان یعلم بالنّجاسـة» یعنی طهارت واقعیّه در هرکجا که هست، اسـتمرار پیدا می‌کند لکن اسـتمرارش به‌حسب حکم ظاهری است و غایت این استمرار هم علم به نجاست است.

آیا استمرار طهارت واقعی تا علم به نجاست، غیر از انطباق بر استصحاب چیز دیگری است؟ خیر

خلاـصه: مغیّای روایـات ثلاـثه، مبیّن حکم واقعی است و غـایت آنهـا یک حکم ظاهری، به نام استصـحاب را بیان می‌کنـد و اصـلا

استعمال لفظ در دو معنا هم پیش نمی‌آید زیرا ما «حتّی تعلم» را فقط غایت حکم می‌گیریم و مرتکب خلاف ظاهری هم نمی‌شویم.

[۱]- سؤال: چرا مصنّف اصرار دارند که احتمال سوّم را بپذیرند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۰۶

فتأمّل [۴۳۷] جیّدا.

و لا یذهب علیک انّه بضمیمهٔ عدم القول بالفصل قطعا بین الحلّیّهٔ و الطّهارهٔ و بین سائر الأحکام، لعمّ الدّلیل و تمّ [۱].

جواب: احتمال اوّل، دارای دو خلاف ظاهر بود و احتمال دوّم هم مستلزم استعمال لفظ واحد در دو معنا بود لذا احتمال اوّل و دوّم مردود بود ضمنا مصنّف در عبارت متن دو مطلب را به نفع خود استظهار می‌نمایند.

الف: قوله «مع وضوح ظهور مثل ...».

ظاهر روایات مذکور، این است که حکمی را روی عناوین اوّلی اشیاء، بیان می‌کنند نه به‌عنوان اینکه مشکوک الطّهارهٔ و النّجاسهٔ هستند و نه به‌عنوان اینکه مشکوک الحلّیّهٔ و الحرمهٔ هستند، و وجهی ندارد که ما مرتکب خلاف ظاهر شویم و بگوئیم صدر روایات، مبیّن حکم ظاهری هست مخصوصا که کلمه کل در آنها استعمال شده است.

ب: قوله «و ظهور الغایهٔ ...».

ظاهر روایات ثلاثه، این است که «حتّی تعلم» و «حتّی تعرف» غایت حکم هستند نه قید موضوع.

[۱]- اشکال: روایات ثلاثه بر حجّیّت استصحاب در باب طهارت و حلّیّت دلالت می‌کنند نه سایر ابواب.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۰۷

ثمّ لا یخفی أنّ ذیل موثّقهٔ عمّار: «فإذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فلیس علیک» یؤیّد ما استظهرنا منها، من کون الحکم المغیّی واقعیّا ثابتا للشّیء بعنوانه، لا ظاهریّا ثابتا له بما هو مشتبه، لظهوره فی أنّه متفرّع علی الغایهٔ وحدها، و أنّه بیان لها وحدها، منطوقها و مفهومها، لا لها مع المغیّی، کما لا یخفی علی المتأمّل [۱].

جواب: در بین تفاصیلی که اوّل بحث استصحاب، ذکر کردیم کسی قائل به چنان تفصیلی نشده است و لذا از راه عدم قول به فصل می‌گوئیم استصحاب در تمام ابواب حجّیّت دارد.

[۱]- مصنّف می‌فرمایند ذیل موثقه عمّار[۴۳۸] آنچه را که ما استظهار کردیم تأیید می‌نماید لذا اکنون موثّقه عمّار را نقل می‌کنیم:

«... عن عمّار، عن ابی عبد اللّه علیه السّلام (فی حدیث) قال: کلّ شیء نظیف حتّی تعلم انّه قذر، فاذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فلیس علیک»[۴۳۹].

آنچه را مصنّف قبلا استظهار نمودند عبارت است از اینکه: صدر روایات سه‌گانه- مغیّا- مبیّن حکم واقعی است و حکمی را روی عناوین اوّلی اشیاء، ثابت می‌کند و هیچ‌گونه ارتباطی به حکم ظاهری ندارد و حکمی را روی عنوان مشکوک الطّهارهٔ و النّجاسهٔ و مشکوک الحلّیّهٔ و الحرمهٔ بیان نمی‌کند.

سؤال: چگونه ذیل موثّقه عمّار مؤیّد استظهار مصنّف است؟

جواب: همان‌طور که مشاهده کردید ذیل موثّقه عمّار دو جمله، ذکر شده است

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۰۸

ثمّ إنّک إذا حقّقت ما تلونا علیک ممّا هو مفاد الأخبار، فلا حاجهٔ فی إطالهٔ الکلام فی بیان سائر الأقوال، و النّقض و الإبرام فیما ذکر لها من الاستدلال.

و لا باس بصرفه إلی تحقیق حال الوضع، و أنّه حکم مستقلّ بالجعل کالتّکلیف، أو منتزع عنه و تابع له فی الجعل، أو فیه تفصیل، حتّی یظهر حال ما ذکر هاهنا بین التّکلیف و الوضع من التّفصیل [۱].

«فاذا علمت فقد قذر و ما لم تعلم فلیس علیک» ظاهر موثّقه عمار، این است که آن ذیل، متفرّع بر خصوص غایت می‌باشد و درصدد بیان و توضیح منطوق و مفهوم غایت- حتّی تعلم انّه قذر- است و چیزی را توضیح می‌دهد که در آن «علم» اخذ شده بود یعنی برای توضیح بیشتر غایت، آن جمله با «فاء» تفریع ذکر شده است، نه اینکه در مقام بیان غایت و مغیّا باشد و از اینکه دو جمله اخیر، بیان‌گر منطوق و مفهوم غایت هستند می‌فهمیم غایت‌ها[۴۴۰] قیود موضوع نیستند و کاری با «الماء کلّه طاهر» و امثال آن ندارند بلکه مرتبط با حکم هستند و غایت حکم را بیان می‌کنند «کما لا یخفی علی المتأمّل».

خلاصه: به‌نظر مصنّف، روایات سه‌گانه با کمال وضوح دلالت بر استصحاب می‌کنند.

[۱]- تاکنون اخبار مستفیضه‌ای را در حجّیّت استصحاب، نقل و بررسی کردیم که باتوجّه به آنها برای شما مشخّص شد که استصحاب مطلقا حجّیّت دارد- در احکام، موضوعات احکام، شکّ در رافع و شکّ در مقتضی و غیره- و نیازی نیست که سایر اقوال را بیان و نقض و ابرام نمائیم لکن می‌خواهیم تحقیقی درباره احکام وضعیّه بکنیم و ببینیم آیا احکام وضعیّه دارای «جعل» مستقلی هستند یا اینکه تابع احکام

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۰۹

تکلیفیّه می‌باشند و یا اینکه در مسئله باید تفصیل قائل شد و همچنین ببینیم کلام مرحوم شیخ در این زمینه چیست که ضمن تحقیق درباره احکام وضعیّه برای شما مشخّص می‌شود که آیا در باب استصحاب و در جریان استصحاب، بین احکام وضعیّه و تکلیفیّه فرقی هست یا نه چون یکی از اقوال یازده‌گانه‌ای که شیخ اعظم (ره) در کتاب رسائل، نقل کرده‌اند مربوط به تفصیل بین احکام وضعیّه و تکلیفیّه بود[۴۴۱].

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۱

فنقول و باللّه الاستعانة: لا خلاف کما لا إشکال فی اختلاف التّکلیف ۴۴۲] و الوضع ۴۴۳] مفهوما، و اختلافهما فی الجملة موردا؛ لبداهة ما بین مفهوم السببیّة أو الشّرطیّة و مفهوم مثل الإیجاب أو الاستحباب من المخالفة و المباینة [۱].

احکام وضعیّه

اشاره

[۱]- مصنّف قبل از شروع بحث اصلی، متذکّر سه مقدّمه شده‌اند.

الف- بین احکام وضعیّه و تکلیفیّه چه نسبتی برقرار است؟

بین حکم وضعی ۴۴۴] و تکلیفی ۴۴۵] از نظر مفهوم، اختلاف، وجود دارد زیرا کاملا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۲

کما لا ینبغی النّزاع فی صحّة تقسیم الحکم الشّرعی إلی التّکلیفی و الوضعی بداهة أنّ الحکم و إن لم یصحّ تقسیمه إلیها ببعض معانیه و لم یکد یصح إطلاقه

واضح است که مثلا بین وجوب ۴۴۶]- که یک حکم تکلیفی است- و سببیّت که حکم وضعی می‌باشد، هیچ‌گونه ارتباطی برقرار نیست و بین آن دو کمال مباینت وجود دارد.

امّا از نظر مصداق و مورد، بین حکم وضعی و تکلیفی فی‌الجمله اختلافی وجود دارد به‌عبارت دیگر از نظر مصداق بین آن دو، عموم و خصوص من وجه است یعنی دو مادّه افتراق و یک مادّه اجتماع دارند.

بیان ذلک: مادّه اجتماع: در اکثر ابواب عقود و ایقاعات، هم حکم تکلیفی وجود دارد و هم حکم وضعی مثلا زوجیّت، یک حکم وضعی است و همراه با آن، چندین حکم تکلیفی وجود دارد مانند: جواز وطی، جواز نظر، وجوب انفاق و ...

گاهی هم حکم وضعی وجود دارد بدون اینکه حکم تکلیفی در میان باشد مثلا اگر زید فردی را در اجرای صیغه عقدی وکیل کند، در این صورت، برای آن شخص فقط وکالت در اجرای صیغه، محقّق است بدون اینکه همراه آن، یک حکم تکلیفی، وجود داشته باشد.

گاهی از اوقات، فقط حکم تکلیفی وجود دارد بدون اینکه همراه آن، یک حکم وضعی وجود داشته باشد مثلا «شرب الماء» امر مباحی است و همراهش حکم وضعی وجود ندارد.

خلاصه: مفهوما بین حکم وضعی و تکلیفی، مباینت وجود دارد ولی از نظر مصداق و مورد، بین آنها عموم و خصوص من وجه محقّق است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۳

علی الوضع، إلا أنّ صحّة تقسیمه بالبعض الآخر إلیهما و صحّة إطلاقه علیه بهذا المعنی، مما لا یکاد ینکر، کما لا یخفی، و یشهد به کثرة إطلاق الحکم علیه فی کلماتهم، و الالتزام بالتّجوّز فیه، کما تری [۱].

---

[۱]- ب- مقدّمه دیگر اینکه می‌گویند «الحکم امّا تکلیفیّ و إمّا وضعیّ» مقسم آن تقسیم چیست به‌عبارت واضح‌تر معنای «حکم» که در عبارت مذکور به‌عنوان مقسم به‌کاررفته، چیست؟

فعلا دو معنا برای آن ذکر می‌کنیم.

۱- حکم، عبارت است از آن مجعولات شرعیّه‌ای که در آنها اقتضاء جانب وجود یا عدم و یا تخییر باشد به‌عبارت واضح‌تر: «انّ الحکم الشّرعی یطلق تارة علی خطاب اللّه المتعلّق بافعال المکلّفین من حیث الاقتضاء و التّخییر».

اگر حکم شرعی را به نحو مذکور، معنا کنیم واضح است که آن حکم- مقسم- قابل تقسیم به تکلیفی و وضعی نیست و وضعیّات از احکام شرعیّه، خارج می‌شوند زیرا در آنها جهت اقتضاء- زجر و بعث- و تخییر، وجود ندارد و تعریف مذکور فقط منطبق بر احکام تکلیفی است.

۲- معنای دیگر حکم: «ما یؤخذ من الشّارع بما هو شارع»، طبق این معنا، تقسیم حکم شرعی به وضعی و تکلیفی صحیح است چون اختیار، وضع و رفع حکم تکلیفی و وضعی به دست شارع مقدّس است و حق هم همین است که معنای حکم، همان معنای اعمّ اخیر باشد زیرا می‌بینیم که علماء بر حکم وضعی هم کلمه «حکم» را اطلاق نموده‌اند و چنانچه کسی بگوید آن اطلاق به نحو مجاز است نه حقیقت، پاسخ می‌دهیم که این مطلب، خلاف اصل و خلاف ظاهر است و قرینه‌ای بر مجازیّت وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۴

و کذا لا وقع للنّزاع فی أنّه محصور فی أمور مخصوصة، کالشّرطیّة و السّببیّة و المانعیّة- کما هو المحکی عن العلّامة- أو مع زیادة العلّیّة و العلامیّة، أو مع زیادة الصّحّة و البطلان، و العزیمة و الرخصة، أو زیادة غیر ذلک ۴۴۷]- کما هو المحکی عن غیره- أو لیس

بمحصور، بـل کلّمـا لیس بتکلیف ممّـا له دخـل فیه أو فی متعلّقه و موضوعه، أو لـم یکن له دخـل مما أطلق علیه الحکم فی کلماتهم؛ ضرورة أنّه لا ـ وجه للتّخصـیص بها بعـد کثرة إطلاق الحکم فی الکلمات علی غیرها، مع أنّه لا تکاد تظهر ثمرة مهمّـة علمیّـة أو عملیّة للنّزاع فی ذلک [۱].

---

[۱]- ج- آیا همان‌طور که تعداد احکام تکلیفیّه، محدود و معیّن هست، تعداد احکام وضعیّه هم معیّن و محدود است؟

می‌دانید پنج قسم، حکم تکلیفی داریم که «لا یزید و لا ینقص» امّا در مورد تعداد احکام وضعی، اختلاف هست از جمله:

از مرحوم علّامه، حکایت شده که تعداد احکام وضعیّه سه‌تا است: شرطیّت، سببیّت و مانعیّت.

بعضی هم گفته‌اند که تعداد احکام وضعیّه، پنج‌تا هست: شرطیّت، سببیّت، مانعیّت، علّیّت و علامیّت ۴۴۸].

بعضی هم گفته‌اند تعداد احکام وضعیّه نه‌تا است یعنی به پنج حکم مذکور،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۵

چهار حکم دیگر افزوده‌اند که عبارتند از: صحّت، بطلان، عزیمت و رخصت.

مصنّف فرموده‌اند واقع مطلب این است که تعداد احکام وضعیّه، محدود نیست بلکه هر چیزی را که ما از شارع اخذ می‌کنیم ۴۴۹] و جزء احکـام تکلیفی نیست، از احکـام وضـعیّه محسوب می‌شود که گـاهی آن حکم وضـعی، دخـالت در حکم تکلیفی دارد، مـانند زوجیّت که در وجوب نفقه و جواز وطی، دخالت دارد. گاهی هم حکم وضعی در موضوع و متعلّق حکم تکلیفی دخالت دارد مانند شرطیّت- مثلاـ استقبال قبله، شـرط نماز است- و گاهی هم حکم وضـعی هیـچ‌گونه دخالتی در حکم تکلیفی نـدارد مثلا کسـی که وکیل می‌شود تا صیغه عقد نکاح، جاری نماید به دنبال وکالتش هیچ‌گونه حکم تکلیفی مترتّب نمی‌شود.

اشکال: به دنبال وکالت، جواز اجرای صیغه مترتّب می‌شود.

جواب: جواز اجرای صـیغه، قبـل از وکالت هم تحقّق داشت یعنی کسـی که وکیل در اجرای صـیغه هم نباشـد می‌توانـد به نحو عقد فضولی صیغه را اجراء نماید.

آری اگر شـما فردی را وکیـل نمائیـد، که مسـتأجری برایتان انتخاب و او را در منزلتان اسـکان دهـد در این صورت بعـد از وکالت، جواز تصرّف هم مترتّب می‌شود.

خلاـصه مقـدّمه سوّم: وجهی نـدارد که مـا احکـام وضـعیّه را به تعـداد معیّن ۴۵۰]، منحصـر نمـائیم و مخصوصـا کـه می‌بینیم بر غیر مذکورات هم حکم وضـعی، اطلاق کرده‌اند مانند حرّیّت و رقّیّت و به‌علاوه بحث در حصـر و عدم حصـر احکام وضعیّه ثمره علمی ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۶

و إنّما المهمّ فی النّزاع هو أنّ الوضع کالتّکلیف فی أنّه مجعول تشـریعا بحیث یصـحّ انتزاعه بمجرّد إنشائه، أو غیر مجعول کذلک، بل إنّما هو منتزع عن التّکلیف و مجعول بتبعه و بجعله [۱].

و التّحقیق أنّ مـا عـدّ من الوضع علی أنحاء: منها: ما لا یکاد یتطرّق إلیه الجعل تشـریعا أصـلا، لا اسـتقلالا و لا تبعا، و إن کان مجعولا تکوینا عرضا بعین جعل موضوعه کذلک ۴۵۱].

و منها: ما لا یکاد یتطرّق إلیه الجعل التّشریعی إلا تبعا للتّکلیف.

و منها: ما یمکن فیه الجعل استقلالا بإنشائه، و تبعا للتّکلیف بکونه منشأ لانتزاعه، و إن کان الصّحیح انتزاعه من إنشائه و جعله، و کون التّکلیف من آثاره و أحکامه، علی ما یأتی الإشارة إلیه [۲].

---

[۱]- بعد از مقدّمات مذکور، وارد اصل بحث می‌شویم که: آیا همان‌طور که احکام تکلیفیّه، دارای «جعل» مستقلّی هستند، احکام وضعیّه هم دارای «جعل استقلالی» می‌باشند به‌عبارت دیگر آیا همان‌طور که شارع مقدّس، تک‌تک احکام تکلیفی را- مستقلا- جعل نموده، احکام وضعیّه هم دارای چنین جعلی هستند و یا اینکه، همان‌طور که مرحوم شیخ فرموده‌اند احکام وضعیّه دارای «جعل» مستقلّی نیستند بلکه تابع احکام تکلیفیّه می‌باشند؟- طبق مبنای مرحوم شیخ نمی‌توان حتّی یک حکم وضعی پیدا کرد که در موردش حکم تکلیفی نباشد- و یا اینکه باید در این مسئله تفصیل قائل شد؟

اقسام احکام وضعیّه

اشاره

[۲]- مصنّف فرموده‌اند: حق این است که احکام وضعیّه بر سه قسم هستند و ابتداء به

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۱۷

نحو اجمال آن سه قسم را بیان می‌کنند و سپس به تفصیل آنها می‌پردازند.

۱- قسم اوّل از احکام وضعیه، آن است که از احکام تکلیفیّه هم برتر و بالاتر است و اصلا شارع مقدّس آنها را جعل نمی‌کند و هیچ‌گونه «جعل» شرعی به آن، متعلّق نمی‌شود گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلّق می‌گیرد یعنی همان جعلی که مربوط به ایجاد و آفرینش موجودات است، مانند سببیّت ۴۵۲].

۲- قسم دوّم از احکام وضعیّه، این قسم به «تبع» احکام تکلیفی جعل می‌شود یعنی باید یک حکم تکلیفی موجود باشد تا بتوان از آن، یک حکم وضعی، جعل نمود مانند جزئیّت- للمکلّف به-

۳- قسم سوّم از احکام وضعیّه، بعضی از احکام وضعیّه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آنها تعلّق گیرد- یعنی محتمل‌الوجهین و ممکن الوجهین هستند- لکن مصنّف فرموده‌اند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیّه، جعل استقلالی تعلّق می‌گیرد یعنی قسم سوّم از احکام وضعیّه از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالی هستند، نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند.

خلاصه: قسم دوّم احکام وضعی از توابع تکلیف، محسوب می‌شوند به‌خلاف قسم سوّم که نقطه مقابل قسم دوّم هست زیرا در قسم سوّم، تکلیف از توابع حکم وضعی است مثلا در عقد نکاح، شارع مقدّس، زوجیّت را جعل نموده، به دنبال

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۱۸

اما النّحو الأوّل ۴۵۳]: فهو كالسّببيّة و الشّرطيّة و المانعيّة و الرّافعيّة لما هو سبب التّكليف و شرطه و مانعه و رافعه، حيث أنّه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التّكليف المتأخّر عنها ذاتا، حدوثا أو ارتفاعا [۱].

زوجیّت یک سری احکام تکلیفی مانند جواز وطی، وجوب نفقه، مترتّب می‌شود که این احکام از آثار حکم وضعی- زوجیّت- می‌باشند.

قسم اوّل احکام وضعیّه

[۱]- همان‌طور که قبلا اشاره کردیم، احکام وضعیّه بر سه قسمند، اکنون به توضیح قسم اوّل می‌پردازیم.

به قسم اوّل از احکام وضعیّه، هیچ‌گونه جعل شرعی، تعلّق نمی‌گیرد- نه استقلالا و نه تبعا- گرچه مجعول تکوینی هستند مانند

سببیّت، شرطیّت، مانعیّت و رافعیّت.

تذکّر اوّل: سببیّت و سایر اخوات آن- شرطیّت، مانعیّت و رافعیّت- هرکدام برای اصل تکلیف- نه، مکلّف به- سببیّت، شرطیّت، مانعیّت یا رافعیّت دارند.

یعنی مسبّب، عبارت است از نفس تکلیف، به‌نحوی‌که اگر آن سبب نباشد، اصل

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۱۹

تکلیف، تحقّق پیدا نمی‌کند و همچنین اگر آن شرط، موجود نباشد اصل تکلیف، محقّق نمی‌شود و ...

اینک لازم است به ذکر چهار مثال بپردازیم:

مثالی برای سببیّت: مثلا دلوک شمس، سبب وجود نماز ظهر می‌باشد، «أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوکِ الشَّمْسِ إِلی غَسَقِ اللَّیْلِ ...»[۴۵۴] نماز را از زوال خورشید به پا دارید ...

یعنی دلوک شمس، سبب وجوب نماز ظهر است و قبل از دلوک، نماز، واجب نیست- دلوک شمس سبب اصل تکلیف است-

«دلوک شمس به‌معنی زوال آفتاب از دائره نصف‌النّهار است که وقت ظهر می‌باشد، و در اصل از مادّه «دلک» به‌معنی مالیدن گرفته‌شده، چرا که انسان در آن موقع بر اثر شدّت تابش آفتاب، چشم خود را می‌مالد و یا از «دلک» به‌معنی متمایل شدن است چرا که خورشید در این موقع از دائره نصف‌النّهار به سمت مغرب متمایل می‌شود و یا اینکه ۴۵۵] ...»

مثالی برای شرطیّت: از جمله شرائط عامّه تکلیف، بلوغ و عقل است پس بلوغ برای اصل تکلیف شرطیّت دارد به‌نحوی‌که اگر بلوغ، موجود نباشد، اصلا تکلیفی متوجّه انسان نمی‌شود.

تذکّر دوّم: دو حکم وضعی مذکور- سببیّت و شرطیّت- در «حدوث» تکلیف، مؤثّر هستند یعنی تا سبب تکلیف یا شرط تکلیف، محقّق نشود مسبّب یا مشروط تحقّق پیدا نمی‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۲۰

مثالی برای مانعیّت: عروض حیض، قبل از وقت نماز، مانع وجوب نماز است پس حیض برای وجوب نماز می‌تواند مانعیّت داشته باشد.

مثالی برای رافعیّت: عروض حیض، بعد از دخول وقت، رافع تکلیف است و تکلیفی را که نسبت به نماز برای مکلّف، محقّق شده برمی‌دارد.

تذکّر سوّم: دو حکم وضعی مذکور- مانعیّت و رافعیّت- در استمرار و عدم استمرار تکلیف دخالت دارند یعنی اگر آنها تحقّق پیدا کنند، نمی‌گذارند تکلیف استمرار پیدا کند و سبب «ارتفاع» تکلیف می‌شوند و همان‌طور که بیان کردیم، رافع، بردارنده تکلیف است ولی مانع نمی‌گذارد تکلیف محقّق شود البتّه می‌توان مانع را هم در ردیف سبب و شرط، جزء حدوث قرار داد.

مجدّدا متذکّر می‌شویم که به قسم اوّل از احکام وضعیّه هیچ‌گونه جعل شرعی تعلّق نمی‌گیرد- نه استقلالا و نه تبعا-

لازم به تذکّر است که مصنّف در این قسمت از عبارت کتاب در مقام بیان دو مطلب هستند که به این نحو بیان می‌کنیم:

الف: سؤال- چرا نمی‌توان، سببیّت و اشباه آن را از حکم تکلیفی انتزاع نمود؟

«حیث انّه لا یکاد یعقل انتزاع هذه العناوین لها من التّکلیف المتأخّر عنها ذاتا حدوثا[۴۵۶] او ارتفاعا[۴۵۷]».

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۲۱

کما أنّ اتّصافها بها لیس إلا لأجل ما علیها من الخصوصیّة المستدعیة لذلک تکوینا، للزوم أن یکون فی العلّة بأجزائها ربط خاصّ به ۴۵۸] کانت مؤثّرة فی معلولها، لا فی غیره، و لا غیرها فیه، و إلا لزم أن یکون کلّ شیء مؤثّرا فی کلّ شیء، و تلک الخصوصیّة لا تکاد توجد فیها بمجرّد إنشاء مفاهیم العناوین، و مثل قول: دلوک الشّمس سبب لوجوب الصّلاة إنشاء لا إخبارا، ضرورة[۴۵۹] بقاء

جواب: چون مستلزم تقدّم الشّیء علی نفسه می‌باشد به‌عبارت دیگر گفتیم دلوک شمس، برای وجوب نماز ظهر، سببیّت دارد یعنی وجوب، مسبّب است و می‌دانیم که رتبه و مقام مسبّب، از سبب و سببیّت سبب، متأخّر است ۴۶۰]. همان‌طور که مسبّب از ذات سبب، تأخّر دارد، از سببیّت سبب هم متأخّر است، همان‌طور که حرارت از «نار» تأخّر دارد، از آن خصوصیّت و رابطه‌ای که بین نار و حرارت، موجود است هم متأخّر می‌باشد. لذا می‌گوئیم سببیّتی که بر تکلیف و بر مسبّب تقدّم دارد چگونه می‌توان آن سببیّت را از مسبّب، انتزاع نمود اگر ما حکم وضعی را تابع حکم تکلیفی بدانیم، معنایش این است که ابتداء باید حکم تکلیفی، موجود باشد، سپس ما از آن، حکم وضعی را انتزاع نمائیم درحالی‌که در فرض مسئله، نفس حکم تکلیفی، عنوان مسبّب دارد و مسبّب نمی‌تواند بر سبب و سببیّت سبب، تقدّم داشته باشد.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۲۲

الدّلوک علی ما هو علیه قبل إنشاء السّببیّة له، من کونه واجدا لخصوصیّة مقتضیة لوجوبها أو فاقدا لها، و إنّ الصّلاة لا تکاد تکون واجبة عند الدّلوک ما لم یکن هناک ما یدعو إلی وجوبها، و معه تکون واجبة لا محالة و إن لم ینشأ السّببیّة للدّلوک أصلا [۱].

---

[۱]- ب: مطلب دیگری را که مصنّف در این قسمت، بیان کرده‌اند، این است که:

اتّصاف سبب تکلیف به سببیّت، شرط تکلیف به شرطیّت، مانع تکلیف به مانعیّت و همچنین اتّصاف رافع تکلیف به رافعیّت، به خاطر یک خصوصیّت تکوینی ۴۶۱] است که در سبب و اخوات ۴۶۲] آن وجود دارد زیرا لازم است بین علّت و معلول سنخیّت و ارتباط خاصّی باشد تا علّت در معلول، تأثیر نماید مثلا بین نار و حرارت خصوصیّتی هست که نار، سبب احراق می‌گردد و الا اگر بین علّت و معلول، ارتباط و سنخیّت نباشد باید هر شیء در شیء دیگر، اثر بگذارد و مسأله علّیّت و معلولیّت منتفی می‌شود مثلا آب باید بتواند در احراق تأثیر نماید و همچنین نار در تبرید مؤثّر باشد باتوجّه به آنچه که بیان کردیم:

سببیّتی که در دلوک شمس، وجود دارد اصلا ارتباطی به عالم تشریع ندارد بلکه یک امر تکوینی است یعنی دلوک شمس، دارای خصوصیّتی است که در ایجاب نماز، اثر می‌گذارد به‌عنوان مثال وقتی می‌گوئیم «النّار سبب للحرارة»، همان‌طور که «نار» یک موضوع تکوینی است سببیّتش هم یک امر تکوینی است، و مسبّبش هم یک امر تکوینی است به‌عبارت دیگر در مثال مذکور، سبب، سببیّت و مسبّب همگی از امور تکوینی هستند امّا در محلّ بحث- دلوک شمس- ذات سبب و سببیّت

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۲۳

- خصوصیّت مربوط به سبب- هر دو، امر تکوینی هستند منتها مسبّب- وجوب نماز- یک امر تشریعی است ولی سبب و سببیّت از دائره تشریع، خارج هستند البتّه اگر شارع مقدّس، بیان نکند که دلوک شمس، سبب وجوب نماز است ما از راه دیگر نمی‌توانیم این سببیّت را کشف نمائیم یعنی سببیّت مذکور از چیزهائی است که ما از شارع، اخذ می‌نمائیم و به همین لحاظ، عنوان «حکم» برآن اطلاق می‌شود و الا- در واقع، عنوان «حکم» ندارد و سببیّت دلوک با سببیّت نار فرقی بینشان نیست، جز اینکه سببیّت آتش برای حرارت یک امر محسوس و وجدانی است امّا سببیّت دلوک برای وجوب را باید از شارع اخذ نمود.

سؤال: آیا آن خصوصیّت و سببیّتی که در دلوک شمس و نظایر آن وجود دارد با انشاء و جعل شارع محقّق می‌شود؟

جواب: همان‌طور که بیان کردیم آن خصوصیّت، یک امر تکوینی است و با انشاء و جعل شارع، تحقّق پیدا نمی‌کند مثلا اگر شارع بفرماید «دلوک الشّمس سبب لوجوب الصّلاة»، او ما را نسبت به یک تکلیف، مطّلع نموده است نه اینکه او برای دلوک، سببیّت را جعل نموده ۴۶۳].

قوله «ضرورة بقاء الدّلوک علی ما هو علیه قبل انشاء السّببیّة ...».

اگر شارع، بما هو شارع برای دلوک شمس، سببیّت را انشاء کند، تغییری در آن ایجاد نمی‌شود و دلوک به همان حال قبلی خود، باقی است یعنی اگر قبل از انشاء شارع، دلوک شمس، واجد آن خصوصیّت تکوینی و اقتضاء وجوب بوده، باز هم به همان حال، باقی است و اگر فاقد آن خصوصیّت بوده با انشاء شارع تغییری در آن

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۲۴

و منه ۴۶۴] انقدح أیضا، عدم صحّة انتزاع السّببیّة له حقیقة من إیجاب الصّلاة عنده ۴۶۵]، لعدم اتّصافه بها بذلک ضرورة.

نعم ۴۶۶] لا بأس باتّصافه بها عنایة، و اطلاق السّبب علیه مجازا، کما لا بأس بأن یعبّر عن إنشاء وجوب الصّلاة عند الدّلوک- مثلا- بأنّه سبب لوجوبها فکنّی به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلک أنّه لا منشأ لانتزاع السّببیّة و سائر ما لأجزاء العلّة للتّکلیف، إلا ما [عمّا] هی علیها من الخصوصیّة الموجبة لدخل کلّ فیه علی نحو غیر دخل الآخر، فتدبّر جیّدا [۱].

ایجاد نمی‌شود منتها همان‌طور که اشاره کردیم اگر شارع، این مطلب را برای ما به صورت اخبار بیان نکند، ما راهی برای استکشاف آن نداریم به‌خلاف مسأله نار و حرارت که از راه وجدان آن را درک می‌کنیم.

[۱]- از مطالب گذشته، مشخّص شد که صحیح نیست که سببیّت دلوک را از ایجاب الصّلاة عند الدّلوک، انتزاع نمائیم- صحیح نیست که سببیّت دلوک را از یجب الصّلاة عند الدّلوک انتزاع نمائیم- زیرا به مجرّد وجوب نماز، عند الدّلوک، نمی‌توان گفت که دلوک شمس، سببیّت دارد مگر به‌صورت مجاز و ...

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۲۵

و أمّا النّحو الثّانی: فهو کالجزئیّة و الشّرطیّة و المانعیّة و القاطعیّة، لما هو جزء المکلّف به و شرطه و مانعه ۴۶۷] و قاطعه، حیث أنّ اتّصاف شیء بجزئیّة المأمور به أو شرطیته أو غیرهما لا یکاد یکون إلا بالأمر بجملة أمور مقیّدة بأمر وجودیّ أو عدمیّ، و لا یکاد یتّصف شیء بذلک- أی کونه جزءا أو شرطا للمأمور به- إلا بتبع ملاحظة الأمر بما یشتمل علیه مقیّدا بأمر آخر[۴۶۸]، و ما لم یتعلّق بها الأمر کذلک لما کاد اتّصف بالجزئیّة أو الشّرطیّة، و إن أنشأ الشّارع له الجزئیّة أو الشّرطیّة [۱].

خلاصه بحث: از آنچه که تاکنون بیان نموده‌ایم، معلوم شد که اجزای علّت تامّه تکلیف اعم از سبب، شرط، مانع و رافع، همگی دائر مدار خصوصیّت واقعیه‌ای هستند که بین آنها و معلول آنها تحقّق دارد و بدون آن خصوصیّت بر آنها عناوین مذکور، اطلاق نمی‌شود مگر به‌عنوان مجاز، خلاصه، این قسم از احکام وضعیّه، قابل جعل تشریعی نیستند.

قسم دوّم احکام وضعیّه

[۱]- قسم دوّم احکام وضعیّه مسلّما تابع احکام تکلیفیّه هستند و تا حکم تکلیفی موجود نباشد، نمی‌توان آن حکم وضعی را انتزاع نمود مانند جزئیّت، شرطیّت،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۲۶

مانعیّت و قاطعیّت- چهار مثال برای جزء[۴۶۹]، شرط[۴۷۰]، مانع ۴۷۱] و قاطع ۴۷۲]-

سؤال: مقصود از جزئیّت و اخوات آن چیست؟ جزئیّت و اقران آن برای چه چیز انتزاع شده‌اند؟

جواب: مقصود، جزئیت، شرطیّت، مانعیّت یا قاطعیّت برای مأمور به است.

اگر چیزی بخواهد برای مأمور به‌عنوان جزئیّت، شرطیّت، مانعیّت یا قاطعیّت داشته باشد، باید امری از ناحیه شارع، صادر شود و

چیزی مأمور به قرار گیرد، تا بتوان عناوین مذکور را انتزاع نمود.

مثلا اگر «سوره» بخواهد برای نماز، عنوان جزئیّت پیدا کند و یا طهارت، عنوان شرطیّت پیدا کند تا وقتی که امری نباشد و مرکّبی- مانند نماز- یا مقیّدی مامور به واقع نشود نمی‌توان عنوان جزئیّت یا شرطیّت سوره یا طهارت را برای نماز انتزاع نمود بلکه باید مرکّبی متعلّق امر شارع قرار گیرد تا بتوان از هر جزئی عنوان جزئیّت للمأمور به را انتزاع نمود و همچنین باید مقیّدی و مشروطی مأمور به، واقع شود تا بتوان برای آن شرط یا شرائط، شرطیّت را انتزاع نمود.

مثلا اگر مأمور به مقیّد به عدم چیزی شود در این صورت، وجود آن شیء برای مأمور به، عنوان مانعیّت، پیدا می‌کند. خلاصه اینکه ابتداء باید چیزی مورد امر شارع، واقع شود تا بتوان عناوین مذکور- شرطیّت، جزئیّت، مانعیّت و قاطعیّت- را انتزاع نمود و الاّ به مجرّد انشاء جزئیّت و اقران آن نمی‌توان جزئیّت را برای یک

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۲۷

و جعل الماهيّة و اجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمّة الموجبة للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها و قيودها لا يوجب اتّصاف شيء منها بجزئيّة المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئيّة للمأمور به أو الشّرطيّة له إنّما ينتزع لجزئه أو شرطه بملاحظة الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، و بدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلا، و إن اتّصف بالجزئيّة أو الشّرطيّة للمتصوّر أو لذى المصلحة كما لا يخفى [۱].

شیء، جعل و انتزاع نمود فرضا اگر شارع مقدّس بگوید «جعلت السّورة جزء للصّلاة» ولی امری به نماز، تعلّق نگرفته باشد، نمی‌توان عنوان جزئیّت للمأمور به را انتزاع نمود- البتّه با انشاء مذکور، سوره، جزء نماز می‌شود ولی چون برحسب فرض ما امری متعلّق نماز نشده، نمی‌توان عنوان جزئیّت را انتزاع نمود-

[۱]- توهّم: زمانی که شارع، ماهیّتی و مرکّبی را جعل و اختراع نمود که مقیّد به امور و چیزهای خاصّی است، در این صورت به مجرّد جعل شارع می‌توان برای هریک از اجزاء و قیود، عنوان جزئیّت و شرطیّت را انتزاع نمود و نیازی نیست که عنوان جزئیّت و اقران آن را از امر متعلّق به مأمور به انتزاع نمود لذا می‌گوئیم جزئیّت و امثال آن به تبع حکم تکلیفی جعل نمی‌شوند.

دفع توهّم: به‌عنوان مثال گاهی می‌خواهیم، بگوئیم سوره، جزء یک ماهیّت مرکّبی است که صددرصد، مصلحت دارد، در این صورت نیازی به امر شارع نداریم. و گاهی مثلا- می‌خواهیم، بگوئیم سوره، جزء ماهیّتی است که شارع، قبل از امر، آن ماهیّت را تصوّر نموده، و برای ماهیّت متصوّره، جزئیّت داشته، در این صورت هم به امر شارع، نیاز نداریم امّا اگر عنوان سوّمی را بخواهیم برای سوره، درست کنیم، و بگوئیم سوره برای مأمور به جزئیّت دارد، در این صورت نمی‌توان قبل از امر شارع، به سوره، عنوان جزئیّت للمأمور به داد بلکه باید امر شارع به آن

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۲۸

و أمّا النّحو الثّالث: فهو كالحجيّة[۴۷۳] و القضاوة[۴۷۴] و الولاية[۴۷۵] و النّيابة و الحرّيّة و الرّقيّة و الزّوجيّة و الملكيّة إلى غير ذلك، حيث أنّها و إن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التّكليفيّة الّتى تكون فى مواردها- كما قيل- و من جعلها بإنشاء أنفسها [۱].

مرکّب و مقیّد، تعلّق گیرد، تا بتوان برای اجزاء و شرائط آن مأمور به، جزئیّت و شرطیّت را انتزاع نمود و لزومی ندارد که به آن اجزاء یا شرائط، جعل مستقلّی تعلّق گیرد بلکه وقتی شارع، امر خود را متوجّه نمازی نمود که «اوّلها التّكبير و آخرها التّسليم» است در این صورت می‌توان برای اجزاء و شرائط، عنوان جزئیّت و شرطیّت را انتزاع نمود.

قسم سوّم احکام وضعیّه

[۱]- بعضـی بلکه بسیاری از احکام وضـعیّه از نظر مقام ثبوت، هم ممکن است جعل اسـتقلالی داشـته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آن‌هـا تعلّق گیرد امّا از نظر مقام اثبات، به این قسم از احکام وضـعیّه، جعل اسـتقلالی متعلّق می‌شود ماننـد حجّیّت، قضاوت، ولایت، نیابت، حرّیت، رقّیت، زوجیّت، ملکیّت و امثال آنها.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۲۹

إلا[۴۷۶] أنّه لا- یکاد یشکّ فی صـحّهٔ انتزاعها من مجرّد جعله تعالی ۴۷۷]، أو من ۴۷۸] بیـده الأمر من قبله- جلّ و علا- لها بإنشائها، بحیث یترتّب علیها آثارها، کما تشـهد به ضـرورهٔ صحّهٔ انتزاع الملکیّهٔ و الزّوجیّهٔ و الطّلاق و العتاق بمجرّد العقد أو الایقاع ممّن ۴۷۹] بیده الاختیار بلا ملاحظهٔ التّکالیف و الآثار، و لو کانت منتزعهٔ

مثلا می‌توان گفت که وقتی معامله‌ای و بیعی واقع می‌شود، شارع مقـدّس، مسـتقلا برای طرفین ملکیّت را انشاء می‌کنـد یعنی «یجعل المشتری مالکا للمبیع و البائع مالکا للثّمن» و می‌توان گفت در مورد عقد نکاح، شارع، زوجیّت را جعل

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۳۰

عنها لما کاد یصحّ اعتبارها إلا بملاحظتها، و للزم أن لا یقع ما قصد، و وقع ما لم یقصد.

کما لا ینبغی أن یشکّ فی عدم صـحّهٔ انتزاعها عن مجرّد التّکلیف فی موردها فلا ینتزع الملکیّهٔ عن إباحهٔ التّصرفات، و لا الزّوجیّهٔ من جواز الوطی، و هکذا سائر الاعتبارات فی أبواب العقود و الإیقاعات ۴۸۰].

فانقـدح بـذلک أنّ مثل هذه الاعتبارات إنّما تکون مجعولهٔ بنفسـها، یصحّ انتزاعها بمجرّد إنشائها کالتّکلیف، لا مجعولهٔ بتبعه و منتزعهٔ عنه [۱].

می‌کنـد، البتّه احتمـال دیگر، این است که شارع به دنبال وقوع بیع، جواز تصـرّف و به دنبال نکاح، جواز وطی و وجوب نفقه و ... را جعل می‌نمایـد که طبق احتمال اخیر، ملکیّت و زوجیّت، مجعول اسـتقلالی نیسـتند بلکه به تبع احکام تکلیفی- جواز تصـرّف و جواز وطی- جعل می‌شوند.

بعضـی از بزرگان از جمله، شیخ اعظم «ره» قول اخیر را انتخاب کرده‌اند و فرموده‌اند تمام احکام وضعیّه، دارای جعل تبعی هستند نه جعـل اسـتقلالی، لکن مصـنّف فرموده‌انـد قسم سوّم از احکـام وضـعیّه، دارای جعـل اسـتقلالی هسـتند و به تبـع حکم تکلیـف جعل نمی‌شوند.

[۱]- سؤال: چرا قسم سوّم از احکام وضعیّه مستقلا، جعل شده‌اند- مجعول استقلالی هستند نه تبعی-

جواب: از مجموع کلمات مصنّف، دو دلیل بر این مطلب استفاده می‌شود.

اگر بگوئیم شارع مقدّس در عقود و ایقاعات مستقلا حکم وضعی- زوجیّت در

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۳۱

نکـاح و بینونت در طلاـق- جعـل ننموده است، بلکه به دنبـال نکـاح و طلاـق و امثـال آنهـا حکم تکلیفی جعـل نموده ولی ما از آن احکام تکلیفی، احکام وضعیّه را انتزاع می‌کنیم لازمه آن، عبارتست از:

۱- «ما وقع لم یقصـد و ما قصـد لم یقع»، مثلا بیع را چنین معنا می‌کننـد «تملیک عین بمال»، یعنی بایع، قصد تملیک و مشتری قصـد تملّک دارد و مقصود متعاقـدین، تملیـک و تملّـک است و شـارع مقـدّس هم فرموده است «أَحَـلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»، یعنی همـان چیزی که مقصود شما تحقّق پیدا می‌کند.

حال اگر بگوئیم، گرچه متعاملین قصـد تملیک و تملّک دارنـد، امّا شارع، ملکیّت را اعتبار ننموده بلکه او فقط حکم تکلیفی- جواز

تصرّف- جعل نموده، ولی به تبع آن حکم تکلیفی، حکم وضعی جعل می‌شود، آیا این مطلب برخلاف مقصود متعاقدین نیست؟ آنچه را که آنها قصد نمودند شارع اعتبار نکرده و آنچه را شارع، اعتبار نموده، مقصود آنها نبوده است.

و همچنین مقصود زن و مرد از عقد نکاح، زوجیّت است امّا اگر بگوئیم، شارع، زوجیّت را اعتبار نکرده، بلکه او جواز وطی و امثال آن را اعتبار نموده، ولی به تبع حکم تکلیفی یک زوجیّتی هم می‌توان انتزاع نمود، این مطلب برخلاف مقصود زوجین می‌باشد زیرا در عقد نکاح، زوجه با «زوّجت و انکحت» زوجیّت را انشاء می‌کند و زوج هم همان زوجیّت را قبول می‌کند.

تا اینجا یک دلیل اقامه نمودیم که قسم سوّم از احکام وضعیّه، دارای جعل استقلالی هست نه تبعی.

۲- مطلب دیگر اینکه اگر احکام وضعی را از احکام تکلیفی انتزاع نمائیم، اصل این «انتزاع»، مورد مناقشه است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۲

علّت مناقشه چیست؟

مصنّف، علّت آن را بیان نمی‌کنند لکن دلیل آن، عبارت است از اینکه: به عنوان مثال، شما در عقد نکاح، زوجیّت را از چه چیز انتزاع می‌کنید؟

از جواز وطی و وجوب نفقه، زوجیّت را انتزاع می‌کنیم.

اگر وجوب انفاق و جواز وطی، فقط در مورد زوجیّت باشد، کلام شما تا حدّی قابل قبول است ولی ما می‌بینیم جواز وطی برای مولا- در مورد امه- هم تحقّق دارد.

سؤال: آیا وطی امه برای مولا جائز نیست و همچنین آیا نفقه امه بر مولا واجب نمی‌باشد؟

جواب: آری پس چرا شما در آنجا زوجیّت را انتزاع نمی‌کنید؟

لذا می‌گوئیم انتزاع قسم سوّم احکام وضعیّه از احکام تکلیفیّه مورد مناقشه است.

مثال دیگر: شما در باب بیع، ملکیّت را از چه چیز، انتزاع می‌کنید؟

از جواز و اباحه تصرّف، ملکیّت را انتزاع می‌نمائیم.

سؤال: آیا اباحه تصرّف، لازم مساوی ملکیّت است که شما از آن ملکیّت را انتزاع می‌کنید؟

جواب: نمی‌توانید بگوئید اباحه تصرّف، لازم مساوی ملکیّت است بلکه باید بگوئید جواز تصرّف، لازم اعمّ ملکیّت است و در غیر ملکیّت هم اباحه تصرّف، وجود دارد مثلا- اگر فردی به دوستش گفت، «ابحت لک التّصرّف فی مالی» در این صورت، اباحه تصرّف، وجود دارد امّا مسئله ملکیّت مطرح نیست.

خلاصه: اگر احکام تکلیفیّه مذکوره و امثال آنها تنها در مورد همان احکام وضعیّه بود، انتزاع حکم وضعی از آن حکم تکلیفی، چندان مانعی نداشت در حالی که می‌بینیم آن احکام تکلیفی در موارد دیگری هم وجود دارد که اصلا در آن موارد،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۳

وهم و دفع: أمّا الوهم ۴۸۱]: فهو أن الملکیّة کیف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرّد الجعل و الإنشاء الّتی تکون من خارج المحمول، حیث لیس بحذائها فی الخارج شیء، و هی إحدی المقولات المحمولات بالضّمیمة الّتی لا تکاد تکون بهذا السّبب، بل بأسباب أخر کالتّعمّم و التّقمّص و التّنعّل، فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملک، و أین هذه من الاعتبار الحاصل بمجرّد إنشائه؟ [۱].

آن حکم وضعی وجود ندارد بنابراین می‌گوئیم: قسم سوّم از احکام وضعیّه، مانند زوجیّت و امثال آن، مجعول استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیفی جعل نمی‌شوند.

[۱]- اشکال: گفتید ملکیّت یکی از احکام وضعیّه است و آن را از امور اعتباریّه، قرار دادید، آن را چیزی به حساب آوردید که ما بحذاء خارجی ندارد و در خارج چیزی در برابر ملکیّت واقع نمی‌شود یعنی نمی‌توان به چیزی اشاره نمود و گفت «هذه هی الملكیّة» بلکه اگر کسی ملکیّت را اعتبار نماید، در این صورت، ملکیّت تحقّق پیدا می‌کند امّا اگر کسی آن را اعتبار نکند، ملکیّت محقّق نمی‌شود و از نظر اصطلاح علم فلسفه به چنین امور اعتباری، خارج محمول می‌گویند زیرا در خارج واقعیّتی- به نام ملکیّت- که بتوان آن را احساس نمود، وجود ندارد درحالی‌که وقتی ما به علم فلسفه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم در آنجا، ملکیّت را یکی از مقولات ۴۸۲]

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۳۳۴

تسعه شمرده‌اند آن‌هم مقولاتی که به اصطلاح، محمول بالضّمیمه است یعنی ما بحذاء خارجی و تأصّل دارد و انسان می‌تواند آن را احساس و فرضا ببیند و مقوله «جده»- ملک- از مقولات اعتباری نیست بلکه از مقولات متأصّل‌له‌ای است که واقعیّت عینیّه دارد و راه تحقّق آن‌هم، «اعتبار» نیست یعنی با اعتبار فرد، مقوله «جده» تحقّق پیدا نمی‌کند بلکه با اسباب واقعی و تکوینی محقّق می‌شود بعضی از امثله‌ای که برای مقوله «جده» بیان کرده‌اند عبارت است از:

تعمّم، تقمّص و تنعّل، به حالتی که به‌واسطه یک سبب خارجی و از گذاردن عمامه بر سر، حاصل می‌شود، تعمّم گویند و همچنین به آن حالت حاصله از پوشیدن کفش، تنعّل گویند که این‌ها از مقوله جده و دارای اسباب واقعی هستند نه اسباب اعتباری، مثلا اگر شما تعمّم را برای یک موجود غیر معمّم، اعتبار کنید، تعمّم، حاصل نمی‌شود و مقوله جده، در مورد او محقّق نمی‌گردد.

خلاصه: بین کلام شما- مصنّف- با مطلبی که در فلسفه، راجع به «ملک» یا به عبارت دیگر، مقوله جده، صحبت شده، کمال منافات موجود است آنها ملک را از مقولات متأصّل‌له می‌دانند امّا شما ملک را یک امر اعتباری به‌حساب آوردید که با جعل و اعتبار، تحقّق پیدا می‌کند و واقعیّتی برای آن، قائل نشدید[۴۸۳].

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۳۳۵

و أمّا الدّفع: فهو أنّ الملك یقال بالاشتراك علی ذلك، و یسمّی بالجدة أیضا و اختصاص شیء بشیء خاصّ، و هو ناش إمّا من جهة إسناد وجوده إلیه، ككون العالم ملكا للباری جلّ ذكره، أو من جهة الاستعمال و التّصرف فیه، ككون الفرس لزید بركوبه له و سائر تصرّفاته فیه، أو من جهة إنشائه و العقد مع من اختیاره بیده، كملك الأراضی و العقار البعیدة للمشتری بمجرّد عقد البیع شرعا و عرفا. فالملك الّذی یسمّی بالجدة أیضا، غیر الملك الّذی هو اختصاص خاصّ ناش من سبب اختیاریّ كالعقد، أو غیر اختیاری كالإرث، و نحوهما من الأسباب الاختیاریّة و غیرها، فالتّوهّم إنّما نشأ من إطلاق الملك علی مقولة الجدة أیضا، و الغفلة عن أنّه بالاشتراك بینه و بین الاختصاص الخاصّ و الإضافة الخاصّة الإشراقیّة كملكه تعالی للعالم، أو المقولیّة[۴۸۴] كملك غیره لشیء بسبب من تصرّف و استعمال أو إرث أو عقد أو غیرهما من الأعمال، فیكون شیء ملكا لأحد بمعنی، و لآخر بالمعنی الآخر، فتدبّر [۱].

---

[۱]- جواب: مصنّف فرموده‌اند مطلبی را که از فلسفه نقل کردید و مقوله‌ای که به‌عنوان «جده» در آنجا بحث شده و به آن، مقوله «ملک» هم می‌گویند، مطلب درستی است لکن جواب ما نسبت به اشکال شما این است که:

«ملک»، لفظ مشترک است- ظاهر عبارت مصنّف این است که اشتراکش هم لفظی می‌باشد مانند کلمه عین که یک لفظ است امّا برای معانی متعدّد و متغایر وضع شده است- و یکی از معانی «ملک»، همان معنائی است که در فلسفه خوانده‌اید و همان هیئت و حالت خاصّه، از مقولات نه‌گانه، نام او جده، محمول بالضّمیمه و از

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۳۳۶

امور واقعیّه است که قابل انشاء و اعتبار نیست امّا «ملک» معانی دیگری هم دارد که آنها دارای قدر جامعی هستند، امّا آن‌قدر جامع،

بین همان معانی است نه بین معنای فلسفی و سایر معانی، در واقع می‌توان گفت که برای ملك دو معنا و دو موضوع له وجود دارد.

۱- همان معنای فلسفی که از آن به مقوله جده، تعبیر می‌کنند.

۲- معنـای دیگرش قـدر جـامعی است که بین همان معانی متصوّره است و آن عبارت است از «اختصاص شـیء بشـیء خاص»، یک اضـافه و اختصاص مخصوصـی است که مثلا بین مالك و مملوك، وجود دارد که از آن به «ملك»، تعبیر می‌کننـد منتها آن اضافه و آن اختصاص، عللی می‌تواند داشته باشد از جمله:

۱- گاهی آن اضافه و اختصاص، ناشـی است از جهت اسـناد وجود آن شیء به او یعنی چون موجد و خالق اوست به او اختصاص و اضـافه دارد مثلاـ تمـامی عالم، «ملك» باری‌تعالی جلّ اسـمه می‌باشـد و معنای این ملکیّت این است که وجود مملوکات به خـداوند متعال، اسناد دارد و وجودشان مترشّح از اوست پس یک علّت اختصاص و اضافه، همین مسأله خلق و اضافه اشراقیّه است.

۲- علّت دیگر اضافه و اختصاص، مسأله تصـرّف و حیازت است، همین‌قـدر که دیدیم چیزی در اختیار کسـی هست و انواع و اقسام تصـرّفات را در آن می‌کنـد، می‌گـوئیم ایـن، اختصـاص بـه او دارد و معنـای اختصـاص ایـن اسـت کـه در آن، همـه نـوع تصـرّفی می‌کند[۴۸۵] و یا مثلا یک ماهی را از دریا گرفته و حیازت نموده، این هم یک نوع اختصاص هست.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۷

۳- قسم دیگر اختصـاص و اضـافه و نسـبت که بحث مـا هم روی همین می‌باشـد، عبـارت است از: اختصاصـی که بـا انشاء، اعتبار و عقـد- ماننـد بیع و غیره- حاصـل می‌شود که ممکن است هیـچ‌گونه تصـرّفی هم در خـارج، دیـده نشود، منتها گاهی منشأ انتزاع این «ملک» و این «اختصاص»، اختیاری است، مانند ملکیّتی که به‌وسیله عقد بیع و امثال آن حاصل می‌شود و گاهی هم منشأ آن قهری و غیر اختیـاری اسـت مثلاـ گـاهی پـدری فـوت می‌کنـد و اراضـی زیـادی در آن طرف دنیـا دارد کـه به مجرّد مـوت او تمـام آنهـا به فرزندانش منتقل می‌شود درحالی‌که وارث در مغرب دنیا است و آن اراضی در مشرق جهان است و وارث، کمترین تصرّفی در آنها نـدارد امّا آن اراضـی به‌واسـطه سـبب قهری، اختصاص به وارث پیدا کرده است که این انتقال و اختصاص، یک امر اعتباری است و شارع، عقلاء و عرف آن را اعتبار نموده‌اند.

مصـنّف فرموده‌اند منشأ اشکال و توهّم مذکور، این بوده است که متوهّم پنداشته است که «ملك» یک معنا دارد و از اشتراک لفظی آن، غفلت نموده لـذا چنین توهّمی برایش ایجاد شـده است لذا باتوجّه به آنچه که بیان کردیم و گفتیم که «ملک» مشترک لفظی و دارای دو معنا هست، واضح شد که لزومی ندارد آن دو معنا کمترین ارتباطی با یکدیگر داشـته باشـند و ممکن است یک شـیء دو مالك داشـته باشـد مثلا خداوند متعال، مالك فلان کتاب است ۴۸۶]- به‌معنـای افاضه وجود و اضافه اشـراقیّه- و درعین‌حال من هم مالـك آن کتـاب هسـتم- به‌معنای اعتباری- و در یک لحظه، بین دو ملکیّت جمع شـده و هیـچ مانعی نـدارد و یا مثل اینکه عمرو با عمامه زید تعمّم نماید که در این فرض، در مورد عمرو، «ملک» به‌معنای «جده»، محقّق است و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۳۸

إذا عرفت اختلاـف الوضع فی الجعل، فقـد عرفت أنّه لا مجال لاستصـحاب دخل ما له الـدّخل فی التّکلیف إذا شکّ فی بقائه علی ما کـان علیه من الـدّخل، لعـدم کونه حکمـا شـرعیّا، و لاـ یترتّب علیه أثر شـرعیّ، و التّکلیف و إن کـان مترتّبـا علیه إلاـ أنّه لیس بترتّب شرعیّ، فافهم ۴۸۷] [۱].

برای زیـد، «ملـک» به‌معنای اضافه و امر اعتباری تحقّق دارد و گمان نکنیـد که اگر در یک لحظه بین دو «ملکیّت» جمع شـد موجب اجتماع مثلین است.

در پایان این بخش به طرح یک سؤال می‌پردازیم:

آیـا واقعـا «ملـك»، مشترك لفظی و کتب لغت و لغویین آن را به‌عنوان مشترك لفظی می‌شناسـند؟ یـا اینکه «ملـك» همـان سـلطه و سلطنت و ... است.

البتّه اصل مطلب که ملکیّت یک امر اعتباری است و نیاز به جاعل و معتبر دارد جای تردید نیست.

آیا استصحاب در قسم اوّل از احکام وضعیّه جاری می‌شود[۴۸۸]

[۱]- غرض اصلـی مصـنّف از بحث در احکام وضعیّه این بود که آیا در آنها استصحاب، جاری می‌شود یا نه زیرا یکی از تفصیلات در حجّیّت و عدم حجّیّت

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۳۹

استصحاب، مربوط به احکام وضعیّه بود[۴۸۹] و اکنون که بحث ما در احکام وضـعیّه به پایان رسید، لازم است بررسی کنیم و ببینیم که در کـدامیک از اقسـام سه‌گـانه احکـام وضـعی، استصـحاب، جـاری می‌شود لـذا مجـدّدا به نحو اختصـار اقسام احکام وضـعیّه را برمی‌شمریم تا ببینیم در آنها استصحاب جاری می‌شود یا نه.

قسم اوّل: نسـبت به بعضـی از احکـام وضـعیّه هیـچ‌گونه جعل ۴۹۰] شـرعی، تعلّق نمی‌گیرد- گرچه مجعول تکوینی هسـتند- مـانند سببیّت للتکلیف- دلوک شمس- شرطیّت، مانعیّت یا قاطعیّت للتّکلیف، در قسم اوّل، استصحاب نمی‌توان جاری نمود.

همان‌طور که مفصلا بیان کردیم، دلوك شمس برای وجوب نماز، سببیّت دارد، «دلوك الشّمس سبب لوجوب الصّلاهٔ» یعنی دلوك شمس، سـببیّت دارد و مسبّب، عبارت است از نفس تکلیف- وجوب- حال اگر فرضا به عللی برای ما شکّی تولید شد که آیا باز هم دلوك شمس، برای نماز، سببیّت دارد و سببیّت آن ادامه دارد یا اینکه آن سببیّت به یک زمان خاصّی منحصر بوده است.

خلاصه، شک ما در بقاء سببیّت دلوك- نسبت به تکلیف- است در این قسم از احکام وضعیّه، استصحاب نمی‌توان جاری نمود.

علّت عدم جریان استصحاب چیست؟

در مباحث قبل به نحو مشـروح بیان کردیم که مستصحب یا باید حکم شرعی باشد- مانند وجوب و حرمت- و یا باید موضوع حکم شرعی باشد یعنی یک اثر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۴۰

شرعی برآن مستصـحب، مترتّب شود، ماننـد استصـحاب خمریّت، زیرا خمر در شـریعت مقدّس، دارای آثار و احکامی هست باز هم تکرار می‌کنیم که مقصود از اینکه مستصـحب باید حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد، این است که شارع مقدّس، حکمی را برآن موضوع مترتّب کرده باشـد یعنی ترتّب حکم بر موضوع، یک ترتّب شـرعی باشد مثلا شارع فرموده باشد «انا رتّبت الحکم علی هذا الموضوع، انا قلت بانّ الخمر موضوع للحرمهٔ».

سؤال: آیا شما که می‌خواهید سببیّت دلوك را استصحاب کنید، این سببیّت، خودش حکم شرعی است، یعنی مجعول شرعی است؟

جواب: در قسم اوّل از احکام وضـعیّه، مفصّلا توضیـح داده‌ایم که سـببیّت دلوك مانند سببیّت نار، یک امر واقعی و تکوینی است و ارتباطی به شارع بما هو شارع نـدارد امّا مسامحهٔ به آن عنوان حکم می‌دهند و علّتش هم این است که ما راهی برای اسـتکشاف آن نـداریم مگر اینکه شـارع برای مـا بیـان کنـد و واضـح است که چیزی را که شـارع «مبیّن» آن است با چیزی که مجعول شارع اسـت متفاوت می‌باشند.

مستصـحب اگر حکم هست، باید حکم مجعول شرعی باشد و سببیّت، فاقد جعل شرعی است ۴۹۱] لذا می‌گوئیم اگر در این قسم از احکام وضعیّه، شکّی بر ما عارض شود، نمی‌توان در آن، استصحاب جاری نمود.

سؤال: آیا سببیّت، موضوع حکم شرعی نیست و آیا به دنبال سببیّت، وجوب، تحقّق پیدا نمی‌کند و مگر وجوب، حکم شرعی نیست و آیا این حکم شرعی بر دلوک شمس مترتّب نیست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۴۱

و إنّه لا إشکال فی جریان الاستصحاب فی الوضع المستقلّ بالجعل، حیث أنّه کالتّکلیف [۱].

جواب: بایـد ترتّب، شـرعی باشـد یعنی شارع بما هو شارع گفته باشـد «انا جعلت الخمر حراما» و در مورد این قسم از احکام وضـعیّه چنین ترتّبی وجود ندارد.

آیا شارع مقدّس فرموده است «انا رتّبت الوجوب علی الدّلوک»؟

خیر، گفتیم سببیّت دلوک، یک امر تکوینی است و ارتباطی به شارعیّت شارع ندارد بلکه مسبّب-وجوب- به شارع مرتبط است.

خلاصه: در قسم اوّل از احکام وضعیّه، مانند سببیّت، شرطیّت و ... استصحاب جاری نمی‌شود.

آیا استصحاب در قسم سوّم از احکام وضعیّه جاری می‌شود

[۱]- قسم سوّم از احکـام وضـعیّه که قبلا- به نحـو مشـروح بیـان کردیم، عبـارت است از آن احکـامی که از نظر مقـام اثبـات، جعل استقلالی به آنها تعلّق گرفته یعنی از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی هستند مانند حجّیّت، ولایت، زوجیّت، قضاوت و ملکیّت و امثال آنها، مثلا شارع مقدّس، زوجیّت و ملکیّت را جعل نموده و اگر در موردی ملکیّت یا زوجیّت، محقّق شد و سپس در بقاء آنها شکّی بر مـا عارض شـد، در این صورت، بـدون تردیـد می‌توان استصـحاب را جاری نمود چنانچه در نظرتان باشـد مرحوم شـیخ در کتاب مکاسب، ضـمن بیان ادلّه اصالـهٔ اللزوم، یکی از آن ادلّه را استصـحاب بقاء ملکیّت شـمردند مثلا اگر بیعی واقع شد، و ملکیّتی متیقّن بود، سپس بایع، بدون جهت آن را فسخ کرد و ما شک نمودیم که آیا این فسخ، مؤثّر است یا نه می‌گوئیم قبل از آنکه بایع، معامله را فسخ کند، ملکیّت تحقّق داشت، الآن که بایع، آن را فسخ نموده و ما شک نموده‌ایم که فسخش، مؤثّر است یا نه، می‌توانیم بقاء

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۴۲

و کذا ما کان مجعولا بالتّبع، فإنّ أمر وضعه و رفعه بید الشّارع و لو بتبع منشأ انتزاعه، و عدم تسمیته حکما شرعیّا لو سلّم غیر ضائر بعد کونه مما تناله ید التّصرّف شرعا، نعم لا مجال لاستصحابه، لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه [۱].

ملکیّت را استصـحاب نمائیم و به‌عنوان مثال اگر شارع مقدّس، اماره‌ای را حجّت قرار داد و بعد به عللی برای ما شـکّی تولید شد که آیـا آن امـاره در حجّیّت خود، بـاقی است یا نه، در این صورت، هیـچ مانعی برای جریان استصـحاب، وجود نـدارد زیرا حجّیّت، امر مجعول شرعی است.

خلاصه: تردیدی در جریان استصحاب در قسم سوّم از احکام وضعیّه وجود ندارد.

آیا استصحاب در قسم دوّم از احکام وضعیّه جاری می‌شود

[۱]- دوّمین قسم از احکام وضـعیّه که اخیرا به نحو مشـروح بیان کردیم، عبارت است از: احکام وضـعیّه‌ای که به تبع احکام تکلیفی جعل می‌شوند یعنی مجعول تبعی هستند نه مجعول استقلالی مانند جزئیّت، شرطیّت و قاطعیّت للمأمور به.

به‌عنوان مثال و فرض، آیا سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه؟

گفتیم اگر شارع، امر خود را به نماز ده‌جزئی متعلّق کند، می‌توان برای سوره، جزئیّت را انتزاع نمود، ولی اگر سوره از دائره مأمور به خارج بود، نمی‌توان برای آن جزئیّت را انتزاع نمود و این مطلب را قبلا توضیح دادیم.

آیا استصحاب در این قسم از احکام وضعیّه جاری می‌شود؟

از نظر ضابطه کلّی استصحاب، مانعی برای جریان آن، وجود ندارد زیرا وقتی می گوئیم مستصحب باید مجعول شرعی باشد لازم نمی‌دانیم که مجعول استقلالی باشد بلکه مقصود، این است که باید مجعول شرعی باشد یعنی اختیار، رفع و وضعش

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴۳

فافهم ۴۹۲] [۱].

در یـد شارع باشـد و در مجعولات تبعی هم مطلب از این قرار است یعنی شارع می‌تواند امرش را متعلّق به نماز نه جزئی بنماید، پس سوره، جزئیّت نـدارد و می‌توانـد امر خود را متعلّق به نماز ده‌جزئی نمایـد، پس سوره، جزئیّت دارد لـذا می گوئیم در حقیقت، اختیار جزئیّت و امثال آن با شارع مقدّس است بنابراین از نظر ضابطه کلّی استصحاب، مانعی برای جریان استصحاب در این قسم از احکام وضعیّه وجود ندارد لکن اشکالی در قسم دوّم وجود دارد که، هیچ‌گاه نوبت به استصحاب مجعول تبعی نمی‌رسد.

چرا شک دارید که سوره جزئیّت دارد یا نه؟

چون نمی‌دانیم امر شـارع به نمـاز ده‌جزئی تعلّق گرفته یـا نه جزئی، لـذا می گوئیم اصل، این است که امر شارع به نماز ده‌جزئی تعلّق نگرفته، در واقع، استصحاب در این امور تبعی همیشه در منشأ انتزاع جاری می‌شود و با جریان استصحاب در منشأ انتزاع، دیگر نوبت به استصحاب امر انتزاعی و تبعی نمی‌رسد.

خلاصه اشـکال: در احکام وضـعیه تبعیّه، شک ما سـببی و مسبّبی است و استصحاب در شک سببی جاری می‌شود و نوبت به جریان استصحاب در شک مسبّبی نمی‌رسد.

[۱]- ممکن است که مجـالی برای استصـحاب در شکّ سـببی نباشـد، آن‌وقت نوبت به جریان استصـحاب در شکّ مسـبّبی می‌رسـد مانند مثال سابق.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴۴

گفتیـد اصـل، عـدم تعلّق وجوب، نسبت به نمـاز ده‌جزئی است. مـا می گوئیم اصل، عـدم تعلّق امر به نماز نه جزئی است لـذا این دو استصـحاب به علّت تعـارض، تساقط می‌کننـد هنگامی که دو استصـحاب در شکّ سـببی جاری شدنـد و با تعارض، تساقط کردنـد، زمینه، برای جریان استصحاب در شکّ مسبّبی پیدا می‌شود، به این صورت:

اکنون شـک داریم که آیـا سوره برای نمـاز جزئیّت دارد یـا نه می گوئیم قبل از آنکه شارع، امری داشـته باشـد، سوره برای مأمور به جزئیّت نداشت و الآن که شکّی بر ما عارض شده که آیا سوره، جزئیّت دارد یا نه می‌توانیم عدم جزئیّت سوره را استصحاب نمائیم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴۵

تنبیهات

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۴۷

ثمّ إنّ هاهنا تنبیهات: الأوّل: إنّه یعتبر فی الاستصحاب فعلیّهٔ الشّکّ و الیقین، فلا استصحاب مع الغفلهٔ، لعدم الشّکّ فعلا و لو فرض أنّه یشکّ لو التفت؛ ضـرورهٔ أنّ الاستصـحاب وظیفهٔ الشّاک، و لا شکّ مع الغفلهٔ أصـلا، فیحکم بصحّهٔ صلاهٔ من أحدث ثمّ غفل و صلّی ثمّ شکّ فی أنّه تطهّر قبل الصّـلاهٔ لقاعـدهٔ الفراغ، بخلاف من التفت قبلها و شکّ ثمّ غفل و صلّی، فیحکم بفساد صـلاته فیما إذا قطع

بعدم تطهیره بعد الشّکّ، لکونه محدثا قبلها بحکم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابی.
لا یقال [۴۹۳]: نعم، و لکن استصحاب الحدث فی حال الصّلاهٔ بعد ما التفت بعدها یقتضی أیضا فسادها.
فإنّه یقال: نعم، لو لا قاعدهٔ الفراغ المقتضیهٔ لصحّتها المقدّمهٔ علی أصالهٔ فسادها[۴۹۴] [۱].

تنبیهات استصحاب

اشاره

[۱]- تاکنون اساس بحث استصحاب، بیان شده و همان‌طور که مشاهده کردید،

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۴۸

مصنّف برخلاف تفاصیل یازده‌گانه‌ای که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، نقل کرده‌اند، برای استصحاب حجّیّت مطلقه، قائل شده‌اند و دلیل حجّیّت استصحاب را همان اخبار مستفیضه‌ای دانستند که بیان نمودند و اینک درصدد بیان تنبیهات بحث استصحاب هستند.

تنبیه اوّل در جریان استصحاب یقین و شک فعلی معتبر است

قبلا بیان کردیم که دلیل حجّیّت استصحاب، اخبار- لا تنقض الیقین بالشّک- می‌باشد و حرمت نقض یقین به شک یکی از احکام الهی است و قضیّه مذکور، دارای حکم و موضوعی است که حکم آن عبارت است از «حرمت» و موضوعش «نقض الیقین بالشّک» می‌باشد و می‌دانید که اگر حکمی بخواهد بر موضوعش مترتّب شود باید آن موضوع و خصوصیّاتی که در آن اخذ شده، بالفعل محقّق باشد تا حکم برآن موضوع، بار شود.

سؤال: چه زمانی یقین و شک، بالفعل محقّق می‌شود؟

جواب: زمانی که حالت توجّه و التفات برای انسان، محقّق باشد. ولی چنانچه انسان، نسبت به امری غافل باشد و توجّهی به آن نداشته باشد، نمی‌توان گفت که او به آن، یقین دارد، شک یا ظن دارد بلکه قضیّه‌ای می‌تواند متیقّن باشد، که مورد التفات و توجّه انسان باشد و همچنین قضیّه‌ای می‌تواند مشکوک باشد، که مورد

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۴۹

توجّه فرد باشد شخص غافل نه یقین دارد، نه شک و نه سایر اوصافی که در ردیف شک و یقین است.

بنابراین ما از قضیّه «لا- تنقض الیقین بالشّک»- دلیل حجّیّت استصحاب- استفاده می‌کنیم که حالت توجّه و التفات در جریان استصحاب، دخالت دارد و در مورد فرد غافل، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا او یقین و شکّ فعلی ندارد.

البتّه برای شخص غافل می‌توان یقین و شکّ تقدیری درست کرد، به این نحو که:

همان فرد غافل «اگر» حالت توجّه و التفات پیدا کند برایش شک، حاصل می‌شود لکن این مطلب، یک قضیّه شرطیّه و تعلیقیّه است که معلّق علیه آن، حاصل نشده، زیرا در حال غفلت، یقین و شک وجود ندارد و چون یقین و شک، تحقّق ندارد، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا استصحاب در مورد فرد شاک جاری می‌شود و در حال غفلت، شکّی تحقّق ندارد تا استصحاب جاری شود.

خلاصه: مصنّف در این تنبیه درصدد بیان یک اصل هستند و آن عبارت است از:

«اعتبار فعلیّهٔ الیقین و الشّک فی الاستصحاب».

مصنّف اکنون باتوجّه به اصل مذکور، متذکّر دو فرع می‌شوند و نتیجه «اصل» مذکور در این دو فرع، ظاهر می‌شود.

فرع اوّل: فرض کنید شخصی اوّل صبح یقینا می‌دانست که محدث است سپس حالت غفلت برایش رخ داد و توجّهی به حدث و طهارت برایش پیدا نشد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، شکّی بر او عارض شد که آیا بعد از حدثی که اوّل صبح، تحقّق داشت، طهارتی بر او عارض شد یا نه، وضوء گرفت یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۵۰

حکم فرع مذکور چیست؟

جواب: اگر وظیفه او را نسبت به نمازهای آینده می‌خواهید بیان کنید، حکم مسئله، واضح است که در این فرض، استصحاب حدث، جاری می‌شود و می‌گوئیم او محدث است و برای صلوات و نمازهای بعدی باید طهارت را تحصیل نماید.

سؤال: وظیفه او نسبت به نمازی که خوانده است، چیست به‌عبارت دیگر آیا قبل از نماز ظهر در مورد آن فرد، استصحاب حدث، جاری می‌شده و لازمه آن، بطلان نمازی است که خوانده است؟

جواب: آن فرد، هنگام خواندن نماز ظهر، غافل بوده است و چون غافل بوده و توجّهی نداشته پس شکّی هم نداشته و چون شک نداشته استصحاب حدث اوّل صبح نمی‌توانسته جریان پیدا کند بنابراین هنگام دخول در نماز، استصحاب حدث در میان نبوده، آری اگر او توجّه و التفات پیدا می‌کرد و در زوال حدث اوّل صبح، شک می‌نمود، استصحاب حدث، جاری می‌شد و لازمه جریان استصحاب حدث، عدم جواز دخول در نماز بود و اگر با آن حال نماز می‌خواند، نمازش باطل بود لکن فرض مسئله این است که او قبل از نماز، غافل بوده و شکّی نداشته و چون شک نداشته است، استصحاب حدث، جریان پیدا نکرده پس از جهت ورود در نماز، استصحاب حدث، جریان نداشته، بالاخره نماز او صحیح است یا نه؟

او بعد از اتمام نماز از حالت غفلت، خارج شده و در نتیجه، برایش شک، حاصل شده که آیا قبل از شروع در نماز، آن حدث اوّل صبح به‌وسیله وضوء برطرف شده یا نه، در این فرض، طبق قاعده فراغ ۴۹۵] نمازی را که خوانده است

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۵۱

صحیح است.

اشکال: بعد از اتمام نماز که آن فرد حالت توجّه و التفات پیدا نمود، استصحاب حدث، جاری می‌شود و حکم می‌کند که نماز، مع الحدث واقع شده است و معنای استصحاب حدث این است که نماز، فاسد بوده است پس چرا می‌گوئید نماز آن فرد، صحیح است؟

جواب: در محلّ بحث، قاعده فراغ بر استصحاب حدث، تقدّم دارد و به مقتضای قاعده فراغ می‌گوئیم نماز آن شخص، صحیح است.

چگونه مقتضای قاعده فراغ، صحّت نماز است؟

اگر مکلّفی بعد از نماز، شکّی برایش حادث شود که آیا نمازی را که خوانده‌ام واجد خصوصیّات و شرائط بوده است یا نه، در این صورت به مقتضای قاعده فراغ می‌توان گفت عمل او صحیح بوده، در حقیقت، قاعده فراغ، نسبت به استصحابی که اقتضای بطلان دارد، حاکم و مقدّم است ۴۹۶] مثلا اگر بعد از اتمام نماز چهار رکعتی شکّی عارض شود که آیا رکوع رکعت چهارم اتیان شد یا نه در این صورت با اینکه استصحاب، حکم می‌کند که آن رکوع، اتیان نشده، درعین‌حال، استصحاب در برابر قاعده فراغ نمی‌تواند نقشی داشته باشد بلکه قاعده فراغ بر استصحاب، مقدّم است خلاصه، اگر بعد از عمل و بعد از نماز در صحّت و بطلان عمل، شک نمائیم مجرای قاعده فراغ است و مجالی برای استصحاب مخالفی که مقتضی بطلان است،

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۵۲

باقی نمی‌ماند.

اگر بعد از اتمام عمل، شک کنیم که فلان شرط یا فلان جزء، رعایت شده است یا نه استصحاب عدم، حکم می‌کند که آن جزء یا شرط وجود نداشته و رعایت نشده- معمولا تردید ما به شکّ در صحّت و بطلان عمل منجر می‌شود- ولی قاعده فراغ بر استصحاب، تقدّم دارد و به صحّت عمل حکم می‌کند.

معمولاـ در مواردی که قاعده فراغ جاری می‌شود یک استصحاب مخالفی هم وجود دارد که اگر قاعده فراغ، حجّیّت نمی‌داشت، لازمه آن استصحاب، بطلان عمل انجام شده است.

امّا در محلّ بحث: قاعده فراغ بر استصحاب حدث، تقدّم دارد و حکم می‌کند که آن نماز، صحیح است و اگر بگوئیم با وجود قاعده فراغ، استصحاب هم حجّیّت دارد لازمه‌اش این است که جعل قاعده فراغ، لغو باشد پس شارع مقدّس که قاعده فراغ را جعل نموده نظرش این بوده است که استصحاب در مورد قاعده فراغ، نقشی ندارد و مجالی برای آن باقی نمی‌ماند.

فرع دوّم: فرض کنید شخصی اوّل صبح یقینا می‌دانست که محدث است، قبل از ظهر بر او شکّ فعلی- نه شکّ تقدیری- عارض شده، که آیا حدث اوّل صبح، باقی است یا اینکه به‌وسیله وضوء برطرف شده است، بعد از شکّ فعلی، حالت غفلت برایش پیش آمد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، حالت التفات و توجّه برای او پیش آمد و به وضع خود توجّهی نمود لکن یقین دارد که بعد از آن شکّ فعلی که منجرّ به حالت غفلت شد، دیگر طهارتی برای او حاصل نشده یعنی اگر طهارتی داشته، همان طهارتی بوده است که نسبت به آن شکّ فعلی پیدا کرده بود.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۳

حکم فرع مذکور چیست؟

در فرض فوق وجهی برای صحّت نماز، تصوّر نمی‌شود.

بیان ذلک: فرد مذکور، اوّل صبح مسلّما محدث بوده و بعد از چند ساعت، شکّ فعلی پیدا کرد که آیا حدث اوّل صبح به‌وسیله تحصیل طهارت برطرف شده یا نه، در این صورت به مجرّد شکّ فعلی، استصحاب حدث، جاری می‌شود- شرط جریان استصحاب که شک فعلی است محقّق شده- و حکم می‌کند که آن فرد، محدث است بعد از حکومت استصحاب، حالت غفلت برای او پیش‌آمده و با همان حال، مشغول خواندن نماز شده است ۴۹۷] بعد از اتمام عمل، حالت غفلتش برطرف شد و به وضع خود توجّهی نمود لکن یقین دارد که بعد از حالت شکّی که استصحاب حدث در آن جاری شد دیگر طهارتی تحصیل ننموده است ۴۹۸] بلکه می‌داند که قبل از نماز به حکم استصحاب، محکوم به حدث بوده و سپس حالت غفلت بر او عارض شده و نماز خوانده لذا وجهی برای صحّت عمل او وجود ندارد.

اشکال: مانند فرض قبل بعد از اتمام نماز، قاعده فراغ، حکم می‌کند که نماز او صحیح است و اعاده، لازم ندارد.

جواب: آن فرد، یقین دارد که بعد از جریان استصحاب حدث، دیگر طهارتی برایش حاصل نشده، لذا ما فقط در برابر استصحاب حدث قرار گرفته‌ایم که حکم می‌کند او محدث بوده است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۴

الثّانی: إنّه هل یکفی فی صحّة الاستصحاب الشّکّ فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوته، و إن لم یحرز ثبوته فیما رتّب علیه أثر شرعا أو عقلا[۴۹۹]؟ إشکال من عدم إحراز الثّبوت فلا یقین، و لا بدّ منه، بل و لا شکّ، فإنّه علی تقدیر لم یثبت و من أنّ اعتبار الیقین إنّما هو لأجل أنّ التّعبّد و التّنزیل شرعا إنّما هو فی البقاء لا فی الحدوث، فیکفی الشّکّ فیه علی تقدیر الثّبوت، فیتعبّد به علی هذا التّقدیر،

اشکال: چرا استصحاب حدث بر قاعده فراغ، مقدّم است؟

جواب: در فرض اخیر- فرع دوّم- قبل از نماز استصحاب حدث، جاری شد ولی آن استصحابی محکوم قاعده فراغ است که مربوط به نماز و در حال نماز باشد امّا استصحابی که به قبل از نماز مربوط است مانند استصحابهای معمولی است مثلا اگر بر شما شکّی عارض شد و با همان حالت نماز خواندید آیا بعد از اتمام نماز می‌توانید بگوئید قاعده فراغ جاری می‌شود؟

اگر استصحاب قبل از نماز جریان پیدا کرد، و وضع مکلّف را مشخّص نمود، دیگر مجالی برای قاعده فراغ باقی نمی‌ماند، لذا در فرض دوّم می گوئیم نماز آن مصلّی باطل است.

فرق فرع اوّل و دوّم چیست؟

در فرع اوّل، قبل از نماز هیچ‌گونه حالت التفاتی که موجب جریان استصحاب شود، وجود نداشته به‌خلاف فرع دوّم که قبل از حالت غفلت، شکّ فعلی بر او عارض شده و استصحاب حدث، جاری گردیده و حکم نموده است که آن مصلّی، محدث است در نتیجه، نمازش محکوم به بطلان است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۵

فیترتّب علیه الأثر فعلا فیما کان هناک أثر، و هذا هو الأظهر [۱].

تنبیه دوّم [در جریان استصحاب، شک در بقاء شیء، علی تقدیر الثّبوت کافی است یا نه؟]

اشاره

[۱]- آیا در استصحاب، شکّ در بقاء شیء، علی تقدیر الثّبوت کافی است؟

در تنبیه اوّل، بیان کردیم که در استصحاب باید یقین و شکّ ما «فعلی» باشند نه تقدیری- با حالت توجّه و التفات باشد.

امّا در تنبیه دوّم: در استصحاب که نیاز به شکّ در بقاء داریم، آیا معنای شکّ در بقاء، این است که باید یقین به ثبوت و حدوث فعلی هم داشته باشیم یا اینکه شک در بقاء شیء، علی تقدیر الثّبوت کافی برای صحّت استصحاب است.

به‌عبارت دیگر: آیا در استصحاب، یقین به حدوث «فعلا» و شک در بقاء «فعلا» لازم داریم [۵۰۰].

خلاصه: آیا در استصحاب، مجرّد شک در بقاء چیزی برفرض ثبوت آن چیز کافی است یا اینکه در استصحاب، یقین فعلی به ثبوت آن چیز لازم است [۵۰۱]؟

جواب: دو وجه ممکن است در مسئله گفته شود.

وجه اوّل:- وجه عدم کفایت- چون شما ثبوت آن شیء را احراز ننمودید، پس اصلا دارای یقین نیستید و نه تنها فاقد یقین هستید بلکه «شکّ» هم ندارید- شکّ تقدیری دارید- اگر ثبوت آن شیء، محرز نیست پس بقاء آن‌هم فرضی است و زمانی که بقاء آن فرضی و تقدیری شد، می‌توان گفت شکّ شما هم، شکّ فعلی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۶

نیست لذا می گوئیم ارکان استصحاب، تحقّق ندارد و استصحاب، جاری نمی‌شود[۵۰۲].

اشکال: اگر استصحاب در چیزی که هنوز ثبوتش هم مسلّم نیست، جاری شود، ثمره‌ای ندارد به‌عبارت دیگر در محلّ بحث اگر استصحاب، جاری هم شود نتیجه آن، بقاء علی تقدیر الثّبوت است نه بقاء بدون قید و شرط، و بقاء علی فرض الثّبوت اثر شرعی یا عقلی ندارد.

جواب: امّا اثر شرعی- شما فرض کنید بقاء علی تقدیر ثبوت در شریعت مقدّس دارای اثر شرعی است مثلا کسی نذر کرده که اگر

فلان شیء علی تقدیر الثّبوت هم باقی باشد، من ده درهم صدقه می‌دهم در این صورت اگر استصحاب بتوان جاری نمود آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید- البتّه اثر شرعی این نوع استصحابات در موضوعاتی ظاهر می‌شود که آن موضوعات منشأ اثر شرعی باشند نه در استصحاب احکام- امّا اثر عقلی مترتّب بر جریان این نوع استصحابات تا حدّی قابل مناقشه هست مگر اینکه مستصحب ما حکمی از احکام شرعی باشد که در این صورت، آثار عقلیّه‌ای از قبیل وجوب اطاعت، برآن مترتّب می‌شود و تفصیل این مسئله در تنبیه نهم بیان خواهد شد.

وجه دوّم:- وجه کفایت- کلمه یقین در اخبار باب- لا تنقض الیقین بالشّک- برای چه چیزی و به چه منظور، ذکر شده است؟

یقین مذکور در اخبار باب، چندان موضوعیّتی ندارد بلکه به این منظور آمده، که زمینه شکّ در بقاء و تعبّد به بقاء- نه تعبّد به ثبوت- را برای ما درست کند و در نتیجه وقتی یقین، موضوعیّت نداشت، می گوئیم با وجود شک علی تقدیر الثّبوت،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۷

و به یمکن أن یذبّ عمّا فی استصحاب الأحکام الّتی قامت الأمارات المعتبرة علی مجرّد ثبوتها، و قد شکّ فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الإشکال بأنّه لا یقین بالحکم الواقعی، و لا یکون هناك حکم آخر فعلی، بناء علی ما هو التّحقیق [۵۰۳]، من أنّ قضیّة حجّیّة الأمارة لیست إلا تنجّز التّکالیف مع الإصابة و العذر مع المخالفة، کما هو قضیّة الحجّة المعتبرة عقلا، کالقطع و الظّنّ فی حال الانسداد علی الحکومة، لا إنشاء أحکام فعلیّة شرعیّة ظاهریّة، کما هو ظاهر الأصحاب [۱].

می توان استصحاب را جاری نمود و متعبّد به بقاء شد و استصحاب هم نمی گوید آن شیء حتما باقی است بلکه می گوید علی فرض الثّبوت باقی است که در این صورت اگر بقاء علی تقدیر ثبوت، اثری داشته باشد، آن اثر، مترتّب می‌شود.

مصنّف فرموده‌اند وجه دوّم، اظهر[۵۰۴] است و از این مطلب، نتیجه مهمّی می گیرند که اکنون به بیان آن می‌پردازیم.

آیا استصحاب در مؤدّیات امارات، جاری می‌شود

[۱]- اشکال: در مواردی که قضیّه متیقّنه ما از طریق یقین، ثابت نشده، بلکه به وسیله بیّنه ثابت شده، مثلا بیّنه‌ای قائم شد که اوّل صبح، لباس من متنجّس بوده،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۵۸

ولی خودم، نسبت به آن یقین نداشتم و درعین‌حال، هنگام ظهر در بقاء آن نجاست شکّی بر من عارض شد، آیا در این فرض، استصحاب، جاری می‌شود؟

و یا در باب احکام کلّی، اگر حکمی برای ما متیقّن نبود، بلکه خبر واحد معتبر آن حکم را ثابت کرده بود و درعین‌حال، برای ما در بقاء آن حکم، شکّی عارض شد، آیا در این موارد استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

گفته شده است که نمی‌توان استصحاب را جاری نمود، مخصوصا طبق مبنای مصنّف- در مورد حجّیّت امارات معتبره- که فرموده‌اند: امارات و طرق نسبت به احکام، طریقیّت دارند، مثلا وقتی خبر واحد معتبر، دلالت بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت نمود، خبر واحد مذکور چه نقشی دارد و معنای حجّیّت آن چیست؟

آیا برطبق آن یک حکم واقعی وجود دارد؟

ما که نمی‌دانیم که طبق آن یک حکم واقعی تحقّق دارد یا نه.

آیا شارع مقدّس برطبق آن، یک حکم ظاهری انشاء می کند[۵۰۵]- علی جمیع التّقادیر- تا ما آن حکم را استصحاب نمائیم؟

مصنّف فرموده‌اند[۵۰۶] معنای حجّیّت امارات و خبر واحد مانند حجّیّت قطع و ظنّ انسدادی ۵۰۷] بنا بر حکومت- نه کشف-

عبارت است از معذّریّت و منجّزیّت.

معنا و مقتضای جمله «القطع حجّة» چیست؟

إیضاح الكفایة، ج‌۵، ص: ۳۵۹

معنا یا مقتضای آن منجّزیّت و معذّریّت است.

منجّزیّت: اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع باشد، واقعا آن واقع گریبان شما را می‌گیرد یعنی اگر شما نسبت به وجوب نماز جمعه، قاطع شدید و حکم الهی نماز جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود، در این صورت همان حکم الهی به مرحله تنجّز می‌رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقاب است.

معذّریّت: اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید، ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعا، یعنی به‌حسب واقع نماز جمعه، واجب بود، در این صورت معنای حجّیّت قطع، معذّریّت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را نخواندید می‌گوئید: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این یک عذر مقبولی است.

ما همین مطلب را در مورد امارات و خبر واحد قائل هستیم و معنای «خبر الواحد حجة» هم همان منجّزیّت و معذّریّت است، منتها فرق بین حجّیّت قطع با امارات ظنّیه این است که حجّیّت قطع عقلی و ذاتی است امّا حجّیّت امارات ظنّیه جعلی و شرعی است.

بنا بر آنچه گفته شد اگر یک خبر واحدی ۵۰۸] قائم شد که نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است در این صورت نمی‌توانیم بگوئیم که نماز جمعه واقعا واجب است و نمی‌توانیم بگوئیم برای آن یک حکم ظاهری بنام وجوب، جعل شده است بلکه می‌توان گفت آن خبر، دارای حجّیّت- منجّزیّت و معذّریّت- است، خلاصه اینکه نمی‌توان گفت که حتما حکمی برطبق آن وجود دارد و چنانچه در بقاء آن وجوب،

إیضاح الكفایة، ج‌۵، ص: ۳۶۰

و وجه الذّبّ بذلك؛ إنّ الحكم الواقعی الّذی هو مؤدّی الطّریق حینئذ محكوم بالبقاء، فتكون الحجّة علی ثبوته حجّة علی بقائه تعبّدا؛ للملازمة بینه و بین ثبوته واقعا [۱].

شک نمائیم، نمی‌توانیم به استصحاب، تمسّک کنیم چون قضیّه متیقّنه و حکم متیقّنی نداریم و از ابتداء هم یقین نداشتیم که حکم واقعی در میان هست و همچنین گفتیم که شارع مقدّس برطبق آن اماره و خبر واحد یک حکم ظاهری جعل ننموده است لذا می‌گوئیم مؤدّیات امارات را نمی‌توان استصحاب نمود.

[۱]- جواب: مصنّف از مطلبی که اوّل همین تنبیه بیان نمودند[۵۰۹] نتیجه می‌گیرند که مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد زیرا:

ما، در باب استصحاب، برای یقین، موضوعیّتی قائل نیستیم و آنچه در باب استصحاب، اهمّیّت دارد این است که در بقاء، شک داشته باشیم، نه بقائی که ثبوتش مسلّم بوده، در باب امارات چنین شکّی داریم یعنی شک داریم که آیا آن وجوبی را که خبر واحد، دلالت نمود اگر ثابت بوده آیا بقاء دارد یا نه، در این صورت مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد و می‌توان آن حکم احتمالی مشکوک البقاء را استصحاب نمود و در نتیجه همان‌طور که در زمان سابق، لازم بود طبق آن اماره، عمل کنیم در زمان لاحق هم به استناد استصحاب، برطبق حالت سابقه، عمل می‌کنیم زیرا بین بقاء و ثبوت، ملازمه شرعی است.

سؤال: چرا بین بقاء و ثبوت ملازمه هست؟[۵۱۰]

إیضاح الكفایة ؛ ج‌۵ ؛ ص۳۶۰

اب: «لا تنقض الیقین بالشّک» دلالت می‌کند که هر چیزی در زمان سابق، ثابت شد، در زمان شک هم باقی است و اوّل همین تنبیه بیان کردیم که شک علی

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۱

إن قلت: کیف؟ و قد أخذ الیقین بالشّیء فی التّعبّد ببقائه فی الاخبار، و لا یقین فی فرض تقدیر الثّبوت [۱].

قلت: نعم، و لکن الظّاهر أنّه أخذ کشفا عنه و مرآة لثبوته لیکون التّعبّد فی بقائه، و التّعبد مع فرض ثبوته إنّما یکون فی بقائه، فافهم [۲].

تقدیر الثّبوت هم کافی برای جریان استصحاب هست.

خلاصه: هیچ مانعی برای جریان استصحاب در مفاد و مؤدّیات امارات معتبره وجود ندارد.

[۱]- اشکال: در ادلّه استصحاب- لا تنقض الیقین- یقین، اخذ شده است امّا در مورد امارات معتبره ظنّیه، یقین وجود ندارد تا به‌وسیله استصحاب، حکم به بقاء آن نمائیم لذا می‌گوئیم مفاد امارات را نمی‌توان استصحاب نمود.

[۲]- جواب اشکال مذکور را قبلا بیان نمودیم که: قبول داریم که در اخبار استصحاب، یقین، اخذ شده است امّا آن یقین، طریقی و مرآتی است و چندان موضوعیّتی ندارد و در صورتی که طریق بر حدوث شیء باشد، امر شده است به بقای آن شیء، تعبّدا و فرض ما این است که در مورد امارات، طریق بر ثبوت حکم هست پس مفاد آن امارات به حکم استصحاب، باقی است.

به‌عبارت دیگر: حاصل اخبار استصحاب، حکم به بقاء آن چیزی است که طریق عقلی یا شرعی بوجود آن در سابق داشته باشیم و در مورد امارات گرچه یقین به ثبوت در زمان سابق نداریم لکن طریق شرعی و اماره بر ثبوت حکم در سابق داریم و به حکم استصحاب، ابقاء می‌نمائیم بنابراین در مورد امارات، طبق مختار مصنّف هم استصحاب جاری است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۲

الثّالث: إنّه لا فرق فی المتیقّن السّابق بین أن یکون خصوص أحد الأحکام ۵۱۱]، أو ما یشترک بین الاثنین ۵۱۲] منها، أو الأزید[۵۱۳] من أمر عامّ [۱].

تنبیه سوّم اقسام استصحاب کلّی

اشاره

[۱]- مقصود اصلی مصنّف از بیان سوّمین تنبیه، توضیح اقسام استصحاب کلّی- نه جزئی- است و ابتدای این تنبیه عنوان بحث را در خصوص احکام قرار داده‌اند ولی در آخرین سطر همین تنبیه، عنوان بحث را توسعه داده و فرموده‌اند بحث ما اختصاص به احکام ندارد.

واضح است که اگر مستصحب ما حکم باشد یا متعلّق حکم، و متعلّق حکم هم خواه متعلّقی باشد که باید از شارع مقدّس، اخذ نمود و یا متعلّق و موضوع خارجی و تکوینی باشد،- به لحاظ ترتّب اثر شرعی- تمام مطالب این تنبیه در موردش جریان پیدا می‌کند و به قول مرحوم مشکینی اصلا وجهی نداشت که از ابتداء، عنوان بحث را روی احکام قرار دهند البتّه مرحوم شیخ در کتاب رسائل عنوان بحث را عام قرار داده و فرموده‌اند:

«انّ المتیقّن السّابق اذا کان کلّیا فی ضمن فرد و شکّ فی بقائه ۵۱۴] ...».

همان‌طور که در کتاب رسائل ملاحظه نموده‌اید سه قسم، استصحاب کلّی داریم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۳

فإن کان الشّکّ فی بقاء ذاک العامّ من جهة الشّکّ فی بقاء الخاصّ الّذی کان فی ضمنه و ارتفاعه، کان استصحابه کاستصحابه بلا کلام [۱].

البتّه بعضی از بزرگان قسم چهارمی هم برای آن، بیان نموده‌اند[۵۱۵].

اینک به توضیح اقسام سه‌گانه می‌پردازیم.

استصحاب کلّی قسم اوّل

[۱]- اگر یک کلّی و امر عامّی داشته باشیم و آن عام دارای مصادیقی باشد چنانچه در موردی تحقّق کلّی مسلّم شد، ولی در بقاء آن کلّی، شکّی بر ما عارض شد که آیا آن کلّی باقی است یا مرتفع شده، در این صورت، منشأ شکّ ما به سه نحو، تصوّر می‌شود.

۱- گاهی می‌دانیم کلّی در ضمن فردی تحقّق پیدا کرده، لکن اکنون که در بقاء آن کلّی، شک داریم، به این جهت است که نمی‌دانیم همان فرد، باقی است یا نه، مسأله تردّد بین دو فرد مطرح نیست بلکه شکّ ما در بقاء کلّی به این لحاظ است که نمی‌دانیم همان فرد خاصّی که کلّی در ضمن آن فرد، محقّق بوده، الآن وجود دارد یا نه، در نتیجه نمی‌دانیم که آیا کلّی باقی است یا نه؟

مثال ۵۱۶]: می‌دانیم که زید وارد خانه شد پس می‌توانیم بگوئیم «کان الانسان فی الدّار» یعنی کلّی و انسان- در ضمن زید- در خانه تحقّق پیدا کرد امّا اکنون که در بقاء انسان، شک داریم به این لحاظ است که نمی‌دانیم آیا زید در خانه هست یا اینکه از

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۴

و إن کان الشّکّ فیه من جهة تردّد الخاصّ الّذی فی ضمنه، بین ما هو باق أو مرتفع قطعا، فکذا لا إشکال فی استصحابه، فیترتّب علیه کافّة ما یترتّب علیه عقلا أو شرعا من أحکامه و لوازمه [۱].

خانه، خارج شده است.

در استصحاب کلّی قسم اوّل و در مثال مذکور دو نوع استصحاب می‌توان جاری نمود.

الف- استصحاب فرد- یعنی استصحاب بقاء زید در خانه.

ب- استصحاب کلّی- یعنی استصحاب بقاء انسان.

خلاصه: در کلّی قسم اوّل، هم در فرد می‌توان استصحاب را جاری نمود و هم در کلّی و در نتیجه با جریان استصحاب، اثر مربوط به هرکدام را می‌توان ثابت نمود.

استصحاب کلّی قسم دوّم

[۱]- گاهی می‌دانیم که کلّی تحقّق پیدا کرده است لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلّی، این است که نمی‌دانیم از ابتداء که آن کلّی موجود شد، در ضمن کدام فرد بود، اگر در ضمن فرد قصیر العمر محقّق شده باشد، مسلّما در زمان شک، آن کلّی از بین رفته است ولی چنانچه کلّی در ضمن فرد طویل العمر تحقّق پیدا کرده، قطعا در زمان شک، باقی است بنابراین، یک طرف قضیّه، مقطوع الزّوال و طرف دیگرش مقطوع البقاء هست لذا چون مردّد هستیم، نمی‌دانیم که آیا کلّی باقی است یا نه؟

مثال غیر شرعی ۵۱۷]- می‌دانیم حیوانی در خانه، موجود بود امّا نمی‌دانیم آن حیوان در ضمن فیل- حیوان طویل العمر- محقّق شد

یا در ضمن پشه- حیوان قصیر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۶۵

العمر- بنابراین اگر آن کلّی و آن حیوان، ضمن فیل موجود شده، در زمان شکّ، مسلّما باقی است و چنانچه در ضمن پشه موجود شده، در زمان شک قطعا از بین رفته است.

مثال شرعی- فرض کنید حدثی از شخصی صادر شد فرضا مایع و رطوبتی مشتبه از او خارج شد که بین بول و منی مردّد است [۵۱۸] سپس وضوء گرفت بعد از وضوء، تردید پیدا کرد که اگر آن مایع، منی- حدث اکبر- بوده، اکنون باقی است و به‌واسطه وضوء، مرتفع نشده امّا اگر بول- حدث اصغر- بوده مسلّما به‌واسطه وضوء، مرتفع شده است بنابراین ما نسبت به کلّی حدث که مردّد بین اصغر و اکبر است، یقین داشته لکن از جهت تردید بین حدث اصغر و اکبر، بعد از تحصیل وضوء، شک نموده‌ایم که آن حدث، زائل شده، یا باقی است.

سؤال: آیا در فرض مسئله، استصحاب کلّی قسم دوّم را می‌توان جاری نمود یا نه؟

جواب: مانعی از جریان استصحاب کلّی قسم دوّم، وجود ندارد زیرا در ارکان استصحاب و قضیّه متیقّنه و مشکوکه، نقصی نیست و در مثال مذکور، کلّی حیوان و کلّی حدث متیقّن بود و بعد، شکّی بر ما عارض شد که آیا آن کلّی باقی است یا نه، همان یقین به حدوث و شکّ در بقاء که در تمام موارد، برای استصحاب، رکنیّت دارد، در این قسم هم موجود است و مانعی برای جریان استصحاب کلّی قسم دوّم وجود ندارد و تمام احکام و لوازم شرعیّه و عقلیّه آن کلّی را می‌توان مترتّب نمود و با جریان استصحاب کلّی، آثار کلّی حدث- قدر مشترک- از قبیل عدم جواز دخول در

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۶۶

نماز، حرمت مسّ کتاب اللّه را می‌پذیریم امّا با جریان استصحاب کلّی نمی‌توان حکم به عدم جواز دخول در مسجد نمود [۵۱۹] زیرا این حکم، مربوط به اثر کلّی حدث نیست بلکه مربوط به حدث خاص و خصوص جنابت و امثال آن هست لذا می‌گوئیم نسبت به کلّی می‌توان استصحاب جاری نمود امّا نسبت به‌خصوص فرد نمی‌توان استصحابی جاری کرد زیرا نسبت به خصوص احد الفردین یقین نداریم.

سؤال: چگونه لوازم و احکام عقلی آن را مترتّب می‌کنیم، از جریان استصحاب می‌توان آثار عقلیّه را هم استفاده کرد؟

جواب: همان‌طور که اوّل این تنبیه بیان کردیم، مصنّف، عنوان بحث را «احکام» قرار دادند و در مباحث آینده خواهیم گفت که اگر شما یک حکم شرعی را استصحاب کردید، احکام عقلیّه‌اش هم، برآن مترتّب می‌شود مثلا اگر وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، در این صورت، وجوب اطاعت که یک حکم عقلی است برآن مترتّب می‌شود و اینکه شنیده‌اید با استصحاب نمی‌توان احکام عقلیّه را ثابت نمود، مربوط به موضوعات است امّا اگر استصحاب در نفس احکام جریان پیدا کرد، و شارع مقدّس فرمود فلان حکم، تحقّق دارد، به دنبال آن، آثار و احکام عقلیّه‌اش هم مترتّب می‌شود خلاصه، به‌لحاظ اینکه مصنّف، عنوان بحث را خصوص احکام قرار دادند، فرموده‌اند که احکام و آثار عقلی آن کلّی هم بار می‌شود و الا با آن توسعه‌ای که در آخرین سطر این تنبیه، قائل می‌شوند، نمی‌توان گفت احکام و آثار عقلیّه مستصحب، بار می‌شود بلکه فقط احکام شرعی مستصحب را

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۶۷

و تردّد ذاک الخاصّ- الّذی یکون الکلّی موجودا فی ضمنه و یکون وجوده بعین وجوده- بین متیقّن الارتفاع و مشکوک الحدوث المحکوم بعدم حدوثه، غیر ضائر باستصحاب الکلّی المتحقّق فی ضمنه، مع عدم إخلاله بالیقین و الشّکّ فی حدوثه و بقائه، و إنّما کان التّردد بین الفردین ضائرا باستصحاب أحد الخاصّین اللذین کان أمره مردّدا بینهما، لإخلاله بالیقین الّذی هو أحد رکنی الاستصحاب، کما لا یخفی [۱].

می‌توان برآن مترتّب نمود.

اینک به توضیح دو اشکال در مورد استصحاب کلّی قسم دوّم، و جواب آن می‌پردازیم.

[۱]- اشکال اوّل: قبلا خلاصه ایراد مستشکل را بیان می‌کنیم که:

به‌هرحال یکی از دو رکن استصحاب- یقین به ثبوت و شکّ در بقاء- مختل است.

بیان ذلک: شما یقین دارید که اگر کلّی در ضمن فرد قصیر العمر- حدث اصغر یا پشه- تحقّق پیدا کرده بود، اکنون مرتفع شده است- پس الآن شک در بقاء ندارید- و نسبت به فرد طویل العمر- حدث اکبر یا فیل- در اصل حدوث آن شک دارید- پس یقین به ثبوت ندارید- و اصالهٔ عدم الحدوث، حکم می‌کند که فرد طویل العمر حادث نشده و به‌عبارت دیگر یک طرف قضیّه، مقطوع الارتفاع است و نسبت به طرف دیگر، اصالهٔ عدم الحدوث حکم می‌کند که مثلا- حیوان طویل العمر حادث نشده، لذا چگونه می‌توانید «کلّی» را استصحاب کنید؟

جواب: گویا در این اشکال مغلطه‌ای واقع شده است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

ما کاری به استصحاب فرد نداریم و نمی‌خواهیم درباره فرد، استصحاب، جاری

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۸

نعم، یجب رعایهٔ التّکالیف المعلومهٔ إجمالا المترتّبهٔ علی الخاصّین، فیما علم تکلیف فی البین [۱].

نمائیم تا اشکال و توهّم مذکور، پیش آید بلکه ما «کلّی» را استصحاب می‌کنیم آن‌وقت از شما سؤال می‌کنیم که:

آیا دو رکنی که در استصحاب، لازم است در محلّ بحث ما وجود ندارد و آیا اختلالی در آن دو رکن- یا در احدهما- هست و آیا شما یقین به حدوث کلّی نداشتید و اکنون در بقاء کلّی شک ندارید؟

واضح است که پاسخ، مثبت است و یقین به وجود کلّی و شک در بقاء آن دارید و هیچ‌گونه خللی در ارکان استصحاب، وجود ندارد.

آری تردید، نسبت به افراد طویل- فیل- و قصیر- پشه- مسائلی را روی خود افراد، ایجاد می‌کند و نمی‌گذارد در خصوص فرد، استصحاب، جاری نمود ولی ما بیان کردیم که در کلّی قسم دوّم کاری به استصحاب فرد نداریم بلکه «کلّی» را می‌خواهیم استصحاب نمائیم و مانعی از جریان آن وجود ندارد.

[۱]- در مثال قبل- خروج بلل مشتبه بین بول و منی- حدثی صورت گرفته که مردّد بین اکبر و اصغر بود، در این فرض شما می‌توانید کلّی حدث ۵۲۰] را استصحاب کنید و لازمه آن، تحصیل وضوء، برای نماز و مسّ کتاب اللّه است امّا استصحاب کلّی حدث به شما نمی‌گوید که باید غسل جنابت هم بکنید زیرا اثر کلّی حدث، غسل جنابت نیست بلکه استصحاب، مطلق الحدث را ثابت می‌کند و آثار کلّی حدث برآن، مترتّب می‌شود و وجوب غسل جنابت، اثر حدث خاص- حدث اکبر- است. و همان‌طور که اخیرا توضیح دادیم چون علم اجمالی به خروج مایع مشتبه بین بول و

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۶۹

و توهّم کون الشّکّ فی بقاء الکلّی الّذی فی ضمن ذاک المردّد مسبّبا عن الشّک فی حدوث الخاصّ المشکوک حدوثه المحکوم بعدم الحدوث بأصالهٔ عدمه فاسد قطعا؛ لعدم کون بقائه ۵۲۱] و ارتفاعه من لوازم حدوثه ۵۲۲] و عدم حدوثه، بل من لوازم کون الحادث المتیقّن ذاک المتیقّن الارتفاع أو البقاء [۱].

منی دارید، باید برای نماز، غسل جنابت نمائید به‌عبارت دیگر، شما یک علم اجمالی دارید که یا وضوء بر شما واجب شده یا غسل جنابت لذا به مقتضای علم اجمالی باید غسل نمائید، نه، به اقتضای استصحاب کلّی حدث.

خلاصه: درعین‌حال که استصحاب کلّی قسم دوّم و استصحاب کلّی حدث، جاری می‌شود، لکن این استصحاب حدث، شما را ملزم نمی‌کند که باید غسل جنابت نمائید بلکه لزوم غسل جنابت از طریق علم اجمالی است و ...

[۱]- اشکال دوّم: قبلا خلاصه ایراد مستشکل را بیان می‌کنیم که:

استصحاب کلّی قسم دوّم، محکوم استصحاب سببی است یعنی با جریان استصحاب در شکّ سببی نوبت به جریان استصحاب در شکّ مسبّبی- استصحاب کلّی قسم دوّم- نمی‌رسد.

توضیح ذلک: در محلّ بحث، یک شکّ سببی و یک شکّ مسبّبی داریم و با جریان استصحاب در شکّ سببی مجالی برای جریان استصحاب در شکّ مسبّبی باقی نمی‌ماند.

چرا شک دارید که «کلّی» باقی هست یا نه؟

شکّ شما در بقاء کلّی مسبّب از این است که آیا فرد طویل العمر حادث شده

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۷۰

است یا نه، شک در حدوث و عدم حدوث فرد طویل، منشأ شک در بقاء کلّی و عدم بقاء کلّی است یعنی اگر فرد طویل العمر- فیل یا منی- حادث شده باشد، کلّی هم باقی است و اگر فرد طویل، حادث نشده باشد، کلّی هم بقائی ندارد بنابراین شکّ شما در بقاء کلّی، ارتباط مستقیم با شک در حدوث آن فرد طویل دارد یعنی شکّ سببی شما عبارت است از شک در حدوث فرد طویل، و هرگاه در حدوث چیزی شک نمائید، اصالهٔ عدم حدوث، حکم می‌کند که آن چیز، حادث نشده و اصل عدم حدوث هم به نحوی شیوع دارد که بعضی می‌گویند اگر استصحاب هم حجّت نباشد این اصل، یک اصل معتبر عقلائی است و در این قبیل موارد می‌تواند جریان پیدا کند لذا مستشکل می‌گوید:

اصل عدم حدوث، حکم می‌کند که فرد طویل العمر حادث نشده است و هنگامی که استصحاب در سبب، جاری شد، نوبت به جریان استصحاب در مسبّب نمی‌رسد و نمی‌توانید بقاء کلّی را استصحاب نمائید.

جواب: اشکال و توهّم مذکور، فاسد است و مصنّف سه جواب برای آن بیان کرده‌اند.

الف- شک ما در بقاء کلّی مسبّب از این نیست که فرد «طویل» حادث شده است یا نه.

شما گاهی فرد طویل را به تنهائی ملاحظه می‌کنید و گاهی نه، بلکه می‌گوئید چیزی- کلّی- قطعا حادث شده است لکن آن چیز، بین طویل و قصیر، مردّد است ۵۲۳] یعنی منشأ شکّ شما در بقاء کلی این است که:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۷۱

می‌دانید یک حادث مسلّم الحدوث، تحقّق پیدا کرده، امّا نمی‌دانید آن حادث در ضمن فرد قصیر بوده- که عمرش کوتاه بوده- و در نتیجه، اکنون- در زمان شک- باقی نیست یا اینکه در ضمن فرد طویل بوده و هنوز، زائل نشده و باقی است.

آیا باتوجّه به تقریبی که اکنون بیان کردیم، باز هم می‌توانید، بگوئید استصحاب در سبب- فرد طویل- جاری می‌شود و نوبت به مسبّب- کلّی حدث یا کلی حیوان- نمی‌رسد؟

شما- مستشکل- که می‌گوئید شکّ ما در بقاء کلّی مسبّب از این است که فرد طویل، حادث شده یا نه، آیا به فرد قصیر هم توجّهی می‌کنید یا نه؟

اینکه فرد طویل حادث شده یا نشده که برای شما شکّ در بقاء، درست نمی‌کند آیا اگر فرد طویل، حادث نشده باشد، باز هم شما در بقاء، شک دارید؟

معنای شکّ در بقاء این است که، حدوث چیزی مسلّم باشد آن‌وقت شما در بقاء آن شک نمائید و اگر بخواهید، حدوث را مسلّم بگیرید، نباید بگوئید که ما شک داریم که آیا فرد طویل حادث شده یا نه، بلکه حادث مسلّم مردّد بین فرد طویل و قصیر، برای شما شکّ در بقاء درست می‌کند.

آیا اگر شما شک کردید که فرد طویل، حادث شده یا نه، به دنبالش شک در بقاء دارید؟ خیر

شک در بقاء یعنی الحدوث مسلّم و البقاء مشکوک، و اگر حدوث، مسلّم است پس چرا می‌گوئید شکّ در بقاء، مسبّب از این است که آیا فرد طویل، حادث شده است یا نه؟

خلاصه: شکّ در بقاء کلّی ارتباطی به حدوث و عدم حدوث فرد طویل ندارد بلکه رابطه مستقیم با این دارد که:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۷۲

مع أنّ بقاء القدر المشترک إنّما هو بعین بقاء الخاصّ الّذی فی ضمنه ۵۲۴] لا ـ أنّه ۵۲۵] من لوازمه، علی أنّه لو سلّم أنّه من لوازم حدوث المشکوک فلا شبهة فی کون اللزوم عقلیّا، و لا یکاد یترتّب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه و أحکامه شرعا [۱].

آیا آن حادث مسلّم الحدوث، طویل العمر بوده یا قصیر العمر و منشأ شکّ شما هم همین است که ذکر کردیم لذا شما استصحابی ندارید که در سبب- به قول خودتان- جاری شود و بر استصحاب مسبّبی- استصحاب کلّی قسم دوّم- حاکم باشد.

[۱]- ب: مصنّف در پاسخ دوّم فرموده‌اند: اصلا در کلّی و فرد، مسأله سببیّت و مسببیّت مطرح نمی‌باشد و این‌چنین نیست که کلّی و فرد لازم و ملزوم باشند بلکه وجود کلّی عین وجود فرد است.

ج: پاسخ سوّم- فرض کنید که در استصحاب کلّی قسم دوّم، سببیّت و مسببیّت به نحوی که خودتان- مستشکل- بیان کردید، برقرار است و ما هم آن را از شما پذیرفتیم امّا ما سؤالی را مطرح می‌کنیم که:

آیا همه جا جریان استصحاب در شکّ سببی مانع جریان استصحاب در شکّ مسبّبی می‌شود؟

واضح است که هر شکّ سببی مانع جریان اصل در شک مسبّبی نمی‌شود بلکه باید مسبّب از احکام شرعیّه سبب شناخته شود و ترتّب شرعی در میان باشد تا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۷۳

و أمّا إذا کان الشّکّ فی بقائه، من جهة الشّکّ فی قیام خاصّ آخر فی مقام ذاک الخاصّ الّذی کان فی ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففی استصحابه إشکال، أظهره عدم جریانه، فإنّ وجود الطّبیعی و إن کان بوجود فرده، إلا أنّ وجوده فی ضمن المتعدّد من أفراده لیس من نحو وجود واحد له، بل متعدّد حسب تعدّدها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، و إن شکّ فی وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاک الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملاکه، کما إذا شکّ فی الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإیجاب بملاک مقارن أو حادث [۱].

جریان استصحاب در شکّ سببی، حاکم بر جریان استصحاب در شکّ مسبّبی باشد و ترتّب کلّی بر فرد، ترتّب عام بر مصادیق و افرادش، ترتّب عقلی و غیر شرعی است و در نتیجه اگر از شما بپذیریم که استصحاب عدم حدوث فرد طویل، جاری می‌شود و حکم می‌کند که اصل، عدم حدوث فرد طویل است لکن درعین‌حال، ما استصحاب بقاء کلّی- که به قول شما شکّ مسبّبی است- را جاری می‌کنیم زیرا هر شکّ سببی مانع از جریان اصل در شکّ مسبّبی نمی‌شود بلکه باید ترتّب شرعی در بین باشد تا جریان استصحاب سببی مانع جریان استصحاب مسبّبی شود.

خلاصه: به‌نظر مصنّف استصحاب کلّی قسم دوّم بلا اشکال جاری می‌شود.

استصحاب کلّی قسم سوّم

[۱]- در استصحاب کلّی قسم سوّم می‌دانیم که کلّی در ضمن فرد خاصّی تحقّق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد قطعا مرتفع شده لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلّی این است که احتمال می‌دهیم مقارن وجود فرد اوّل یا مقارن ارتفاع فرد اوّل، یک فرد دیگری هم وجود داشته و تحقّق کلّی منحصر به آن فردی که اکنون- قطعا- از بین

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۷۴

رفته است، نبوده بلکه احتمال می‌دهیم که یک فرد دیگری هم همراه فرد اوّل یا مقارن زوال فرد اوّل بوده است که اگر آن فرد دوّم تحقّق داشته، اکنون که فرد اوّل مرتفع شده است کلّی، در ضمن فرد دوّم، باقی است.

مثال غیر شرعی ۵۲۶]: یقین داریم که کلّی انسان در ضمن زید در خانه تحقّق پیدا کرده و اکنون یقین داریم که زید از خانه خارج شده است امّا احتمال می‌دهیم هنگامی که زید در خانه بود، عمرو هم در آنجا بوده و یا اینکه مقارن خروج زید از خانه- بدون هیچ فاصله‌ای- عمرو وارد خانه شده است.

مثال شرعی: زید یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده- پس کلّی حدث در ضمن حدث اصغر متیقّن شده- لکن احتمال می‌دهد مقارن تحصیل وضوء- که حدث اصغر مرتفع شده- به حدث اکبر محدث شده باشد.

سؤال: آیا استصحاب کلّی قسم سوّم را می‌توان جاری نمود؟

جواب: «ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه ...».

اظهر این است که استصحاب کلّی قسم سوّم نمی‌تواند جاری شود.

بیان ذلک: آری، ما وجود کلّی را عین وجود فرد می‌دانیم و تغایری بین وجود کلّی و فرد نمی‌بینیم لکن مسأله مهم، این است که آیا وجود کلّی در ضمن افراد متعدد هم یک وجود است یا وجودات متعدّد است، اگر کلّی در ضمن دو یا سه فرد تحقّق پیدا کرد، آیا در این صورت یک وجود، برای کلّی هست یا اینکه وجودات متعدّد برای کلّی تحقّق دارد و اگر زید و عمرو هر دو در خانه بودند، شما می گوئید «انسان واحد» در خانه وجود دارد یا اینکه «دو انسان» در خانه موجود هست؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۷۵

مسلّما می گوئید دو انسان در خانه وجود دارد پس معلوم می‌شود وجود کلّی در ضمن افراد متعدّد، وجودات متعدّد دارد و هنگامی که وجودات، متعدّد شد، همین مطلب، سبب می‌شود ما نتوانیم استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری نمائیم زیرا انسان موجود در ضمن زید قطعا در خانه محقّق شد و قطعا هم از خانه، خارج شد امّا وجود انسان در ضمن عمرو را از کجا احراز کردید که در خانه وجود داشته که بقاء آن را استصحاب کنید به‌عبارت دیگر انسان موجود در ضمن زید یک وجود مستقلّی که «حدث» و «انعدم» و انسان موجود در ضمن عمرو هم وجود دیگری است که اصل حدوث و ثبوتش برای شما مشکوک است لذا نمی‌توانید استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری نمائید.

تذکّر: مثال ما برای استصحاب کلّی قسم سوّم این بود که:

می‌دانیم کلّی انسان- در خانه- در ضمن زید تحقّق پیدا کرد و یقین داریم که زید از خانه خارج شده لکن احتمال می‌دهیم همراه فرد اوّل- زید- عمرو هم در خانه بوده و یا اینکه احتمال می‌دهیم مقارن ارتفاع فرد اوّل و هنگام خروج زید، عمرو وارد خانه شده باشد، اکنون مصنّف می‌فرمایند:

«... بنفسه او بملاکه کما اذا شکّ فی الاستحباب بعد القطع بارتفاع الایجاب بملاک مقارن او حادث»[۵۲۷].

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۷۶

لا يقال: الأمر و إن كان كما ذكر، إلا أنّه حيث كان التّفاوت بين الإيجاب و الاستحباب و هكذا بين الكراهة و الحرمة، ليس إلا بشدّة الطّلب بينهما و ضعفه، كان تبدّل أحدهما بالآخر مع عدم تخلّل العدم غير موجب لتعدّد وجود الطّبيعى بينهما؛ لمساوقة الاتّصال مع الوحدة، فالشّك فى التّبدّل حقيقة شكّ فى بقاء الطلب و ارتفاعه، لا فى حدوث وجود آخر [۱].

یعنی مقارنت‌های مذکور یا «بنفسه» است مثل اینکه هنگامی که زید در خانه بود، احتمال می‌دادیم شخص عمرو- بنفسه- هم بوده یا اینکه مقارنت‌های مذکور «بملاکه» تحقّق داشته نه بنفسه.

مثال: یقین داریم که فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن وجوب داریم لکن احتمال می‌دهیم که در همان حال وجوب ۵۲۸]، استحباب هم بوده است منتها چون نمی‌شود که استحباب و وجوب، هر دو در یک‌لحظه باشند، مصنّف مجبور شده‌اند مسئله را توسعه دهند و بفرمایند ملاک استحباب، موجود بوده است و اگر ملاک استحباب، موجود بوده، اکنون که وجوب آن شیء، مرتفع شده، رجحانش- همان رجحانی که قدر مشترک بین وجوب و استحباب است- باقی می‌باشد.

البتّه اگر استصحاب کلّی قسم سوّم را می‌پذیرفتیم، بقاء کلّی رجحان را استصحاب می‌کردیم امّا چون استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری نمی‌دانیم، با ارتفاع و زوال وجوب آن فرد، نمی‌توانیم «رجحان» را برای آن شیء، استصحاب نمائیم.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید عدم جریان استصحاب کلّی قسم سوّم به همان

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۷۷

فإنّه يقال: الأمر و إن كان كذلك، إلاـ أنّ العرف حيث يرى الإيجاب و الاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف فى زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب، لما مرّت الإشارة إليه و تأتى، من أنّ قضيّة إطلاق أخبار الباب، أنّ العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشّك بنظر العرف نقضا، و إن لم يمكن بنقض بحسب الدّقة، و لذا لو انعكس الأمر و لم يكن نقض عرفا، لم يكن الاستصحاب جاريا و إن كان هناك نقض عقلا و ممّا ذكرنا فى المقام، يظهر- أيضا- حال الاستصحاب فى متعلّقات الأحكام فى الشّبهات الحكميّة و الموضوعيّة، فلا تغفل [۱].

تقریبی است که شما بیان کردید لکن اشکالی به مثال اخیر[۵۲۹]- وجوب و استحباب ۵۳۰]- داریم که: واقع مطلب این است که وجوب و استحباب- و همچنین حرمت و کراهت- اصلا دو حقیقت و دو فرد نیستند و تغایر وجوب با استحباب به شدّت و ضعف است یعنی وجوب، همان رجحان مؤکّد و استحباب، رجحان غیر مؤکّد است لذا در مثال مذکور و امثال آن می‌توان مطلق طلب را که قدر مشترک- کلّی- بین وجوب و استحباب است، استصحاب نمود زیرا نسبت به ارتفاع کلّی یقین نداریم بلکه در بقاء کلّی- طلب- شک داریم و عدمی هم در بین وجود کلّی در ضمن فردین فاصله نشده است پس استصحاب کلّی را می‌توان جاری نمود.

خلاصه اینکه: هیچ مانعی از جریان استصحاب کلّی- روی نظر عقلی که تغایر بین وجوب و استحباب به‌شدّت و ضعف است- وجود ندارد.

[۱]- جواب: اگر دقّت عقلی اعمال کنیم حق با شما- مستشکل- است و می‌توان

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۳۷۸

استصحاب کلّی را جاری نمود لکن در باب استصحاب، عرف- نه دقّت عقلی- باید قضاوت کند و بگوید قضیّه متیقّنه و مشکوکه، متّحد است یا نه، و او باید بگوید که مثلا در فلان مورد نقض اليقين بالشّک صدق می‌کند یا نه و در هر موردی که نقض یقین به وجود سابق کلّی به واسطه شک، صدق نمود، در آن مورد، استصحاب جاری می‌شود و در هر موردی که صدق ننمود، استصحاب جاری نمی‌شود و هنگامی که ما به عرف مراجعه می‌کنیم او می‌گوید من وجوب و استحباب را دو حکم متغایر می‌بینم و فرق آن

دو را از طریق شدّت و ضعف توجیه نمی‌کنم بلکه همان فرقی که بین وجوب و کراهت وجود دارد، همان فرق بین وجوب و استحباب، برقرار است گرچه در نظر عقل، تفاوت دو فرد به شدّت و ضعف است و در تبدّل این دو فرد انقطاع وجود کلّی لازم نمی‌آید.

خلاصه اینکه چون معیار، نظر و تشخیص عرف است لذا استصحاب کلّی در این موارد، جاری نمی‌شود و در مواردی که عقلا موضوع متعدّد است و «نقض» صدق نمی‌کند، ولی چون عرفا موضوع، واحد است و نقض صدق می‌کند استصحاب جاری می‌شود.

قوله «و ممّا ذکرنا فی المقام یظهر ایضا حال الاستصحاب فی متعلّقات الاحکام فی الشّبهات الحکمیّة و الموضوعیّة فلا تغفل».

توضیح عبارت مذکور را در اوّل همین تنبیه بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست.

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۷۹

الرّابع ۵۳۱]: إنّه لا ـ فرق فی المتیقّن بین أن یکون من الأمور القارّة[۵۳۲] أو التّدریجیّة الغیر القارّة، فإنّ الأمور الغیر القارّة و إن کان وجودها ینصرم و لا یتحقّق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء و انعدم، إلا أنه ما لم یتخلّل فی البین العدم، بل و إن تخلّل بما لا یخلّ بالاتّصال عرفا و إن انفصل حقیقة، کانت باقیة مطلقا أو عرفا، و یکون رفع الید عنها- مع الشّکّ فی استمرارها و انقطاعها- نقضا و لا یعتبر فی الاستصحاب- بحسب تعریفه و أخبار الباب و غیرها من أدلّته- غیر صدق النّقض و البقاء کذلک قطعا [۱].

تنبیه چهارم استصحاب امور تدریجیّه

اشاره

[۱]- مقصود از تنبیه چهارم این است که:

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۸۰

همان‌طور که استصحاب در امور قارّه- مستمرّه- مانند طهارت، عدالت و غیره جریان پیدا می‌کند در امور غیر قارّه- تدریجیّه- مانند زمان، سیلان دم، جریان آب و غیره جاری می‌شود. البتّه خصوصیّت امور غیر قارّه و تدریجیّه، این است که هر جزئی از آن تحقّق پیدا می‌کند و سپس منصرم و منعدم می‌شود آن‌گاه جزء بعد موجود می‌شود.

مثلا ـ یقین داریم که تا یک دقیقه قبل آب فلان چشمه در حال جریان بود، پرواضح است که آن آبی که در یک دقیقه قبل جریان داشت با آبی که اکنون در حال جریان است دو جزء از اجزاء آن آب است و هیچ‌گاه شک نمی‌کنیم که آیا همان جزئی که قبلا سیلان و جریان داشت آیا اکنون هم همان جزء، جاری است یا نه زیرا آن جزء قبلی و جریان آن قطعا از بین رفته است بلکه شکّ ما در سیلان و جریان یک جزء دیگر است و این جزء، حالت سابقه‌اش- جریانش- مسلّم نیست امّا درعین‌حال می‌گوئیم تا وقتی‌که این امور تدریجیّه، استمرار دارند و بین آنها عدم، رکود و توقّفی ایجاد نشده، استصحاب در مورد آنها جریان پیدا می‌کند.

لازم به تذکّر است که در مواردی که اصلا عدم و توقّفی بین آن اجزاء و جریان، فاصله نشده باشد، هم عرف و هم عقل می‌گوید همان شی‌ء، استمرار و بقاء دارد[۵۳۳] امّا در مواردی که عدمی بین آن فاصله شده، از عرف کمک می‌گیریم و او حکم می‌کند که اگر فی‌الجمله- نه به‌صورت کلّی- عدمی بین آن جریان متخلّل شده، باز هم همان شی‌ء و همان جریان استمرار و دوام دارد «و قضیّه متیقّنه و مشکوکه ما متّحد

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۳۸۱

هذا مع ۵۳۴] أنّ الانصرام و التّدرّج فی الوجود فی الحرکة- فی الأین و غیره- إنّما هو فی الحرکة القطعیّة، و هی کون الشّی‌ء فی کلّ

آن فی حدّ أو مكان،

است» مثلاـ كسی كه مشغول حركت و ادامه مسیری هست، اگر یك یا دو لحظه توقّف كند و سپس به راهش ادامه دهد، عرف نمی‌گوید او حركت جدیدی را شروع كرده بلكه باز هم می‌گوید همان حركت اوّل ادامه دارد.

خلاصه اینكه اگر اصلا عدمی بین آن جریان و امر تدریجی تخلّل پیدا نكند عرف و حتّی عقل، حكم می‌كند كه همان جریان اوّل، دوام و بقاء دارد و چنانچه فی الجملهٔ عدم، متخلّل شود- یعنی آن عدم، قابل ملاحظه و توجّه نباشد- عرف، حكم به بقاء همان حركت و جریان می‌كند امّا اگر مثلا یك ساعت سكون در بین آن فاصله شده باشد، در این صورت نه عقل و نه عرف هیچ‌كدام حركت و جریان بعدی را ادامه حركت قبلی نمی‌دانند.

تذكّر: چون ما دلیل حجّیّت استصحاب را اخبار- لا تنقض الیقین بالشّك- قرار دادیم و اخبار هم بر فهم عرفی حمل می‌شود لذا هركجا عرف، عنوان بقاء را در نظر گرفت، به‌طوری كه اگر استصحاب جاری نشود عنوان نقض یقین به شك برآن منطبق شود در آن موارد، اخبار باب جریان پیدا می‌كند و حكم به بقاء می‌نماید[۵۳۵].

خلاصه: همان‌طور كه اگر متیقّن از امور قارّه و مستمره باشد، استصحاب در آن جاری می‌شود همان‌طور هم اگر مستصحب از امور غیر قاره و تدریجیّه باشد،

إیضاح الكفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸۲

لا التّوسّطیّهٔ و هی كونه بین المبدأ و المنتهی، فإنّه بهذا المعنی یكون قارّا مستمرّا [۱].

استصحاب در آن جاری می‌شود و عرفا بین قضیّه مشكوكه و متیقّنه اتّحاد برقرار است.

[۱]- اكنون مصنّف، بحث قبل و اشكال عدم جریان استصحاب در امور تدریجیّه- عدم وحدت قضیّه متیقّنه و مشكوكه- را تعقیب می‌كنند و می‌فرمایند قضیّه مشكوكه و متیقّنه متّحد است و استصحاب در آن جاری می‌شود بیان ذلك:

حركت بر دو قسم است ۱- حركت قطعیّه ۲- حركت توسّطیّه.

الف: امّا القطعیّهٔ: «عبارهٔ عن كون الشّیء فی كلّ آن فی مكان اذا كانت الحركهٔ فی المكان كحركهٔ السّائر فانّه فی كل آن یكون فی مكان غیر ما كان فیه فی الآن السّابق او فی حدّ اذا كانت الحركهٔ فی غیر المكان كحركهٔ الطّفل و الشّجرهٔ فی النّموّ فانّهما ما داما فی النّموّ یكون نموّهما فی كل آن بحدّ خاصّ فهو فی الآن اللاحق یخلع حدّا كان له فی الآن السّابق و یلبس حدّا آخر فهو فی كلّ آن فی خلع و لبس و مثله الاشتداد فی الكیف»[۵۳۶].

معنای حركت قطعیّه همان چیزی است كه در ذهن من و شما است و آن عبارت است از اینكه شیء در هر لحظه در یك مكان یا حدّی باشد. در آن اوّل در یك مكان باشد در آن دوّم در مكان دوّم در آن سوّم در مكان سوّم و ...

در این قسم از حركت، تدریج و تدرّج تصوّر می‌شود و اشكال عدم جریان استصحاب در آن راه پیدا می‌كند لكن آن اشكال را جواب دادیم و گفتیم اگر عدمی بین آن متخلّل نشود[۵۳۷] حتّی عقل هم حكم می‌كند كه همان حركت و جریان ادامه

إیضاح الكفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸۳

دارد و چنانچه فی‌الجمله- نه به‌طور كلّی- عدم و توقّفی متخلّل شود در این صورت هم باز عرف می‌گوید همان حركت ادامه دارد و وحدت عرفی برقرار است.

ب: امّا الحركهٔ التوسّطیّهٔ: «عبارهٔ عن كون الشّیء بین المبدأ و المنتهی، كالنّهار الّذی هو عبارهٔ عن كون الشّمس بین المشرق و المغرب و اللیل الذی هو عبارهٔ عن كونها بین المغرب و المشرق»[۵۳۸].

طبق تعریف اخیر، یک شـیء می‌توانـد بین مبدأ و منتهی باشد خواه فاصله بین مبدأ و منتها زمانی یا مکانی یا غیر از آن دو باشد که این نـوع، حرکت یـک امر مستمر و مستقر- قـار- هست و مفهـومی نـدارد که اجزائی برایش تصوّر کنیم و بگوئیم هر جزئی از آن «یوجد و ینعدم» فرض کنیـد که شـما از منزلتان به مقصد خاصّی حرکت کرده‌اید «کون» اوّل، عبارت است از مبدأ و «کون» آخر، عبارت است از منتها لکن بین مبدأ و منتها اکوان متعدّدی تحقّق دارد و معنای حرکت توسطیّه یک امر جامعی است و شامل «کون» ثانی، ثالث و عاشر، می‌شود.

به‌عبارت دیگر شـما در کون دوّم، متوسّط بین مبـدأ و منتها هستیـد و در کون سوّم، متوسّط بین مبدأ و منتها هستید در کون دهم هم متوسّط بین مبـدأ و منتها هستیـد پس این حالت توسّط، «یوجـد و ینعـدم» نیست بلکه آن حالت از کون ثانی شـروع شـده تا به منتها برسید ادامه دارد و یک امر مستمر و قارّی هست.

خلاـصه: در حرکت قطعیّه تدریـج و تـدرّج هست و امّـا حرکت توسّطیّه یک معنای ثابتی است که از کون دوّم شـروع می‌شود و تا کون قبل المنتهی مانند یک کلّی، تحقّق و استمرار دارد. و اگر حرکت، حرکت توسّطیّهٔ شد، اصلا، اشکالی در

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸۴

فانقدح بذلک أنّه لا مجال للإشکال فی استصحاب مثل اللیل أو النّهار و ترتیب ما لهما من الآثار [۱].

جریان استصحاب آن ۵۳۹] تصوّر نمی‌شود.

استصحاب نفس زمان

[۱]- تاکنون بیان کرده‌ایم که اگر در امور تدریجیّه و غیر قارّه، عدم و رکود چشم‌گیر و قابل ملاحظه‌ای متخلّل نشود، وحدت عرفیّه محفوظ و اتّحاد قضیتین برقرار است

اکنون مصنّف می‌فرمایند با توجه به آنچه که ذکر کردیم برای شما روشن شد که:

۱- اصلا اشکالی در جریان استصحاب در نفس «زمان» مانند لیل، نهار، شهر و اسبوع وجود ندارد.

مثلا لیل عبارت است از «کون الشّـمس تحت الارض بین المغرب و المشرق و النّهار عبارهٔ عن کونها علی وجه الارض بین المشرق و المغرب»[۵۴۰] بنـابراین وقتی در بقاء لیل و نهار شک نمائیم، در واقع، مرجع شکّ ما در این است که آیا خورشـید به منتهی رسـیده است یـا نه، در این صورت می‌توان عـدم وصول خورشـید به منتهـا را استصـحاب نمود و گفت هنوز نهار باقی است و یا اینکه هنوز لیل ادامه دارد.

لازم به تذکّر است که در مواردی می‌توان نفس «زمان» و لیل و نهار را استصـحاب نمود که دارای اثر شـرعی باشند. مثلا کسی نذر کرده است که اگر نهـار و روز پایـان نپـذیرفته باشـد ده درهـم صـدقه می‌دهـم و یـا به زیارت فلان امام (ع) می‌روم در این صورت با شک در بقاء نهار می‌توان بقاء آن را استصحاب نمود و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۸۵

و کـذا کلّما إذا کان الشّکّ فی الأمر التّدریجی من جههٔ الشّکّ فی انتهاء حرکته و وصوله إلی المنتهی، أو أنّه بعد فی البین، و أمّا إذا کان من جهـهٔ الشّکّ فی کمیّته و مقـداره، کما فی نبع الماء و جریانه، و خروج الـدّم و سیلانه، فیما کان سبب الشّکّ فی الجریان و السّیلان الشّکّ فی أنّه بقی فی المنبع و الرّحم فعلاـ شـیء من المـاء و الـدّم غیر ما سال و جری منهما فربما یشکل فی استصـحابهما حینئـذ، فإنّ الشّکّ لیس فی بقاء جریان شـخص ما کان جاریا، بل فی حـدوث جریان جزء آخر شک فی جریانه من جهـهٔ الشّکّ فی حدوثه، و لکنّه یتخیّل بأنّه لا یختلّ به ما هو الملاک فی الاستصحاب، بحسب تعریفه و دلیله حسبما عرفت [۱].

استصحاب زمانی [۵۴۱]

[۱]- ۲: و همچنین هیچ مانعی از جریان استصحاب در امور «زمانی» مانند قرائت، تکلّم، جریان الماء و سیلان الدّم من الرّحم وجود ندارد.

مصنّف برای جریان استصحاب در «زمانیّات» دو صورت و دو فرض تصوّر نموده‌اند:

الف: گاهی در بقاء امر تدریجی- زمانی- شک می‌کنیم و منشأ آن‌هم شک در رافع است.

مثال: یقین داریم که آبی از فلان چشمه جریان داشت و می‌دانیم که استعداد بقاء هم داشته امّا شکّی بر ما عارض شده و منشأ آن شک هم این است که احتمال می‌دهیم چیزی مانع از جریان آب شده باشد و نمی‌دانیم آن جریان به منتها رسیده

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۸۶

است یا اینکه در وسط، متوقّف شده در این صورت هیچ مانعی برای جریان استصحاب در این امر زمانی- جریان الماء- وجود ندارد زیرا ارکان استصحاب کامل و تمام است.

ب: گاهی در بقاء امر تدریجی- زمانی- تردید می‌کنیم و منشأ آن تردید هم شک در مقتضی است.- فی کمّیته و مقداره-.

مثال: می‌دانیم آب چشمه‌ای در حال جریان بود و یا اینکه مرئه می‌داند «دم» از رحم او در حال سیلان بود لکن در جریان آب و سیلان دم شکّی پیدا شده و منشأ شکّ ما هم این است که نمی‌دانیم در منبع و چشمه چه مقدار آب موجود بوده و احتمال می‌دهیم آب آن منبع، تمام شده باشد و در نتیجه آبی در منبع نباشد تا جریان پیدا کند و همچنین در مثال سیلان دم، آن زن نمی‌داند که دیگر خونی در رحم موجود است که سیلان پیدا کند یا نه؟- در مقتضی شک داریم-

آیا در مثال اخیر- فرض ب- و امثال آن می‌توان استصحاب را جاری نمود؟

بعضی خواسته‌اند، بگویند اگر شکّ ما در سیلان دم و جریان آب به نحو دوّم- شک در مقتضی- باشد، نمی‌توان در آن استصحاب، جاری کرد زیرا شما در بقاء همان جریان قبلی شک ندارید بلکه تردید شما در این جهت است که:

آیا در منبع آب یا در رحم زن، جزء دیگری از آب یا دم، وجود دارد که جریان پیدا کند یا اینکه آب منبع، تمام شده، و همچنین خونی در رحم نیست تا جریان و سیلان نماید به‌عبارت دیگر شکّ شما در «وصف» نیست بلکه در موصوف شک دارید و اصلا نمی‌دانید که آبی هست که جریان داشته باشد یا نه به‌عبارت واضح‌تر، شما شک در بقاء صفت- جریان و سیلان- ندارید بلکه تردید شما در حدوث موصوف- آب و دم- هست لذا بعضی از ارکان استصحاب مختل است و نمی‌توان

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۸۷

ثمّ إنّه لا یخفی أنّ استصحاب بقاء الأمر التّدریجی، إمّا یکون من قبیل استصحاب الشّخص، أو من قبیل استصحاب الکلّی بأقسامه، فإذا شکّ فی أنّ السّورة المعلومة التی شرع فیها تمّت أو بقی شیء منها، صحّ فیه استصحاب الشّخص و الکلّی، و إذا شکّ فیه من جهة تردّدها بین القصیرة و الطّویلة، کان من القسم الثّانی، و إذا شکّ فی أنّه شرع فی أخری مع القطع بأنّه قد تمّت الأولی کان من القسم الثّالث، کما لا یخفی هذا فی الزّمان و نحوه من سائر التّدریجیّات [۱].

استصحاب، جاری نمود.

امّا بیان و کلام مصنّف: «لکنّه یتخیّل بانّه لا یختل به ۵۴۲] ما هو الملاک فی الاستصحاب بحسب تعریفه و دلیله حسبما عرفت».

چنین به‌نظر می‌رسد[۵۴۳] که ارکان استصحاب کامل است و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد زیرا ما در باب استصحاب، به

یقین و شک و اتّحاد قضیّه متیقّنه و مشکوک‌که نیاز داریم و معنای «لا تنقض الیقین بالشّکّ» را هم از عرف اخذ می‌کنیم و عرف در این قبیل، موارد می‌گوید ما یقین به جریان آب از منبع داشته و اکنون در «بقاء» آن شک داریم- نه شک در حدوث- لذا می‌توانیم به استصحاب تمسّک نمائیم و قبلا هم بیان کردیم که در امور تدریجیّه و جریان الماء و سیلان الدّم و نظایر آنها اگر عدم و توقّف قابل ملاحظه‌ای واقع نشده باشد، عرف حکم می‌کند که همان جریان و سیلان، ادامه دارد یعنی وحدت عرفی برقرار است.

جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیّه

[۱]- در امور قارّه و مستمرّه چهار نوع استصحاب بیان کردیم که همان چهار نوع

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۸۸

در امور تدریجیه هم جریان دارد که اینک به آنها اشاره می‌کنیم ۵۴۴].

۱- استصحاب شخصی- نه کلّی- مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره نماز بود امّا اکنون شک نموده‌ایم که آیا آن قرائت را به پایان رسانده است یا نه؟

در این فرض می‌توانیم استصحاب شخصی و جزئی جاری نمائیم و بگوئیم هنوز هم او مشغول همان قرائت خاصّه است.

۲- استصحاب کلّی قسم اوّل: مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره «یس» بود پس نسبت به کلّی قرائت در ضمن سوره «یس» یقین داریم لکن اکنون شک نموده‌ایم که آیا آن قرائت ادامه دارد یا نه و منشأ شکّ ما این است که نمی‌دانیم قرائت سوره «یس» را به آخر رسانده است یا نه؟

در این مورد، هم می‌توانیم قرائت سوره «یس»- استصحاب شخصی- را استصحاب نمائیم و بگوئیم او هنوز مشغول قرائت آن سوره است و هم می‌توانیم بقاء «کلّی» قرائت را استصحاب نمائیم.

۳- استصحاب کلّی قسم دوّم: مثال: می‌دانیم زید، مشغول قرائت سوره شد لکن نمی‌دانیم که آیا قرائت سوره «توحید»- سوره کوتاه- را شروع نمود- که اگر مشغول قرائت آن سوره شده اکنون قرائتش تمام‌شده- یا اینکه مشغول خواندن سوره «بقره»- سوره طولانی- شده- که اگر مشغول قرائت آن سوره بوده اکنون قرائت زید تمام نشده- در این صورت فقط می‌توانیم کلّی قرائت- قراءة السّورة- را استصحاب نمائیم امّا نمی‌توان خصوص قرائت سوره توحید یا بقره را استصحاب نمود زیرا قبلا[۵۴۵] بیان کردیم که در استصحاب کلّی قسم دوّم فقط «کلّی» را می‌توان استصحاب

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۸۹

و أمّا الفعل المقیّد بالزّمان، فتارة یکون الشّکّ ۵۴۶] فی حکمه من جهة الشّکّ فی بقاء قیده، و طورا[۵۴۷] مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهة أخری، کما إذا احتمل أن یکون التّعبّد به ۵۴۸] إنّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله، فإن کان من جهة الشّکّ فی بقاء القید، فلا بأس باستصحاب قیده من الزّمان، کالنّهار الذی

نمود نه خصوص فرد را.

۴- استصحاب کلّی قسم سوّم: مثال: یقین داریم که عمرو مشغول قرائت سوره «یس» بود و یقین داریم که آن قرائت پایان پذیرفت لکن احتمال می‌دهیم بعد از قرائت سوره «یس» بلافاصله مشغول قرائت سوره «واقعه» شده باشد که در نتیجه هنوز عنوان «قراءة القرآن» ادامه دارد.

در این صورت اگر ما استصحاب کلّی قسم سوّم را جاری و صحیح بدانیم ۵۴۹]، با اینکه «قراءة القرآن» یک امر تدریجی است، می‌توان آن را استصحاب نمود و الا خیر.

خلاصه: تمام اقسام استصحاب در امور قارّه و غیر قارّه، جاری می‌شود و از این لحاظ- غیر قارّه بودن- فرقی بین آن دو وجود ندارد آنچه را که تاكنون بیان كردیم

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۳۹۰

قیّد به الصّوم مثلا، فیترتّب علیه وجوب الإمساك و عدم جواز الإفطار ما لم یقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقیّد، فیقال: إنّ الامساك كان قبل هذا الآن فی النهار، و الآن كما كان فیجب، فتأمّل [۱].

در مورد جریان استصحاب در نفس «زمان» و «زمانی» بود.

استصحاب فعل مقیّد به زمان

[۱]- اكنون مصنّف، بحث نسبتا مفصّلی را درباره استصحاب فعل مقیّد به زمان شروع می‌كنند یعنی فعلی كه خودش «قارّ» است امّا مقیّد به زمان است بنابراین اموری داریم كه «زمان» نیست امّا به زمان، مقیّد است و در شریعت مقدّس امثله فراوانی دارد مانند «صوم» كه صوم به‌معنی امساك و مقیّد به زمان خاصّی است.

شك در بقاء حكم- وجوب- فعل مقیّد به زمان به دو نحو، تصوّر می‌شود.

۱- گاهی شك می‌كنیم كه آیا آن زمانی- قیدی- كه این فعل، مقیّد به آن بوده باقی است یا نه، مثلا در ساعت و لحظات آخر روزهای ماه رمضان، شك می‌كنیم كه آیا وقت افطار، فرارسیده است یا نه، آیا روز، باقی است یا پایان پذیرفته؟

مصنّف فرموده‌اند در این قبیل، موارد دو نوع استصحاب می‌توان جاری نمود.

الف: می‌توانیم در نفس زمان- نهار- استصحاب، جاری نمائیم و بگوئیم هنوز روز ادامه دارد و لازمه بقاء نهار، وجوب امساك و عدم جواز افطار است.

ب: می‌توانیم در فعل مقیّد به زمان- امساك و روزه- استصحاب جاری نمائیم به این نحو:

«انّ الامساك قبل هذا كان فی النّهار و الآن كما كان فیجب».

پنج دقیقه قبل، مسلّما امساك و صوم من در نهار و روز بود امّا اكنون كه شك نموده‌ام كه امساك من در نهار است یا اینكه بواسطه دخول لیل، دیگر آن امساك

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۳۹۱

در نهار و روز نیست، می‌توانم استصحاب را در خود «امساك» جاری نمایم و بگویم هنوز هم امساك واجب است.

قوله «فتأمّل».

ممكن است بگوئیم در محل بحث، سببیّت و مسببیّت مطرح است به این نحو كه: شك شما در اینكه آیا امساكتان در نهار است یا نه مسبّب از این است كه آیا نفس «نهار و روز» باقی است یا نه و هنگامی كه استصحاب را در شكّ سببی جاری نمودید، دیگر نوبت به جریان استصحاب در مسبّب نمی‌رسد- در ما نحن فیه سببیّت هم شرعیّه است-

برای وجه تأمّل مذكور وجوه دیگری را هم می‌توان بیان كرد[۵۵۰].

۲- قوله «و طورا مع القطع بانقطاعه و انتفائه ۵۵۱] من جهة اخری كما[۵۵۲] اذا احتمل ان

إیضاح الكفایة، ج۵، ص: ۳۹۲

و إن كان ۵۵۳] من الجهة الأخری، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم فی خصوص ما لم یؤخذ الزّمان فیه إلا ظرفا لثبوته لا قیدا مقوّما لموضوعه، و إلاـ فلاـ مجال إلا لاستصحاب عدمه فیما بعد ذاك الزمان، فإنّه غیر ما علم ثبوته له، فیكون الشّكّ فی ثبوته له- أیضا-

شکّا فی أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا فی بقائه [۱].

یکون التّعبد به انّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا اصله»

توضیح فرض و مثال مذکور را همراه عبارت بعد- و ان کان من جههٔ الاخری- بیان می کنیم.

[۱]- ۲: گـاهی یقین به انقضاء و انتفاء زمان، و درعین‌حال در بقاء حکم شک داریم به‌عبارت دیگر گاهی شک می کنیم که آیا آن حکم مربوط به فعل مقیّـد به زمان، باقی است یا نه و تردیـد ما در بقاء حکم از این جهت نیست که آیا زمان- قیـد- باقی است یا نه بلکه یقین داریم آن زمان خاص، منقضی شده امّا در عین حال در بقاء حکم تردید داریم که برای این فرض دو مثال ذکر می کنیم- البتّه مصنّف فقط به یک مثال اکتفاء نموده‌اند-

الف: احتمال می‌دهیم که مولا هنگام بیان حکم، تعدّد مطلوب داشته یعنی یک کمال مطلوب داشته و یک اصل مطلوب و زمان در مطلوب کامل دخالت داشته به عبارت دیگر، احتمال می‌دهیم «زمان» یک مطلوب مستقلّ و اصل الفعل هم یک مطلوب دیگر بوده است لذا احتمال می‌دهیم که او دو مطلوب داشته ۱- ذات الفعل ۲- وقوع آن فعل در زمان خاص- همان زمانی که اکنون منقضی شده است-

پس منشأ شکّ ما در بقاء حکم فعل مقیّد به زمان، احتمال تعدّد مطلوب است نه

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۹۳

یقین به تعـدّد مطلوب زیرا اگر یقین به تعـدّد مطلوب داشـته باشـیم که در بقـاء حکم، شـک نمی کنیم بلکه یقین به بقاء حکم، پیـدا می کنیم، خلاـصه اینکه، چون احتمـال تعـدّد مطلوب می‌دهیم به دنبـال آن، احتمـال می‌دهیم که بعـد از انقضاء زمان اوّل، حکم آن فعل مقیّد به زمان باقی باشد که مثال آن را به‌زودی ذکر می کنیم.

ب: یقین داریم که مولاـ تعـدّد مطلوب نداشـته و اصـل المطلوب و کمـال المطلوب مطرح نبوده امّا درعین‌حال، احتمال می‌دهیم آن حکم، باقی باشد و منشأ آن عبارتست از اینکه:

احتمـال می‌دهیم بعـد از انقضـاء زمان خاص، ملاک دیگری برای بقاء حکم، وجود داشـته باشـد به‌عبارت دیگر، آن حکم در زمان اوّل، طبق یـک ملاـک، ثـابت و مستقر بوده که آن ملاـک از بین رفته و در زمـانی ثانی روی ملاک و جهت دیگر، آن حکم ثابت است در نتیجه وقتی برای حکم، احتمـال وجود ملاـک دیگری می‌دهیم، در بقاء حکم، شک می‌نمائیم درحالی‌که آن زمان خاص- زمان اوّل- هم قطعا منقضی شده است.

سؤال: آیا در دو مثال و دو فرض مذکور- الف و ب- استصحاب بقاء حکم، جاری می‌شود یا نه؟

جواب: مصنّف در آن، تفصیل قائل شده‌اند.

بیان ذلک: بایـد بررسـی کرد و دیـد که آن زمانی که در دلیل، اخـذ شده و اکنون منقضـی شده است به چه نحوی در دلیل شـرعی اعتبار شده.

۱- گـاهی زمـان را به‌عنوان قیـد موضوع و قیـد مقوّم مأمور به، لحاظ می کننـد به نحوی که وقتی مولا می‌خواهـد ماهیّت مأمور به را تصوّر کند، بین تمام خصوصیّات دخیله در مأمور به، زمان را هم جزء آن خصوصیّات مقوّم مأمور به اخذ می کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۹۴

مثـال: مولا اکرام زیـد را تصوّر می کنـد و می‌خواهـد آن را مأمور به قرار دهـد او توجّه می کنـد و می‌بینـد که در این مأمور به نفس «اکرام» تمام المأمور به نیست بلکه اکرام زیـد در روز جمعه هم در مأمور به دخالت و مقوّمیّت دارد لذا در مقام بیان حکم هم چنین می گویـد: (اکرام زید «یوم الجمعهٔ» واجب) و کلمه «واجب» را بعد از تمامیّت مأمور به و بعد از «زمان» بیان می کند. در این صورت،

همان‌طور که «اکرام» در مأمور به مدخلیّت دارد قید «یوم الجمعة» هم در مأمور به دخالت دارد.

در مثال مذکور اگر بعد از انقضاء زمان اوّل- بعد از گذشتن روز جمعه و فرا رسیدن روز شنبه- شک کنیم که آیا اکرام زید وجوب دارد یا نه، نمی‌توانیم بقاء وجوب اکرام را استصحاب نمائیم زیرا وجوب اکرام زید در روز شنبه، بقاء وجوب اکرام «یوم الجمعة» نیست. اکرام مقیّد به یوم الجمعة با اکرام مقیّد به یوم السّبت مغایر است و بین قضیّه متیقّنه و مشکوکه اتّحاد، برقرار نیست تا بتوان استصحاب، جاری نمود.

شما نمی‌توانید بگوئید «کان اکرام زید واجبا» زیرا اکرام زید، واجب نبوده بلکه اکرام مقیّد به یوم الجمعة واجب بوده و الآن که یوم السّبت است در وجوب اکرام شک دارید و دو قضیّه شما با یکدیگر تفاوت دارند و نمی‌توانید استصحاب بقاء وجوب اکرام نمائید بلکه استصحاب عدم وجوب اکرام زید، نسبت به روز شنبه جریان دارد زیرا در روز پنجشنبه، قبل از آنکه مولاـ تکلیفی را بیان نماید، اکرام زید نسبت به روز شنبه وجوب نداشته، الآن که یوم السّبت است و در وجوب اکرام زید شک دارید، استصحاب عدم وجوب جاری می‌شود نه استصحاب بقاء وجوب.

خلاصه: در مواردی که زمان به‌عنوان قید موضوع، اخذ شده نه تنها استصحاب بقاء وجوب، جاری نمی‌شود بلکه استصحاب عدم، جریان پیدا می‌کند.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۹۵

لا یقال: إنّ الزمان لا محالة یکون من قیود الموضوع و إن أخذ ظرفا لثبوت الحکم فی دلیله، ضرورة دخل مثل الزّمان فیما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه [۱].

۲- گاهی هم «زمان» به‌عنوان «ظرف»- نه قید- ثبوت حکم، اخذ می‌شود مثلا مولا در مقام بیان حکم چنین می‌گوید: (اکرام زید واجب «یوم الجمعة») یعنی یوم الجمعة را ظرف حکم قرار می‌دهد و موضوع حکم، «اکرام زید» است نه اکرام مقیّد به یوم الجمعة، یعنی اکرام زید، مطلق است.

در مثال و فرض مذکور اگر بعد از انقضاء زمان- روز شنبه- در بقاء حکم، شک نمائیم، مانعی از جریان استصحاب بقاء وجوب اکرام، وجود ندارد زیرا قضیّه متیقّنه و مشکوکه متّحد هستند و ارکان استصحاب، کامل است و می‌توان گفت: اکرام زید، واجب بود و الآن- روز شنبه- در بقاء وجوب اکرام قبلی زید، شک داریم لذا بقاء همان وجوب را استصحاب می‌کنیم.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید: ما به عقل، مراجعه و از او سؤال می‌کنیم که در مواردی که مولاـ به‌حسب ظاهر دلیل، زمان را ظرف حکم قرار داده و گفته است «اکرام زید واجب یوم الجمعة» این «زمان» چه نقشی دارد؟

پاسخ او این است که تمام خصوصیّات به موضوع ارتباط دارد گرچه «یوم الجمعة» به‌صورت ظرفیّت در دلیل، اخذ شده، امّا واقع مطلب، این است که «یوم الجمعة» قید موضوع و در ملاک حکم، دخالت دارد و آن قید در مصلحتی که در اکرام، وجود دارد دخیل است و الا اگر به‌طور کلّی اکرام دارای مصلحت باشد و اصلا عنوان «یوم الجمعة» در مصلحت حکم، دخالت نداشته باشد پس چرا مولا گفته است اکرام زید واجب «یوم الجمعة» و این «یوم الجمعة» چه خصوصیّتی دارد؟

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۹۶

فإنّه یقال: نعم، لو کانت العبرة فی تعیین الموضوع بالدّقة و نظر العقل، و أمّا إذا کانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة فی أنّ الفعل بهذا النّظر موضوع واحد فی الزّمانین، قطع بثبوت الحکم له فی الزّمان الأوّل، و شکّ فی بقاء هذا الحکم له و ارتفاعه فی الزّمان الثّانی فلا یکون مجال الا لاستصحاب ثبوته [۱].

خلاصه: وقتی به عقل، مراجعه می‌کنیم او تفاوتی بین این دو تعبیر نمی‌گذارد خواه یوم الجمعهٔ را قبل از «واجب» ذکر کنیم یا بعد از آن، از دید دقیق عقل، همه خصوصیّات، قید موضوع و در ملاک حکم، مؤثّر است لذا می‌گوئیم «یوم الجمعهٔ» در مصلحت وجوبی اکرام زید، دخالت دارد و چون در مصلحت وجوبی، دخیل است پس حتما قیدیّت دارد و قید مقوّم موضوع است و در صورت اخیر- صورت دوّم- هم مانند صورت قبل نمی‌توان استصحاب وجوب، جاری نمود- زیرا بین قضیّه متیقّنه و مشکوکه، اتّحاد برقرار نیست بلکه مانند فرض قبل- صورت اوّل- استصحاب عدم وجوب، جاری می‌شود.

[۱]- جواب: اکنون همان جوابی را که بارها بیان نموده‌ایم، تکرار می‌نمائیم که:

از نظر و دید دقیق عقلی مطلب، همان است که مستشکل گفت و بین قضیّتین اتّحاد نیست امّا بارها گفته‌ایم که ملاک در اتّحاد قضیّتین، حکم و قضاوت عرف است نه اعمال دقّت عقلی و ما هنگامی که به عرف، مراجعه می‌نمائیم او بین دو مثال و دو فرض اخیر، تفاوت، قائل می‌شود و می‌گوید در مثال «اکرام زید یوم الجمعهٔ واجب» یوم الجمعهٔ مقوّم موضوع است و در روز شنبه که در وجوب اکرام زید، شک داریم نمی‌توان استصحاب بقاء وجوب نمود زیرا بین دو قضیّه اتّحاد برقرار نیست. امّا در مثال و فرض دوّم- «اکرام زید واجب یوم الجمعهٔ»- یوم الجمعهٔ را ظرف حکم می‌داند بدون اینکه مقوّم موضوع باشد و روز شنبه که در وجوب اکرام

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۹۷

لا یقال: فاستصحاب کلّ واحد من الثّبوت و العدم یجری لثبوت کلا النّظرین، و یقع التّعارض بین الاستصحابین، کما قیل ۵۵۴] [۱].

زید، شک داریم می‌توان بقاء وجوب اکرام زید را استصحاب نمود و بین قضیتین، اتّحاد عرفی برقرار است.

خلاصه: اگر در باب استصحاب، دقّت عقلی اعمال نمائیم، اشکال مستشکل، وارد است و بعد از انقضاء زمان خاص- زمان اوّل- نمی‌توان بقاء وجوب را استصحاب نمود امّا اگر نظر عرف را ملاک قرار دهیم، بعد از انقضاء زمان خاص می‌توان بقاء وجوب را استصحاب نمود.

تاکنون تقریبا مصنّف تا حدّی اشکال مستشکل را پذیرفته‌اند- درصورتی‌که حاکم نسبت به اتّحاد قضیّتین عقل باشد- و همین مطلب زمینه‌ای برای اشکال دیگری را ایجاد نموده که اکنون به بیان آن می‌پردازیم.

[۱]- اشکال: شما- مصنّف- قبول کردید که بنا بر اعمال دقّت عقلی در تشخیص موضوع قضیّه متیقّنه و مشکوکه، استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی‌شود بلکه استصحاب عدم وجوب، جاری می‌شود امّا بنا بر اینکه ملاک در ادلّه استصحاب، نظر و تشخیص عرف باشد، استصحاب ثبوت و بقاء حکم، جاری می‌شود و در نتیجه، بین آن دو استصحاب، تعارض می‌شود و با تعارض تساقط می‌کنند- بین استصحاب ثبوت و عدم ثبوت حکم، تعارض و تساقط برقرار می‌شود-

تذکّر: اشکال مذکور در صورتی است که زمان در دلیل حکم به‌عنوان ظرف اعتبار شده باشد- نه قید- زیرا درصورتی‌که زمان به‌عنوان قید، اخذ شده باشد هم با

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۳۹۸

فإنّه یقال: إنّما یکون ذلک لو کان فی الدّلیل ما بمفهومه یعمّ النّظرین، و إلا فلا یکاد یصحّ إلا إذا سیق بأحدهما، لعدم إمکان الجمع بینهما لکمال المنافاهٔ بینهما، و لا یکون فی أخبار الباب ما بمفهومه یعمّهما، فلا یکون هناک إلا استصحاب واحد، و هو استصحاب الثّبوت فیما إذا أخذ الزّمان ظرفا، و استصحاب العدم فیما إذا أخذ قیدا؛ لما عرفت من أنّ العبرهٔ فی هذا الباب بالنّظر العرفی، و لا شبههٔ فی أنّ الفعل فیما بعد ذاک الوقت مع [معه قبله متّحد فی الأوّل و متعدّد فی الثّانی بحسبه؛ ضرورهٔ أنّ الفعل المقیّد بزمان خاصّ غیر الفعل فی زمان آخر، و لو بالنّظر المسامحی العرفی [۱].

دقّت عقلی و هم طبق نظر عرف، موضوع قضیّه متیقّنه و مشکوکه، متغایر است و استصحاب بقاء حکم، جاری نمی‌شود.

[۱]- اگر در ادلّه و اخبار باب، مطلبی بود که هر دو نظر را معتبر قرار می‌داد یعنی دلالت می‌کرد که در استصحاب در تشخیص موضوع هم نظر و دقّت عقلی معتبر است و هم تشخیص عرف، در این صورت، حق با مستشکل- مرحوم فاضل نراقی- بود و در مثال و فرض قبل- اکرام زید واجب یوم الجمعهٔ[۵۵۵]- بعد از انقضاء زمان اوّل- روز جمعه- و فرا رسیدن زمان دوّم- روز شنبه- که در بقاء وجوب اکرام زید تردید می‌کردیم هم استصحاب عدم وجوب ۵۵۶] و هم استصحاب بقاء وجوب ۵۵۷] اکرام زید، جاری می‌شد و در نتیجه، تعارض و تساقط می‌نمودند.

امّا اگر در اخبار باب دلیلی نباشد که تأیید نماید در تشخیص موضوع هم دقّت عقلی و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت، جریان استصحاب، صحیح

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۳۹۹

نیست مگر طبق یکی از آن دو نظر و آن نظر هم تشخیص عرف است که مکرّرا بیان کردیم ملاک در تشخیص موضوع و فهم روایات، نظر عرف است نه اعمال دقّت عقلی.

سؤال: چرا اگر روایات باب تأیید نکند که در تشخیص موضوع هم اعمال دقّت عقلی، و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت فقط باید نظر عرف را اخذ نمود و طبق تشخیص عرف، استصحاب نمود که نتیجه آن، استصحاب بقاء حکم- وجوب اکرام زید- نسبت به زمان دوّم- روز شنبه- است.

جواب: زیرا نمی‌توان بین دو نظر- عقل و عرف- جمع نمود و بین آنها کمال منافات برقرار است چون طبق نظر عقل، استصحاب عدم وجوب اکرام زید، نسبت به زمان دوّم، جاری می‌شود امّا طبق تشخیص عرف، استصحاب بقاء وجوب اکرام زید، نسبت به زمان دوّم و روز شنبه جاری می‌شود.

خلاصه: کلّیه اخبار و همچنین روایات باب به همان تشخیص و نظر عرف، ناظر است و در مواردی که زمان به‌عنوان ظرفیّت اخذ شده، بعد از انقضاء زمان خاص، استصحاب ثبوت و بقاء همان حکم، نسبت به زمان دوّم، جاری می‌شود زیرا شبهه‌ای وجود ندارد که در فرض مذکور[۵۵۸]، آن فعل- اکرام زید- قبل از انقضاء زمان اوّل و بعد از انقضاء زمان اوّل یعنی زمان دوّم و روز شنبه، عرفا عمل واحدی است، ارکان استصحاب، کامل و بین قضیّه متیقّنه و مشکوکه اتّحاد عرفی برقرار است و می‌توان استصحاب ثبوت و بقاء وجوب را نسبت به زمان دوّم جاری نمود امّا اگر زمان عنوان قیدیّت داشته باشد، آن فعل قبل از انقضاء زمان اوّل و بعد از انقضاء

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۰۰

نعم، لا یبعد أن یکون بحسبه- أیضا- متّحدا فیما إذا کان الشّکّ فی بقاء حکمه، من جهة الشّکّ فی أنّه بنحو التّعدّد المطلوبی، و أنّ حکمه بتلک المرتبة التی کان مع ذاک الوقت و إن لم یکن باقیا بعده قطعا، إلا أنه یحتمل بقاؤه بما دون تلک المرتبة من مراتبه فیستصحب [۱].

زمان اوّل، عرفا عمل واحدی نیست و استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی‌شود[۵۵۹] زیرا بین قضیّتین اتّحاد نیست.

[۱]- مصنّف فرموده‌اند بعید نیست که: در موردی که زمان به‌عنوان قید موضوع، اخذ شده و به‌علاوه مسئله تعدّد مطلوب مطرح بوده ۵۶۰]، بتوان بقاء حکم را استصحاب نمود یعنی احتمال می‌دهیم وقتی مولا تکلیف- اکرام زید یوم الجمعهٔ واجب- را بیان نموده است دو مطلوب داشته است:

۱- وقوع فعل در زمان خاص، یک مطلوب بوده ۲- اصل الفعل هم مطلوب دیگری بوده است.

در فرض مـذکور اگر بعـد از انقضـاء زمـان اوّل در بقـاء حکم قبلی شـک نمـائیم، می‌تـوان بقـاء حکم قبلی را نسـبت به زمـان دوّم، استصحاب نمود گرچه می‌دانیم بعد از انقضاء آن زمان خاص ۵۶۱]، حکم آن فعل با همان درجه از مطلوبیّت باقی نیست امّا احتمال می‌دهیم حکم همان فعل با مصلحتی کمتر از مصلحت قبلی باقی باشد[۵۶۲] لذا بقاء حکم را استصحاب می‌نمائیم.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۰۱

فتأمّل ۵۶۳] جيّدا.

إزاحـة وهم: لاـ يخفى أنّ الطّهارة الحدثيّـة و الخبثيّـة و ما يقابلها يكون مما إذا وجـدت بأسـبابها، لا يكاد يشكّ فى بقائها إلا من قبل الشّكّ فى الرّافع لها، لا من قبل الشّكّ فى مقـدار تأثير أسـبابها، ضـرورة أنّها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجيّـة أو الأمور الاعتباريّـة التى كانت لها آثار شـرعيّة، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطّهارة بعد المذى، و أصالـة عـدم جعـل الملاقاة سـببا للنّجاسـة بعـد الغسل مرّة، كما حكى عن بعض الافاضل، و لا يكون هاهنا أصل إلا أصالـة الطّهارة أو النّجاسة [۱].

---

[۱]- توهّم: فاضل نراقی «ره» کلامی داشـتند که مصـنّف حاصل آن را اخیرا به صورت «لا یقال ... فانّه یقال» بیان کردند که خلاصه آن چنین بود:

در فعل مقیّـد به زمان، حتّی اگر زمان به‌عنوان ظرفیّت در دلیل، اخـذ شود- اکرام زیـد واجب یوم الجمعـة- بعد از انقضاء زمان اوّل، اگر در بقاء حکم، شک کنیم هم استصحاب بقاء حکم جاری می‌شود و هم استصحاب عدم و این دو استصحاب با یکدیگر تعارض می‌کننـد مثلا اگر روز شـنبه در بقاء اکرام زیـد، شک نمائیم، از طرفی می‌گوئیم اصل، این است که وجوب اکرام قبلی زیـد در روز شنبه هم مستمر است و از طرف دیگر هم می‌گوئیم روز پنج‌شنبه که اکرام زید، واجب نبود الآن هم

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۰۲

که روز شـنبه است و در وجـوب اکرام زیـد شـک داریم، اصـل، عـدم وجـوب اکرام زیـد است و این دو استصـحاب بـاهم تعـارض می‌کننـد. امّا مصـنّف فرمودنـد فقط استصـحاب بقاء وجوب اکرام، جاری می‌شود که تفصـیل کلام هر دو بزرگوار را بیان نمودیم و نیازی به اعاده آن نیست.

فاضل نراقی برای تعارض مزبور امثله دیگری هم ذکر کرده‌اند[۵۶۴] که محصّل آن چنین است:

۱- در مورد طهـارت حـدثیّه: فرض کنیـد شخصـی وضوء گرفت و طهـارت از حـدث برایش حاصل شـد، بعـد از تحصـیل طهارت، رطوبت مشتبهی- مذی- از او خارج شد و در نتیجه، شک نمود که آیا طهارتش باقی است یا نه؟

مرحوم نراقی فرموده‌اند در مثال مذکور دو استصحاب، جاری می‌شود و با یکدیگر تعارض و تساقط می‌نمایند.

الف: استصحاب بقاء طهارت: اصل، این است که بعد از خروج مذی طهارت قبلی باقی است.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۰۳

ب: ما در این جهت، شک داریم که آیا تحصیل وضوء، سبب طهارت است حتّی بعد از خروج مذی، یا اینکه وضوء، تا زمان خروج مذی، سبب طهارت است- شکّ ما در مقدار تأثیر سبب طهارت است- در نتیجه می‌گوئیم:

اصل، این است که آن سبب، برای طهارت بعد از خروج مذی سببیّت ندارد بنابراین:

بعد از خروج مذی، هم استصحاب طهارت، جاری می‌شود و هم استصحاب عدم سببیّت وضوء برای طهارت بعد از خروج مذی.

۲- در مورد طهـارت خبثیّه: فرض کنیـد نجاسـتی- بول- به لباسـی اصـابت نمود و مـا شـک نمودیم که آیـا در تطهیر لباس متنجّس یک‌مرتبه شستن- غسل مرّه- کافی است یا اینکه در تطهیر لباس تعدّد غسل- مرّتین- معتبر است.

در فرض مذکور اگر برای تطهیر لباس فقط یک‌مرتبه آن را بشوئیم و در بقاء نجاست شک داشته باشیم دو نوع استصحاب، جاری می‌شود:

الف: از طرفی می‌گوئیم بعد از غسل مرّهٔ واحده، آن نجاست قبلی باقی است یعنی بقاء نجاست را استصحاب می‌نمائیم.

ب: از طرفی هم می‌گوئیم اصابت نجاست و ملاقات مذکور که سبب تنجّس لباس بود، آیا سببیّتش آن‌قدر قوی بود که بعد از غسل مرّهٔ واحده هم باقی باشد یا اینکه ملاقات با نجاست- بول- تا زمان غسل مرّهٔ واحده، باقی است یعنی بعد از یک‌مرتبه، شستن، آن لباس پاک می‌شود.

در فرض مذکور می‌گوئیم:

اصل، عدم سببیّت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّهٔ واحده هست یعنی لباس مذکور، پاک شده و در نتیجه با جریان دو قسم استصحاب، بین آنها تعارض و

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۰۴

تساقط برقرار است. تاکنون اصل توهّم مرحوم نراقی را بیان کرده‌ایم.

دفع توهّم: اکنون درصدد زائل کردن توهّم مذکور هستیم.

بیان ذلک: طهارت حدثیه و خبثیه- و ما یقابلها[۵۶۵]- از اموری هستند که وقتی به وسیله اسبابشان تحقّق پیدا کردند، ادامه پیدا می‌کنند تا اینکه رافعی بیاید و آن‌ها را زایل کند یعنی همیشه شکّ ما در بقاء آنها از جهت شک در وجود رافع است نه شک در مقتضی.

به‌عبارت دیگر به فاضل نراقی «ره» می‌گوئیم شکّ ما در بقاء آنها از جهت شک در مقدار تأثیر اسباب آنها- شک در مقتضی- نیست مثلا وقتی به‌وسیله وضوء طهارت از حدث حاصل شد و سپس بلل مشتبهی از شخص متطهر خارج گردید، شک ما در این جهت نیست که آیا تحصیل وضوء، سبب طهارت است، حتّی بعد از خروج مذی که ما در مقدار تأثیر وضوء، شک داشته باشیم که آن وضوء تا چه اندازه و تا چه زمانی برای ما طهارت آورده، بلکه می‌گوئیم آن طهارتی که به‌وسیله وضوء حاصل شده است، اگر رافعی نیاید فرضا تا ده سال باقی است و چون در وجود رافع، شک داریم دائما استصحاب بقاء طهارت جاری می‌شود و می‌گوئیم اصل، این است که بعد از خروج مذی، طهارت قبلی باقی است. خلاصه اینکه شک ما در مقدار تأثیر سبب نیست که استصحاب عدم هم جاری شود و در نتیجه استصحاب عدم با استصحاب وجود- استصحاب طهارت- تعارض و تساقط کنند.

و همچنین در مورد طهارت خبثیه که آن لباس با نجاست- بول- ملاقات نموده بود، می‌گوئیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۰۵

الخامس: إنّه کما لا إشکال فیما إذا کان المتیقّن حکما فعلیّا مطلقا، لا ینبغی الإشکال فیما إذا کان مشروطا معلقا، فلو شکّ فی مورد لأجل طروء

اصل، این است که آن نجاست باقی است مگر اینکه رافعی نسبت به آن، حاصل شود و شک در مقدار تأثیر سبب نیست تا بتوان گفت اصل، عدم سببیّت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّهٔ واحده است.

تذکّر: مرحوم نراقی تفصیلی قائل شده و فرموده‌اند:

«هذا فی الامور الشّرعیّهٔ و امّا الامور الخارجیّهٔ کالیوم و اللیل و الحیاهٔ و الرّطوبهٔ و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشّارع فی وجودها فاستصحاب الوجود فیها حجّهٔ بلامعارض، لعدم تحقّق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها».

مصنّف در کلام خود، اشاره‌ای به بطلان تفصیل مذکور کرده و فرموده‌اند:

«... کانت من الامور الخارجیّهٔ او الامور الاعتباریّهٔ التی کانت لها آثار شرعیّهٔ ...» خواه طهارت از امور خارجیّه تکوینیّه ۵۶۶] باشد که در این صورت شارع مقدّس مبیّن و بیانگر آن است و یا اینکه از امور اعتباریّه‌ای ۵۶۷] باشد که شارع مقدّس آن را اعتبار نموده و آثاری برآن مترتّب نموده است.

مثلاـ اگر طهارت از امور خارجیّه باشد با تحصیل وضوء، یک حالت نفسانی برای انسان، حاصل می‌شود که می‌توان با آن حالت، ارتباط معنوی با خداوند متعال برقرار نمود و اگر طهارت از امور اعتباریّه، و شارع مقدّس آن را جعل نموده باشد، دارای آثاری است از جمله اینکه مجوّز دخول و شروع نماز است و می‌توان با آن حالت کتاب اللّه را مسّ نمود و ...

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۰۶

بعض الحالات علیه فی بقاء أحکامه، ففیما صحّ استصحاب أحکامه المطلقهٔ صحّ استصحاب أحکامه المعلّقهٔ، لعدم الاختلال بذلک فیما اعتبر فی قوام الاستصحاب من الیقین ثبوتا و الشّکّ بقاء [۱].

تنبیه پنجم استصحاب تعلیقی

اشاره

[۱]- بحث ما در تنبیه پنجم درباره جریان یا عدم جریان استصحاب تعلیقی است. اگر متیقّن ما یک حکم فعلی مطلق- غیر مشروط- باشد، بدون اشکال درباره آن استصحاب جاری می‌شود[۵۶۸] مانند استصحاب وجوب نماز جمعه.

اکنون باید بررسی کنیم که اگر متیقّن ما مشروط و معلّق بود، آیا استصحاب درباره‌اش جاری می‌شود یا نه؟

تذکّر: در ما نحن فیه مقصود از «معلّق»- واجب معلّق- غیر از آن واجب معلّق منجّز است که در بحث تقسیم واجبات گفته شده بلکه مقصود از معلّق، همان مشروط است- نه آن واجب معلّقی که صاحب فصول بیان نموده- در حقیقت، این معلّق، معلّق لغوی است نه معلّق اصطلاحی.

مقصود در استصحاب تعلیقی این است که حکمی در شریعت، روی موضوعی به‌صورت مشروط و معلّق بار شده باشد، تغییری در آن موضوع پیدا شده و بعضی از حالات برآن عارض گشته امّا عروض آن حالت یا حالات، باعث تغییر موضوع نشده ولی برای ما شکّ و تردید ایجاد نموده است که آیا با لحاظ آن تغییر حالت، باز

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۰۷

هم آن حکم تعلیقی بقاء دارد یا نه؟

مثلا در بعضی از روایات شریفه چنین آمده است «العنب اذا غلی یحرم» یعنی یک حرمت مشروط و معلّق بر غلیان، نسبت به عنب ثابت شده است. بنابراین در دلیل مذکور، حرمت بر غلیان، معلّق شده و موضوع آن‌هم عبارت است از «عنب» و چیزی که منشأ شک گشته، این است که آن انگور، حالت رطوبت خود را از دست داده و حالت یبوست و خشکی پیدا کرده- به کشمش و مویز مبدل گشته- و ما معتقدیم که موضوع با تغییر حالت عنبی به زبیبی، عوض نمی‌شود و این‌چنین نیست که قضیّه متیقّنه و مشکوکه ما متغایر شوند لکن درعین‌حال که قضیّتین، متّحد است، همین تبدّل حالت عنبی به زبیبی برای ما تردید و شک ایجاد نموده است که اگر انگور، خشک گردد و به کشمش و مویز تبدیل شود، آیا آن کشمش هم اگر غلیان پیدا کند، حرام می‌شود و آیا آن حرمت تعلیقی معلّق بر غلیان که نسبت به انگور، ثابت بود برای کشمش هم ثابت است یا نه؟

اینجاست که بحث استصحاب تعلیقی مطرح می‌شود حال ببینیم آیا آن حکم تعلیقی قابل استصحاب هست یا نه و آیا ادلّه

استصحاب در مورد آن جاری می‌شود یا نه؟

آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب هست؟

در استصحاب غیر از قضیّه متیقّنه و مشکوکه و غیر از یقین به ثبوت و شک در بقاء، به چیز دیگری نیاز نداریم و همان‌طور که این یقین به ثبوت و شک در بقاء در غالب موارد- استصحاب احکام تنجزیّه مطلقه- تحقّق دارد در استصحاب احکام تعلیقیه و مشروطه هم تحقّق دارد و در دو رکن استصحاب، اختلالی وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۰۸

قضیّه متیقّنه ما «العنب اذا غلی یحرم» بود و همین عنب فقط وصفی از آن عوض شده و حالت رطوبتش به یبوست مبدّل گشته لذا شک نموده‌ایم که آیا آن حکم تعلیقی، بعد از عروض حالت یبوست از بین رفته یا نه، لذا بعد از عروض شک می گوئیم مانعی از جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد و صرف معلّق بودن، مانع جریان استصحاب نمی‌شود.

اشکالات جریان استصحاب تعلیقی

در بحث استصحاب تعلیقی، متعرّض سه اشکال می‌شویم که مصنّف فقط دو اشکال را بیان نموده‌اند.

امّا اشکالی را که مصنّف متعرّض آن نشده‌اند: ممکن است کسی بگوید عنب و زبیب دو موضوع هستند و تغایر عرفی دارند و قضیّه متیقّنه و مشکوکه در عنب و زبیب متفاوت است یعنی قضیّه متیقّنه «العنب اذا غلی یحرم» امّا قضیّه مشکوکه «الزبیب اذا غلی یحرم» است و عنب و زبیب دو موضوع متغایرند و همین تغایر و تعدّد موضوع، علّت عدم جریان استصحاب تعلیقی است.

جواب: صرف وجود دو عنوان- عنب و زبیب- سبب نمی‌شود که دو موضوع مطرح باشد بلکه عنب و زبیب، یک حقیقت و یک ماهیّت هستند و فرقشان فقط در وصف و حالت است یعنی عنب دارای حالت رطوبت و زبیب دارای وصف یبوست است مانند رطب و خرما، آیا می‌توانید بگوئید رطب و خرما دو حقیقت و دو موضوع است؟

خیر، با اینکه دارای دو حالت و دو عنوان هستند درعین‌حال از نظر عرف، بینشان تغایر نیست پس از این لحاظ اشکالی در جریان استصحاب تعلیقی وجود

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۰۹

و توهّم ۵۶۹] أنّه لا وجود للمعلّق قبل وجود ما علق علیه فاختلّ أحد رکنیه فاسد؛ فإنّ المعلّق قبله إنّما لا یکون موجودا فعلا، لا أنّه لا یکون موجودا أصلا، و لو بنحو التّعلیق، کیف؟ و المفروض أنّه مورد فعلا للخطاب بالتّحریم- مثلا- أو الإیجاب، فکان علی یقین منه قبل طروء الحالة فیشکّ فیه بعده، و لا یعتبر فی الاستصحاب إلا الشّکّ فی بقاء شیء کان علی یقین من ثبوته، و اختلاف نحو ثبوته لا یکاد یوجب تفاوتا فی ذلک [۱].

ندارد.

[۱]- توهّم: در مواردی که می‌خواهیم حکمی را استصحاب نمائیم باید آن حکم، وجود داشته باشد یعنی باید حکم مستصحب، وجود و ثبوت داشته باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود مثلا شما می‌خواهید وجوب نماز جمعه را استصحاب کنید، واضح است که نماز جمعه قبلا و در عصر حضور دارای وجوب بوده، لکن اکنون که به عللی در بقاء آن شک دارید، همان وجوب ثابت قبلی را استصحاب می کنید امّا در استصحاب حکم تعلیقی، تا زمانی که غلیان محقّق نشده و تا وقتی که معلّق علیه حاصل نشده، آیا حرمتی تحقّق دارد که آن را استصحاب کنید؟

انگوری که تبدّل به زبیب پیدا کرده، قبلا غلیانی برایش پیش نیامده و اگر غلیان پیش می‌آمد که تبدّل به زبیب پیدا نمی‌کرد پس این عنب، حالت غلیان برایش پیش نیامده و چون حالت غلیان تحقّق نداشته، ما یک حکم ثابتی- حرمت- نداریم تا آن را استصحاب کنیم.

خلاصه: در محلّ بحث قبلا- غلیانی موجود نشده تا حکمی و حرمتی محقّق شود لذا نمی‌توان حکم غیر موجود و غیر ثابت را استصحاب نمود زیرا یکی از ارکان

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۱۰

استصحاب- یقین به ثبوت- مختل است.

بیان فساد توهّم: توهّم مذکور، فاسد است زیرا هر چیزی یک نوع و یک قسم از وجود دارد و «تحقّق کلّ شیء بحسبه».

حکم مطلق، تحقّق و وجودش به همان فعلیّت و اطلاقش هست امّا اگر یک حکم مشروطی داشتیم مثلا مولا گفت: «إن جاءك زيد فاكرمه» امّا هنوز زید نیامده و مجیء، محقّق نشده، آیا بعد از صدور خطاب مذکور، ما هیچ حکمی نداریم به نحوی که وجود «إن جاءك زيد فاكرمه» با عدمش مساوی است و آیا همان‌طور که قبل از بیان خطاب فوق هیچ مسأله‌ای و حکمی تحقّق نداشت، بعد از صدور خطاب مذکور- قبل از تحقّق مجیء زید- هیچ تحوّلی به وجود نیامده است؟ یا اینکه نه، خطاب مذکور یک حکمی را ایجاد نموده منتها آن حکم، تعلیقی و معلّق بر مجیء زید است؟

واضح است که خطاب مذکور، یک حکم تعلیقی برای ما درست کرده که وجودش به نحو وجود تعلیقی و مشروط هست پس تا زمانی که معلّق علیه حاصل نشده، نمی‌توان گفت حکمی وجود ندارد و نمی‌توان گفت دستوری از ناحیه مولا محقّق نشده بلکه مولا با خطاب مذکور یک دستور وجوبی صادر کرده که آن فرمان وجوبی معلّق و مشروط است لذا اگر کسی توهّم کند که تا زمانی که معلّق علیه- مجیء زید یا غلیان- تحقّق پیدا نکرده اثری از وجود حکم دیده نمی‌شود، آن توهّم باطل است بلکه حکم، وجود دارد منتها وجودش به نحو تعلیق است و ما هم که می‌خواهیم آن را استصحاب کنیم، همان وجوب یا حرمت تعلیقی را استصحاب می‌کنیم، همان ثبوت مشروط را ابقاء می‌نمائیم نه ثبوت فعلی را به‌نحوی‌که بگوئیم الآن آن حکم- حرمت یا وجوب- محقّق است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۱۱

و بالجملة: یکون الاستصحاب متمّما لدلالة الدلیل علی الحکم فیما أهمل أو أجمل، کان الحکم مطلقا أو معلقا، فببرکته یعمّ الحکم للحالة الطّارئة اللاحقة کالحالة السّابقة، فیحکم- مثلا- بأنّ العصیر الزّبیبی یکون علی ما کان علیه سابقا فی حال عنبیّته، من أحکامه المطلقة و المعلّقة لو شکّ فیها، فکما یحکم ببقاء ملکیّته یحکم بحرمته علی تقدیر غلیانه [۱].

خلاصه: اگر کسی بگوید چون حکم تعلیقی بهره‌ای از وجود ندارد، لذا نمی‌توان آن را استصحاب نمود، این حرف، باطل است بلکه حکم تعلیقی هم کمال بهره وجودی را دارد، «وجود کلّ شیء بحسبه» و مکرّرا گفته‌ایم که در استصحاب، یقین به ثبوت و شك در بقاء لازم داریم و آن دو رکن در استصحاب احکام تعلیقی هم موجود است زیرا یقین به حکم تعلیقی و شك در بقاء آن داریم- به‌علّت اینکه بعضی از حالات و اوصاف موضوع عوض شده- و اختلاف نحوه ثبوت و وجود حکم- از جهت فعلیّت و تعلیقیّت- مانع جریان استصحاب در احکام تعلیقی نمی‌شود.

[۱]- مصنّف، بعد از اثبات جریان استصحاب در احکام تعلیقی متعرّض فائده استصحاب می‌شوند که:

همیشه استصحاب به کمك دلیل اجتهادی می‌شتابد و در مواردی که دلیل، دارای اجمال و اهمال است و شامل زمان لاحق نمی‌شود، می‌توان به‌وسیله استصحاب آن حکم مستفاد از دلیل اجتهادی را نسبت به زمان لاحق ابقاء نمود مثلا دلیلی دلالت می‌کند

که نماز جمعه در عصر حضور، واجب است- نه اینکه وجوب مختص زمان حضور باشد- و نسبت به زمان دیگر، نفی وجوب نمی‌کند امّا ما به کمک استصحاب، آن حکم را نسبت به زمان لاحق- عصر غیبت- هم سریان می‌دهیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۱۲

إن قلت: نعم ۵۷۰]، و لکنّه لاـ مجال لاستصحاب المعلّق لمعارضته باستصحاب ضدّه المطلق، فیعارض استصحاب الحرمهٔ المعلّقهٔ للعصیر باستصحاب حلّیّته المطلقهٔ [۱].

مثلا اگر فقط ما بودیم و دلیل «العنب اذا غلی یحرم» نمی‌توانستیم از دلیل مذکور، استفاده کنیم که اگر عنب تبدّل حالت پیدا کند، و به زبیب، مبدّل شود باز هم همان حکم را در زمان لاحق دارد لکن به‌وسیله استصحاب می‌گوئیم اگر عنب حالت یبوست پیدا کند و تبدیل به کشمکش شود باز هم همان حکم جریان دارد و خلاصه اینکه تمام احکام مطلقه و معلّقه‌ای را که عنب دارد، زبیب هم دارد.

مثال برای حکم معلّق: «العنب اذا غلی یحرم» و کذا «الزّبیب اذا غلی یحرم».

مثال برای حکم مطلق: فرضا کسی مالک صد کیلو انگور بود امّا اکنون آن انگورها حالت رطوبت خود را از دست داده و به کشمش مبدّل شده و به عللی شک نموده‌ایم که آیا هنوز هم آن فرد، مالک آن انگورهائی هست که به کشمش مبدّل شده یا نه در این صورت- در زمان لاحق- ملکیّت آن فرد را نسبت به زبیب و کشمش، استصحاب می‌کنیم البتّه واضح است که در فرض مذکور، ملکیّت، یک حکم فعلی غیر محدود است و شرط و غایتی هم ندارد و مسأله غلیان در آن مطرح نیست.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید ما هم مانند شما- مصنّف- استصحاب تعلیقی را جاری می‌دانیم لکن اشکال بسیار مهمّی که در آن وجود دارد، این است که دائما استصحاب تعلیقی «معارض» با یک استصحاب تنجیزی است و آن استصحاب

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۱۳

تعلیقی بر اثر معارضه، بدون نتیجه و فائده است- هر دو استصحاب بر اثر تعارض، تساقط می‌کنند-

بیان ذلک: هنگامی که عنب به زبیب، مبدّل می‌شود و غلیانی تحقّق پیدا نکرده، آن زبیب- قبل از غلیان- چه حکمی دارد؟

مسلّما حکم آن زبیب، حلّیّت است.

آیا حلّیّتی که برای زبیب قبل از غلیان، ثابت است، حلّیّت مشروط است یا حلّیّت مطلق و فعلی؟

بلااشکال آن حلّیّت، فعلی است و می‌توان آن را مصرف نمود و مثلاـ آن را خورد و ... و همچنین عصیر زبیبی هم قبل از غلیان دارای حلّیّت است خلاصه اینکه یک حلّیّت مطلقه فعلیّه برای زبیب قبل از غلیان، تحقّق دارد حال که غلیان بر آن زبیب، عارض شد و ما شک نمودیم که آیا آن حلّیّت فعلیّه مطلقه از بین رفته یا نه، می‌توان نسبت به زبیب، حلّیّت فعلیّه مطلقه را ابقاء و استصحاب نمود و گفت:

زبیب قبل از غلیان دارای حلّیّت فعلیّه مطلقه بود و الآن که حالت غلیان برآن، عارض شده، ما شک نموده‌ایم که آیا آن حلّیّت فعلیّه مطلقه به‌واسطه غلیان از بین رفته یا نه، آن حلّیّت را ابقاء و استصحاب می‌نمائیم و از طرفی هم شما استصحاب تعلیقی را جاری می‌کنید و می‌گوئید:

همین شیء در زمانی که عنب بود اگر غلیان پیدا می‌کرد، حرام بود و الآن که به زبیب، مبدّل گشته و حالت غلیان برآن عارض شده و شک نموده‌ایم که آیا اگر غلیان پیدا کند حرام است یا نه می‌توانیم حکم تعلیقی را استصحاب نمائیم و بگوئیم بعد از غلیان هم حرام است.

خلاصه اینکه: لازمه استصحاب تعلیقی حرمت است- بعد از غلیان- و لازمه

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۱۴

قلت: لا يكاد يضرّ استصحابه ۵۷۱] على نحو كان قبل عروض الحالة التى شكّ فى بقاء حكم المعلّق بعده ۵۷۲]؛ ضرورة[۵۷۳] أنّه ۵۷۴] كان مغيّا بعدم ما علّق عليه المعلّق، و ما كان كذلك لا يكاد يضرّ ثبوته بعده ۵۷۵] بالقطع فضلا عن الاستصحاب؛ لعدم ۵۷۶] المضادّة بينهما، فيكونان ۵۷۷] بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل ۵۷۸] بلا منافاة أصلا، و قضيّة ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرّد ثبوت ما علّق عليه المعلّق، فالغليان فى المثال كما كان شرطا للحرمة كان غاية للحليّة، فإذا شكّ فى حرمته المعلّقة بعد عروض حالة عليه، شكّ فى حلّيّته المغيّاة لا محالة أيضا، فيكون الشّكّ فى حلّيّته أو حرمته فعلا بعد عروضها متّحدا خارجا مع الشّكّ فى بقائه على ما كان عليه من الحلّيّة و الحرمة بنحو كانتا عليه، فقضيّة استصحاب حرمته المعلّقة بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلّيته المغيّاة حرمته فعلا بعد

استصحاب تنجيزى حلّيّت است- بعد از غليان- و اين دو استصحاب با يكديگر تعارض و تساقط مى‌كنند به‌هرحال مستشكل مى‌گويد هميشه استصحاب تعليقى با يك استصحاب تنجيزى «معارض» است و هر مثال ديگرى را هم كه مطرح كنيد تعارض مذكور در آن برقرار است پس بحث در جريان استصحاب تعليقى بى‌فائده و بدون ثمره است.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۱۵

غليانه و انتفاء حليّته، فإنه قضيّة[۵۷۹] نحو ثبوتهما كان بدليلهما[۵۸۰] أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت و لا تغفل [۱].

---

[۱]- جواب: محصّل كلام مصنّف اين است كه شما اوّل حكم تعليقى و تنجيزى را نسبت به عنب تجزيه و تحليل كنيد سپس درباره زبيب و جريان استصحاب تعليقى بحث كنيد.

بيان ذلك: در مورد «عنب» با دو دليل مواجه هستيم:

ترديدى وجود ندارد كه حكم عنب، قبل از غليان، حلّيّت است دليلى دلالت مى‌كند كه «العنب حلال» و از طرفى دليل ديگر مى‌گويد «العنب اذا غلى يحرم» يعنى وقتى حالت غليان بر عنب، عارض شود، اتّصاف به حرمت پيدا مى‌كند لازم به تذكّر است كه فعلا بحثى درباره استصحاب نمى‌كنيم و مى‌خواهيم، ببينيم دو حكم ثابت مذكور به چه كيفيّت است.

به‌عبارت ديگر، آن حلّيّتى كه در مورد عنب، ثابت است گرچه حلّيّت مطلقه است امّا آيا آن حلّيّت، غايت و حدّى ندارد و يا اينكه به حدّى محدود است؟

وقتى ما دو دليل مذكور- العنب حلال و العنب اذا غلى يحرم- را ملاحظه

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۱۶

مى‌كنيم، مى‌گوئيم جمع بين آن دو دليل به اين نحو است كه بگوئيم:

همان‌طور كه حرمت عنب، معلّق بر غليان است، حلّيّت عنب هم مغيّاى به غليان است يعنى:

«العنب حلال الى ان يغلى» و اين مطلب را از «اذا غلى يحرم» استفاده مى‌كنيم زيرا نمى‌توان گفت «العنب حلال» و هيچ غايت و حدّى براى آن، قائل نشد و درعين‌حال گفت «العنب اذا غلى يحرم» بلكه «العنب اذا غلى يحرم» در دليل حلّيّت، تصرف مى‌كند و آن را مغيّا مى‌نمايد در نتيجه مى‌گوئيم آن حلّيّتى كه براى عنب، ثابت است يك حلّيّت مغيا است يعنى «العنب حلال الى ان يغلى فاذا غلى فهو حرام».

خلاصه اينكه «حلال» مغيّا و «حرام» معلّق است.

امّا درباره زبیب: هنگامی که شک می‌کنیم که آیا آن حکم تعلیقی حرمت عنب، در زبیب ثابت است یا نه، شک و تردید ما به همین‌جا ختم نمی‌شود و معنای شک در اینکه آیا حرمت معلّقه باقی است یا نه، شک در این جهت هم هست که آیا آن حلّیّت مغیّا بقاء دارد یا نه منتها گاهی که شک می‌کنیم که حلّیّت مغیّا باقی است یا نه از این جهت نیست که احتمال می‌دهیم مثلا خوردن زبیب قبل از غلیان حرام باشد بلکه احتمال می‌دهیم که هنگامی که عنب به زبیب مبدّل شده، آن حلّیّت مغیا، غیر محدود باشد یعنی دیگر زبیب مطلقا حلال باشد- چه قبل از غلیان و چه بعد از غلیان- بنابراین در مورد زبیب، همان‌طور که شک در بقاء حرمت معلّقه داریم، در بقاء حلّیّت مغیّا هم تردید داریم و این دو شک با یکدیگر ملازمند[۵۸۱] و انفکاکی از یکدیگر ندارند زیرا نمی‌توان گفت حلّیّت مغیّا برای ما

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۱۷

روشن و واضح است لکن نسبت به حرمت تعلیقیّه‌اش مردّد هستیم اگر حلّیّت مغیّا وجود و عدمش برای ما واضح شد، در حرمت تعلیقی هم هیچ‌گونه شکّی برای ما پیدا نمی‌شود پس شک در بقاء حرمت معلّقه، انفکاک از شک در بقاء حلّیّت مغیّا ندارد و هنگامی که این دو انفکاک نداشت به مستشکل پاسخ می‌دهیم که:

شما دو استصحاب را جاری کنید:

یکی استصحاب حرمت تعلیقیّه که معنایش این است که زبیب بعد از غلیان، حرام است امّا وقتی سراغ استصحاب تنجیزی می‌آئید نمی‌توانید حلّیّت غیر محدود را استصحاب کنید چون حلّیّت غیر محدود برای شما متیقّن نبود، متیقّن شما عنب است و حلّیّت عنب مغیّای به غلیان است و شما باید همین حلّیّت را استصحاب نمائید و اگر حلّیّت مغیّا را نسبت به زبیب، استصحاب نمودید، معنایش این است که زبیب قبل از غلیان، حلال است و استصحاب حرمت تعلیقی هم می‌گوید زبیب بعد از غلیان حرام است «فاین التّعارض بین الاستصحابین» چگونه بین دو استصحاب، تعارض برقرار می‌شود؟ این دو استصحاب ملازم، معاضد و مددکار یکدیگرند نه اینکه معارض باشند منتها نکته کلام این است که مستشکل، نسبت به حلّیّت، دقت ننموده و خیال کرده است که آن حلّیّتی را که ما استصحاب می‌کنیم یک حلّیّت نامحدود و غیر مغیّا است درحالی‌که مسأله زبیب، تابع مسأله عنب است و در عنب آن حلّیّت، مغیّا و آن حرمت هم معلّق بوده است و لازمه استصحاب، ثبوت هر دو تکلیف در باب زبیب است و آن دو تکلیف با یکدیگر معاضد می‌باشند و هیچ‌گونه تعارض و مانعی برای جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد.

خلاصه: استصحاب تعلیقی کاملا مفید و اثربخش است و اینکه مستشکل گفت استصحاب تعلیقی دائما معارض با استصحاب تنجیزی است کلام درستی نبود و ما

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۱۸

السّادس: لا فرق أیضا بین أن یکون المتیقّن من أحکام هذه الشّریعة[۵۸۲] أو الشّریعة السّابقة، إذا شکّ فی بقائه و ارتفاعه بنسخه فی هذه الشّریعة، لعموم أدلّة الاستصحاب [۱].

مفصّلا پاسخ او را بیان نمودیم.

تذکّر: مرحوم شیخ اعلی اللّه مقامه الشّریف در جواب مستشکل خواسته‌اند یک شکّ سببی و مسبّبی درست کنند و بفرمایند شک در بقاء حلّیّت فعلیّه، مسبّب از شک در بقاء حرمت معلّقه است و ...

مصنّف در پایان این بحث و جواب از اشکال مذکور فرموده‌اند:

«کما لا یخفی بادنی التفات علی ذوی الالباب فالتفت ۵۸۳] و لا تغفل».

تنبیه ششم استصحاب احکام شرایع سابقه

اشاره

[۱]- تذکّر: واضح است که استصحاب درباره احکام شریعت خودمان جاری

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۱۹

و فساد توهّم اختلال أرکانه فیما کان المتیقّن من أحکام الشّریعهٔ السّابقهٔ لا محالهٔ، إمّا لعدم الیقین بثبوتها فی حقّهم [فی حقّنا] و إن علم بثبوتها سابقا فی حق آخرین، فلا شکّ فی بقائها أیضا، بل فی ثبوت مثلها، کما لا یخفی، و إمّا للیقین بارتفاعها بنسخ الشّریعهٔ السّابقهٔ بهذه الشّریعهٔ، فلا شکّ فی بقائها حینئذ،

می‌شود مثلا- اگر در بقاء وجوب نماز جمعه- که در شریعت ما در عصر حضور واجب بوده- شک نمائیم، می‌توانیم، بقاء آن را استصحاب نمائیم زیرا «لا تنقض الیقین بالشک» دلالت بر حجّیّت استصحاب می‌کند.

مصنّف در این تنبیه فرموده‌اند: همان‌طور که استصحاب در مورد احکام شریعت خودمان جاری می‌شود، نسبت به احکام شرایع سابقه هم جاری می‌شود.

اگر در بقاء و ارتفاع ۵۸۴] حکمی از احکام شریعت سابقه، شک نمائیم، می‌توانیم به استصحاب، تمسّک نمائیم زیرا شرائط و ارکان استصحاب- یقین سابق، شکّ لاحق، وحدت قضیّه متیقّنه و مشکوکه و اینکه باید مستصحب حکم شرعی باشد و یا ...- کامل است و ادلّه استصحاب، عمومیّت دارد و شامل احکام شرایع سابقه و احکام شریعت خودمان می‌شود.

مثلا- اگر استصحاب بقاء حکمی از احکام شرایع سابقه را جاری نمودیم، نتیجه‌اش این است که ما هم موظّف هستیم برطبق آن حکم، عمل کنیم خلاصه اینکه در جریان استصحاب فرقی بین احکام شریعت سابقه و لاحقه، وجود ندارد[۵۸۵].

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۰

و لو سلّم الیقین بثبوتها فی حقّهم [فی حقّنا] [۱].

---

[۱]- توهّم: بعضی توهّم کرده‌اند که ارکان استصحاب- در محلّ بحث- مختل است یعنی متوهّم گفته است، مسلّما یکی از دو رکن استصحاب- یقین سابق و شکّ لاحق- مختل است که اکنون به بیان دو اشکال می‌پردازیم.

اشکال اوّل: شما وقتی در موردی حکمی را استصحاب می‌کنید ابتداء باید در مورد خودتان یقین به ثبوت آن حکم داشته باشید و در بقاء آن، شک نمائید و استصحاب را جاری نمائید یعنی باید آن حکم، نسبت به استصحاب‌کننده ثابت باشد و یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب، تحقّق داشته باشد و نمی‌توان حکمی را که نسبت به دیگران- امّت‌های ادیان گذشته- ثابت بوده و ما یقین به ثبوت آن برای خودمان نداریم- بلکه یقین به عدم ثبوت داریم- استصحاب نمائیم.

خلاصه اینکه استصحاب، متقوّم به یقین به ثبوت حکم است امّا نه یقین به ثبوت حکم درباره هرکسی بلکه باید من- مجری استصحاب- حکمی را که می‌خواهم استصحاب کنم، یقین به ثبوتش داشته باشم و من که در زمان شریعت سابقه و جزء امّت شریعت گذشته نبودم و نسبت به خودم یقین به ثبوت ندارم و چون یقین به ثبوت ندارم چطور می‌توانم عنوان شک در بقاء، ترتیب دهم درحالی‌که معنای شک در بقاء این است که یقین به ثبوت پیدا کرده باشم.

سؤال: پس شکّ ما در چه چیز است؟

جواب: شک ما صورتا شک در بقاء هست ولی باطنا و در واقع، شک در ثبوت مثل آن احکام است و اصالهٔ عدم الحدوث در

موردش جاری می‌شود.

اینک طبق متن کتاب باید اشکال دوّم را بیان کنیم امّا ترتیب کتاب را رعایت نمی‌نمائیم و جواب اشکال مذکور را بیان می‌کنیم.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۱

و ذلک ۵۸۶] لأنّ الحکم الثّابت فی الشّریعهٔ السّابقهٔ حیث کان ثابتا لأفراد المکلّف کانت محقّقهٔ وجودا أو مقدّرهٔ، کما هو قضیّهٔ القضایا المتعارفهٔ المتداولهٔ، و هی قضایا حقیقیّهٔ، لا خصوص الأفراد الخارجیّهٔ، کما هو قضیّهٔ القضایا الخارجیّهٔ، و إلا لما صحّ الاستصحاب فی الأحکام الثّابتهٔ فی هذه الشّریعهٔ، و لا النّسخ بالنّسبهٔ إلی غیر الموجود فی زمان ثبوتها، کان ۵۸۷] الحکم فی الشّریعهٔ السّابقهٔ ثابتا لعامّهٔ أفراد المکلّف ممّن وجد أو یوجد، و کان ۵۸۸] الشّکّ فیه کالشّکّ فی بقاء الحکم الثّابت فی هذه الشّریعهٔ لغیر من وجد فی زمان ثبوته [۱].

---

[۱]- بیان فساد توهّم: قبل از پاسخ اشکال مذکور متذکّر می‌شویم که ما چندین قسم «قضیّه» داریم از جمله:

۱- قضیّه طبیعیّه: موضوع آن قضیّه «نفس الطبیعهٔ» است به‌نحوی‌که اشخاص در آن ملحوظ نمی‌باشند و ممکن هست که حکمی را برای کلّی به نحو قضیّه طبیعیّه بیان کنند.

۲- قضیّه خارجیّه: که موضوع این نوع قضایا، اشخاص معیّنی هستند به‌عبارت دیگر، موضوع قضایای خارجیّه، افراد موجود- محقّقهٔ الوجود- هستند مانند «اکرم هؤلاء العشرهٔ» یعنی حکم- وجوب اکرام- مربوط به افراد خاصّی هست که در زمان

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۲

صدور و تشریع آن حکم، موجود بوده‌اند و آن حکم به دیگران سرایت نمی‌کند.

۳- قضیّه حقیقیّه: موضوع قضیّه مذکور، خصوص افراد موجود- در حین تشریع و بیان حکم- نیستند بلکه موضوع قضایای حقیقیّه، کلّ فرد- و کلّ مصداق- هست که بر افرادی که هنگام صدور آن حکم، موجود بوده‌اند، صادق است و بر کسانی هم که بعدا موجود می‌شوند صادق است- شامل افراد محقّقهٔ الوجود و مقدّرهٔ الوجود می‌شود- مانند «... لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ»[۵۸۹].

خلاصه: در قضایای طبیعیّه، حکم بر کلی و نفس طبیعت، در قضایای خارجیّه بر افراد موجود و در قضایای حقیقیه بر مطلق افراد، اعمّ از محقّق و مقدّر، مترتّب می‌شود.

اکنون به توضیح جواب مصنّف، نسبت به اشکال اوّل ۵۹۰] می‌پردازیم: واقع مطلب، این است که قوانین و احکام هر شریعت به نحو قضیّه حقیقیّه- نه قضیّه خارجیّه- ثابت است یعنی تکالیف هر شریعتی متوجّه افراد شده، منتهی نه خصوص اشخاصی که در آن زمان- مثلا در زمان حضرت عیسی (ع)- موجود بوده‌اند بلکه آن احکام، شامل تمام افراد الی یوم القیامه می‌شود و لذا دیگر ایراد مستشکل هم وارد نیست و به او پاسخ می‌دهیم که ما یقین به ثبوت احکام تورات و انجیل در مورد خودمان داریم یعنی اگر شریعت مقدّس اسلام نمی‌آمد و نسخی تحقّق پیدا نمی‌کرد، آن احکام تا روز قیامت باقی بود ولی چون شریعت حقّه اسلام

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۳

به‌عنوان ناسخ آن شرایع آمده و آن احکام را نسخ کرده، اگر در یک مورد، شکّی بر ما عارض شود می‌توان گفت که ما یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و می‌توانیم استصحاب را جاری کنیم.

قوله: «و الا لما صحّ الاستصحاب فی الاحکام الثّابتهٔ فی هذه الشّریعهٔ».

اگر احکام به نحو قضیّه حقیقیّه ثابت نبودند، بلکه به نحو قضیّه خارجیّه ثابت بودند[۵۹۱]، لازمه‌اش این بود که مثلا ما نتوانیم در شریعت خودمان استصحاب وجوب نماز جمعه نمائیم زیرا آن نماز جمعه‌ای که واجب بوده، مربوط به عصر حضور معصوم (ع)

بوده و من و شما در آن زمان نبودیم پس یقین به ثبوت در مورد خودمان نداریم تا آن را استصحاب کنیم درحالی‌که شما هم- مستشکل- این مناقشه را قبول ندارید و واضح است که علّتش هم این است که احکام به نحو قضیّه حقیقیه ثابت است.

قوله: «و لا النّسخ بالنّسبهٔ الی غیر الموجود فی زمان ثبوتها»- ای ثبوت الشّریعهٔ او الاحکام-.

اگر احکام به نحو قضایای حقیقیه، ثابت نباشند، بلکه به نحو قضایای خارجیّه، ثابت باشند، لازمه دیگری هم دارد که نمی‌توان به آن ملتزم شد.

بیان ذلک: می‌توانیم بگوئیم شریعت اسلام، نسبت به کسانی که در زمان حضرت عیسی (ع) بودند، عنوان ناسخیت دارد امّا مثلا «سلمان» که حضرت عیسی را درک نکرده چگونه می‌توان گفت دین اسلام نسبت به او- سلمان- ناسخ شریعت قبل است آیا احکام شریعت عیسی (ع) برای سلمان که فرضا سیصد سال با زمان

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۴

و الشّریعهٔ السّابقهٔ و إن کانت منسوخهٔ بهذه الشّریعهٔ. یقینا، إلا أنّه لا یوجب الیقین بارتفاع أحکامها بتمامها ضرورهٔ أنّ قضیّهٔ نسخ الشریعهٔ لیس ارتفاعها کذلک، بل عدم بقائها بتمامها [۱].

عیسی (ع) فاصله داشته، ثابت بوده است و آیا سلمان می‌تواند به شریعت اسلام، عنوان ناسخیّت شریعت قبل را بدهد؟

بلکه باید بگوئیم احکام دین حضرت عیسی (ع) مختصّ کسانی بوده است که در زمان آن حضرت بوده‌اند.

مصنف دو مؤیّد ذکر کردند که احکام به نحو قضایای حقیقیّه، ثابت است نه خارجیّه.

[۱]- اشکال دوّم ۵۹۲]: اکنون اشکال دیگری که در مورد استصحاب احکام شرایع سابقه است بیان می‌کنیم.

بیان ذلک: اگر شریعتی نسخ شد، معنایش این است که احکام آن شریعت از بین رفته و به‌وسیله شریعت لاحق، احکام جدیدی بیان شده پس شما چگونه می‌گوئید که:

شریعت قبلی نسخ شده و ما یقین به نسخ داریم و مع‌ذلک در بقای حکمی از احکام شریعت سابقه تردید داریم. شک در بقاء حکم با یقین به نسخ و با حقّانیّت شریعت لاحقه سازگار نیست چگونه می‌شود که ما به حقّانیّت شریعت لاحقه معتقد باشیم، و آن را ناسخ شریعت قبلی بدانیم و درعین‌حال، احتمال بدهیم بعضی از احکام شریعت قبلی در دین ما هم باقی باشد- و لو اینکه از اشکال اوّل صرف‌نظر

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۵

و العلم إجمالا بارتفاع بعضها إنّما یمنع عن استصحاب ما شکّ فی بقائه منها، فیما إذا کان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا، لا فیما إذا لم یکن من أطرافه، کما إذا علم بمقداره تفصیلا، أو فی موارد لیس المشکوک منها، و قد علم بارتفاع ما فی موارد الأحکام الثّابتهٔ فی هذه الشّریعهٔ [۱].

نمائیم و بگوئیم یقین به ثبوت داریم-

پاسخ اشکال دوّم: لازمه اینکه یک شریعت، احکام شریعت قبل را نسخ کند، این نیست که تمام احکام شریعت قبل را از بین ببرد به‌نحوی‌که حتّی یک حکم از احکام شریعت قبلی باقی نباشد و اگر معنا و لازمه نسخ، این است که شریعت لاحقه، تمام احکام شریعت سابقه را نسخ نماید پس چرا خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است:

«یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»[۵۹۳].

و چرا بعضی از روایات ما می‌گویند در هیچیک از شرایع قبل، شرب خمر، حلال نبوده است. خلاصه اینکه معنای نسخ، این نیست

که تمام احکام شریعت قبل از بین برود بلکه نباید تمام احکام شریعت سابقه باقی باشد چون اگر تمام احکام شریعت قبلی در شریعت بعدی باقی باشد، عنوان نسخ، صادق نیست بلکه صدق نسخ به این است که مثلا پنجاه درصد یا شصت درصد از احکام شریعت قبلی نسخ شود پس نه لازم است که صددرصد احکام شریعت سابقه از بین برود و نه معنا دارد که تمام احکام شریعت قبلی باقی باشد.

[۱]- اشکال: شما علم اجمالی دارید که فرضا پنجاه درصد از احکام شریعت

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۶

حضرت عیسی (ع) نسخ شده و معنای نسخ هم این است که خلاف آن احکام، ثابت شده لذا با وجود علم اجمالی مذکور اگر در موردی در بقاء حکمی شک کردید، حقّ اجرای استصحاب ندارید زیرا کسی که علم اجمالی به نقض و انتقاض حالت سابقه پیدا کرده، نمی‌تواند و نباید استصحاب، جاری نماید.

خلاصه اینکه ما از شما می‌پذیریم که لازمه نسخ، این نیست که تمام احکام شریعت سابقه از بین برود امّا شما هم با وجود علم اجمالی، حقّ اجرای استصحاب ندارید.

جواب: مصنّف فرموده‌اند در موردی استصحاب، جاری می‌کنیم که علم اجمالی، مطرح نباشد و دو صورت برای آن تصوّر نموده‌اند:

الف: ما علم اجمالی داریم که مثلا از صد حکم شریعت حضرت عیسی (ع) پنجاه حکم آن نسخ شده و آن موارد را مشخّص کرده‌ایم یعنی علم اجمالی ما به علم تفصیلی منحل شده، و اکنون شک و تردید ما نسبت به حکم پنجاه‌ویکم است- که از دائره علم اجمالی، خارج است- و می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا آن حکم، تغییری پیدا کرده است یا نه در این صورت می‌توانیم نسبت به آن، استصحاب، جاری کنیم- بعد از انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد-

خلاصه: مانعیّت علم اجمالی را قبول داریم لکن کلام را در موردی فرض می‌کنیم که علم اجمالی به علم تفصیلی یا به یک علم اجمالی صغیر منحل شده است.

ب: در مواردی احکام شریعت سابقه را استصحاب می‌کنیم که آن مشکوک اصلا- و از ابتدا- جزء اطراف علم اجمالی نبوده مثلا علم اجمالی داریم که در احکام

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۷

ثمّ لا یخفی أنّه یمکن إرجاع ما أفاده شیخنا العلامهٔ- أعلی اللّه فی الجنان مقامه- فی الذّب عن اشکال [فی ذب اشکال تغایر الموضوع فی هذا الاستصحاب من الوجه الثّانی إلی ما ذکرنا، لا ما یوهمه ظاهر کلامه، من أنّ الحکم ثابت للکلّی کما أنّ الملکیهٔ له فی مثل باب الزّکاهٔ و الوقف العام، حیث لا مدخل للأشخاص فیها؛ ضرورهٔ أنّ التّکلیف و البعث أو الزّجر لا یکاد یتعلّق به کذلک، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشخاص، و کذلک الثّواب أو العقاب المترتّب علی الطّاعهٔ أو المعصیهٔ، و کان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّهٔ [۱].

عبادات، نسخ واقع شده امّا در باب معاملات نسبت به نسخ، یقینی نداریم لذا استصحاب را در احکام معاملات جاری می‌نمائیم- در صورت شک و تردید-

خلاصه: در دو فرض مذکور مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره»

[۱]- مصنّف، کلام شیخ اعظم «ره» را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند لذا لازم است که ابتدا عین کلام مرحوم شیخ را از کتاب رسائل نقل کنیم:

«الامر الخامس انّه لا فرق فی المستصحب بین ان یکون حکما ثابتا فی هذه الشّریعهٔ ام حکما من احکام الشّریعهٔ السّابقهٔ اذا المقتضی موجود و هو جریان دلیل الاستصحاب و عدم ما یصلح مانعا عدا امور (منها) ما ذکره بعض المعاصرین من انّ الحکم الثّابت فی حقّ جماعهٔ لا- یمکن اثباته فی حقّ آخرین لتغایر الموضوع فانّ ما ثبت فی حقّهم مثله لا نفسه و لذا یتمسّک فی تسریهٔ الاحکام الثّابتهٔ للحاضرین او الموجودین الی الغائبین او المعدومین بالاجماع و الاخبار الدّالهٔ علی الشّرکهٔ لا بالاستصحاب و فیه (اوّلا) انّا نفرض الشّخص الواحد مدرکا للشّریعتین فاذا حرم فی حقّه شیء سابقا و شکّ فی بقاء الحرمهٔ فی

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۸

الشریعهٔ اللاحقهٔ فلا مانع عن الاستصحاب [اذ الموضوع واحد و یتمّ الحکم فی الباقی بقیام الضّرورهٔ علی اشتراک اهل الزّمان الواحد فی الشّریعهٔ الواحدهٔ] اصلا و فرض انقراض جمیع اهل الشّریعهٔ السّابقهٔ عند تجدّد اللاحقهٔ نادر بل غیر واقع (و ثانیا) انّ اختلاف الاشخاص لا یمنع عن الاستصحاب و الا لم یجر استصحاب عدم النّسخ و حلّه انّ المستصحب هو (الحکم الکلّی الثّابت للجماعهٔ علی وجه لا مدخل لاشخاصهم فیه) فانّ الشّریعهٔ اللاحقهٔ لا تحدث عند انقراض اهل الشّریعهٔ الاولی ...».

شیخ اعظم «ره» اشکال اوّلی را که ما در باب جریان استصحاب احکام شرایع سابقه بیان کردیم، نقل کرده و دو جواب برای آن بیان نموده‌اند:

خلاصه آن اشکال: در استصحاب احکام شرایع سابقه، وحدت قضیّتین برقرار نیست بلکه تغایر موضوع مطرح است یعنی کسانی که احکام شرایع سابقه برایشان ثابت بوده غیر از من و شما بوده‌اند یعنی من و شما یقین به ثبوت حکم در مورد خودمان نداریم لذا نمی‌توانیم استصحاب هم جاری نمائیم زیرا در باب استصحاب یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب لازم است و حکمی که برای دیگران ثابت بوده- در شریعت سابقه- و من یقین به ثبوت آن ندارم، نمی‌توانم استصحاب نمایم.

مرحوم شیخ برای اشکال مذکور دو جواب بیان نموده‌اند که محصّل آن را بیان می‌کنیم:

الف ۵۹۴]: احکام هر شریعت برای «کلّی» ثابت است ۵۹۵] نه برای اشخاص- در ثبوت

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۲۹

احکام کلّیه، اشخاص مطرح نیستند- و احکام و مقرّرات برای عنوان کلّی ثابت شده و این مطلب نه تنها مربوط به شریعت ما بلکه در شرایع قبلی هم مطلب، همین‌طور بوده، پس اگر ما شک نمودیم که فلان حکم ثابت در شریعت حضرت عیسی «ع» درباره ما هم ثابت است یا نه در حقیقت، مرجع شکّ ما این است که آیا حکم ثابت برای کلّی و برای طبیعی انسان بقاء دارد یا نه- یقین به ثبوت حکم نسبت به کلّی انسان و شک در بقاء حکم نسبت به کلّی انسان داریم-

مصنّف دو تنظیر بیان نموده‌اند که در ظاهر به حمایت از کلام شیخ اعظم ولی در واقع مقدّمه‌ای بر ردّ فرمایش ایشان است.

ثبوت ملکیّت برای کلّی در بعضی از ابواب فقه از جمله در مورد زکات دیده می‌شود مانند آیه شریفه:

«إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساکِینِ وَ الْعامِلِینَ عَلَیْها وَ الْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ...»[۵۹۶].

در آیه مذکور، ملکیت فقراء نسبت به زکات بیان شده است.

کدامیک از فقراء مالک زکات هست؟

کلّی و طبیعی فقیر مالک زکات هست بدون اینکه اشخاص و هر فقیر خاصّی در مالکیت مذکور، دخالت داشته باشد به‌نحوی که مثلا عنوان اشتراک و اشاعه، تحقّق داشته باشد که مثلا یک تن گندم زکاتی را ده‌هزار فقیر در آن شریک باشند.

و همچنین در باب وقف عام، اگر چیزی را برای علماء یا فقراء وقف نمودند، معنایش این نیست که برای هر عالمی سهمی از آن

مال موقوفه به‌صورت اشاعه هست بلکه معنایش این است که «کلّی» مالک است خلاصه اینکه در باب ملکیّت

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۳۰

«کلّی» می‌تواند مالک باشد.

مصنّف فرموده‌اند اگر ما بیان شیخنا العلّامة- اعلی اللّه فی الجنان مقامه- را «بظاهره» بخواهیم باقی بگذاریم، ناتمام است زیرا در احکام و قوانین، عنوان بعث و زجر و عنوان منبعث کردن و منزجر کردن مکلّف نسبت به مأمور به و منهیّ عنه مطرح است یعنی شارع مقدّس به‌وسیله قانون، مکلّف را تحریک به اتیان مأمور به و ترک منهی عنه می‌کند و به دنبال قانون، اطاعت و عصیان، تحقّق پیدا می‌کند و سپس استحقاق ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، محقّق می‌شود آیا این مسائل، نسبت به‌کلّی انسان، قابل تصوّر است؟ آیا مولا «کلّی» را بعث و زجر می‌کند و آیا مولا مایل است که کلّی اطاعت کند و بر کلّی عقاب و ثواب می‌دهد؟

اصلا نسبت به کلّی، بعث و زجر، تصوّر نمی‌شود بلکه فرد و شخص است که می‌تواند منبعث شود و اطاعت کند و شخص، ثواب و عقاب را مستحق می‌شود لذا چون ظاهر کلام مرحوم شیخ برای مصنّف قابل قبول نبوده، درصدد توجیه کلام شیخ اعظم برآمده‌اند که:

اگر مقصود مرحوم شیخ از ثبوت تکالیف برای «کلّی» این است که آن احکام برای کلّی و به نحو قضیّه طبیعیّه، ثابت است ما کلام ایشان را نمی‌پذیریم و علّتش را هم اخیرا بیان کردیم.

امّا اگر مقصود ایشان این بوده که افرادی که در آن زمانها بوده‌اند- موجودین- خصوصیّتی نداشته‌اند بلکه همه افراد نسبت به این قوانین مشترک هستند که در حقیقت، ثبوت احکام هر شریعت به نحو قضیّه حقیقیّه است در این صورت ما کلام مرحوم شیخ را می‌پذیریم و این همان جوابی است که ما مفصّلا در مقام جواب از

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۳۱

فافهم ۵۹۷] [۱].

و أمّا ما أفاده من الوجه الأوّل، فهو و إن كان وجيها بالنّسبة إلى جريان الاستصحاب فى حقّ خصوص المدرك للشّريعتين، إلا أنّه غير مجد فى حقّ غيره من المعدومين، و لا يكاد يتمّ الحكم فيهم، بضرورة اشتراك أهل الشّريعة الواحدة أيضا، ضرورة أنّ قضيّة الاشتراك ليس إلا أنّ الاستصحاب حكم كلّ من كان على يقين فشكّ، لا أنّه حكم الكلّ و لو من لم يكن كذلك بلا شكّ، و هذا واضح [۲].

اشکال اوّل بیان کردیم.

[۱]- اشاره به این است که توجیه مذکور، خلاف ظاهر کلام شیخ اعظم «ره» است.

[۲]- ب ۵۹۸]: جواب دیگری را که مرحوم شیخ از اشکال ۵۹۹] جریان استصحاب احکام شرایع سابقه داده‌اند، این است که: برای اجرای استصحاب احکام شرایع سابقه فردی را در نظر می‌گیریم که هم شریعت سابقه و هم شریعت لاحقه را درک کرده باشد.

ما به‌عنوان مثال، فرض مسئله را در مورد «سلمان» بیان می‌کنیم که:[۶۰۰]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۵ ؛ ص۴۳۱

إیضاح الکفایة، ج‌۵، ص: ۴۳۲

سلمان هم شریعت اسلام را درک کرده و هم شریعت سابق برآن را اگر سلمان تردید کند که فلان حکمی که مثلا در شریعت

حضرت عیسی ثابت بوده، آیا باقی است یا نه؟ در این صورت آیا مانعی از اجرای استصحاب وجود دارد؟ و اشکال شما که نسبت به سلمان، وارد نیست زیرا او مدرک شریعت حضرت عیسی (ع) بوده و آن حکم در مورد او ثابت بوده، اکنون هم که در زمان شریعت حقّه اسلام بسر می‌برد، و در بقاء حکمی شک نموده است، می‌تواند بقاء آن حکم شریعت حضرت عیسی (ع) را استصحاب نماید.

سؤال: بعد از گذشت هزار و چهارصد سال اگر درباره سلمان، استصحاب جاری شود، چه ارتباطی به ما دارد؟

جواب: اگر استصحاب درباره سلمان جاری شد، آنگاه می‌گوئیم به‌دلیل اینکه در شریعت اسلام احکام مربوط به ما با احکام سلمان، متّحد است، همان حکمی که به‌وسیله استصحاب در مورد سلمان ثابت شده برای ما هم ثابت است و از راه ضرورت اشتراک احکام بین ما و سلمان، اشکال، حل می‌شود.

اینک مصنّف، جواب دوّم مرحوم شیخ را نقد و بررسی می‌نمایند که: اگر مقصود شما این است که استصحاب درباره فردی که دو شریعت را درک کرده- مانند سلمان- جاری می‌شود ما هم این مطلب را قبول داریم که مثلا در مورد سلمان که مدرک شریعتین است، استصحاب، جاری می‌شود.

امّا اگر مقصودتان این است که حکمی که برای سلمان به‌وسیله استصحاب، ثابت شده، برای دیگران- کسانی که مدرک شریعتین نیستند- هم ثابت است، ما این مطلب را از شما نمی‌پذیریم.

سؤال: از چه طریقی می‌گوئید حکمی که برای سلمان به‌وسیله استصحاب ثابت

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۳۳

شده، در مورد ما هم که مدرک یک شریعت هستیم، ثابت است؟

جواب: از طریق ضرورت اشتراک احکام، بین ما و سلمان.

مصنّف فرموده‌اند در محلّ بحث در قاعده اشتراک، خلطی واقع شده و آن این است که:

قاعده اشتراک می‌گوید استصحاب، اختصاص به سلمان ندارد امّا لازمه قاعده اشتراک این، نیست که اگر ما یقین و شک نداشتیم، بتوانیم استصحاب جاری نمائیم

مثلا- اگر مجتهدی در بقاء وجوب نماز جمعه، شک کرد و در نتیجه، او بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمود، آیا شما طبق قاعده اشتراک، آن حکم استصحابی را در مورد دیگران هم ثابت می‌دانید؟ خیر

چرا اگر یک مجتهد، استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری کرد، نسبت به دیگران آن حکم را ثابت نمی‌دانید؟

علّتش این است که: گرچه ادلّه استصحاب- لا- تنقض الیقین بالشّکّ- یک حکم عمومی است امّا معنای عمومیّت یک حکم، این نیست که من و شما هم که فرضا یقین و شک نداریم، بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

پس همان‌طور که اگر مجتهدی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب کرد، شما با قاعده اشتراک، آن وجوب را در مورد دیگران، ساری و جاری نمی‌دانید، همان‌طور هم اگر فرضا سلمان، استصحابی را جاری کرد، شما نمی‌توانید با تمسّک به قاعده اشتراک، آن حکم را در مورد افراد دیگری که یقین و شک ندارند، جاری بدانید.

خلاصه: جواب دوّم مرحوم شیخ ناتمام است و جواب صحیح همان بود که ما بیان کردیم و گفتیم احکام به نحو قضیّه حقیقیّه ثابت هست و چون به نحو قضیّه

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۳۴

السّابع: لا- شبهة فی أنّ قضیّة أخبار الباب هو إنشاء حکم مماثل للمستصحب فی استصحاب الأحکام، و لأحکامه فی استصحاب الموضوعات [۱].

حقیقیه، ثابت است، پس یقین به ثبوت و شکّ در بقاء می‌تواند مطرح باشد و مانعی از جریان استصحاب در احکام شرایع سابقه وجود ندارد.

تنبیه هفتم اصل مثبت

اشاره

[۱]- بحث ما در این تنبیه که یکی از مباحث بسیار مهم استصحاب است درباره حجّیّت یا عدم حجّیّت اصل مثبت است.
مصنّف، قبل از بیان اصل مطلب، متذکّر دو موضوع شده‌اند:
۱- بیان مقتضای اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب ۲- لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن.

مقتضای اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب چیست

مکرّرا بیان کرده‌ایم که گاهی استصحاب در حکم جاری می‌شود و گاهی در موضوع.
مقتضای اخبار- لا تنقض الیقین بالشّک- دالّ بر حجّیّت استصحاب این است که:
در مواردی که استصحاب در حکم، جاری می‌شود، شارع مقدّس در زمان
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۳۵
لاحق، یک حکم، مماثل با مستصحب، انشاء می‌کند مثلا وقتی ما در عصر غیبت، بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنیم، معنایش این است که یک وجوب ظاهری از اخبار باب استفاده می‌شود و گویا شارع چنین فرموده است: «اذا شککت فی بقاء وجوب صلاة الجمعة یجب علیک صلاة الجمعة» یعنی شارع، برای نماز جمعه یک حکم ظاهری جعل می‌کند[۶۰۱].
خلاصه: نتیجه استصحاب جاری در احکام شرعیّه این است که در زمان لاحق، یک حکم، مماثل با مستصحب به‌عنوان حکم ظاهری برای فرد شاک در بقاء، جعل می‌شود.
در مواردی که استصحاب در موضوع جاری می‌شود، شارع مقدّس حکمی را جعل می‌کند منتها حکمی که مماثل با حکم مستصحب است.
قبلا هم اشاره کرده‌ایم که در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می‌شود، باید آن موضوع، دارای حکم شرعی باشد و اگر فاقد حکم شرعی باشد، نمی‌توان نسبت به آن، استصحاب، جاری نمود زیرا «لا- تنقض الیقین بالشّک» در تکوینیّات، دخالت نمی‌کند و مفادش این نیست که اگر در بقاء یک امر تکوینی تردید داشتید، بنا بگذارید که آن امر تکوینی باقی است بلکه «لا تنقض» حکمی را در محدوده تشریع و قانون‌گذاری بیان می‌کند لذا اگر استصحاب در موضوع، جاری شد باید آن موضوع دارای اثر و حکم شرعی باشد آن‌وقت شارع در زمان لاحق، یک حکم شرعی مماثل با آن، انشاء می‌کند.
مثال: روز جمعه یقین به عدالت زید داشتم و روز شنبه در بقاء عدالت او تردید
إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۳۶
کما لا شبهة فی ترتیب ما للحکم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعیّة و العقلیّة [۱].

نمودم و در نتیجه، بقاء عدالت زید را استصحاب نمودم که در این صورت، مجعول شرعی، مماثل احکام عدالت واقعیّة است [۶۰۲

مانند جواز اقتداء به او، قبول شهادت او و ...

خلاصه: شارع در مواردی که استصحاب در حکم، جاری می‌شود یک حکم مماثل با مستصحب و در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می‌شود یک حکم- یا احکامی- مماثل با حکم مستصحب جعل می کند.

لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن

[۱]- گفتیم مقتضای اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب، جعل حکم مماثل است مثلا- وقتی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، از اخبار باب، استفاده می کنیم که نماز جمعه در زمان لاحق، دارای وجوب ظاهری است و هنگامی که نماز جمعه در زمان لاحق دارای وجوب ظاهری بود، باید آثار شرعی آن را مترتّب نمائیم مثلا اگر نذر کرده باشیم که چنانچه نماز جمعه در عصر غیبت، واجب باشد، صد درهم صدقه می‌دهیم، در این صورت، وجوب تصدّق، ثابت است و همچنین لازم است که آثار عقلی آن را مترتّب نمائیم مثلا- وقتی نماز جمعه، دارای وجوب ظاهری بود آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ ...»[۶۰۳] می گوید باید از آن حکم پیروی و اطاعت کنید البتّه آیه مذکور به حکم عقل، ارشاد

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۳۷

و إنّما الإشکال فی ترتیب الآثار الشّرعیّهٔ المترتّبهٔ علی المستصحب بواسطهٔ غیر شرعیّهٔ عادیّهٔ کانت أو عقلیّهٔ [۱].

دارد و عقل حکم می کند که اطاعت آن حکم، واجب و موجب استحقاق ثواب و مخالفتش حرام و باعث استحقاق عقوبت است.

خلاصه: با اجرای استصحاب باید آثار شرعی و عقلی متیقّن را اعمال نمود.

آیا استصحاب [۶۰۴] مثبت حجّت است یا نه اصل مثبت حجّیّت دارد یا نه

[۱]- اکنون بحث مربوط به اصل مثبت را شروع می کنیم.

سؤال: ما شنیده‌ایم که با اجرای استصحاب نمی‌توان لوازم عقلی و عادی را مترتّب نمود درحالی‌که مصنّف فرمودند با اجرای استصحاب، آثار شرعی و عقلی مستصحب را باید اعمال نمود یعنی با جریان استصحاب، آثار عقلی و شرعی مستصحب ثابت می‌شود.

جواب: با اجرای استصحاب اگر نفس حکم، دارای اثر عقلی یا شرعی باشد، باید آن را پذیرفت [۶۰۵] مثلا- وقتی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب می کنیم و شارع هم تأیید می کند که نماز جمعه، دارای وجوب ظاهری است در این صورت، نعوذ باللّه شارع درصدد فریب دادن ما نیست بلکه وقتی نماز جمعه در عصر غیبت واجب بود، عقل حکم می کند که باید نسبت به آن اطاعت نمود. اگر به دنبال اجرای استصحاب، آثار شرعی و عقلی مستصحب، مترتّب نشود پس فائده اجرای آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۳۸

استصحاب چه خواهد بود.

اینکه شنیده‌اید با اجرای استصحاب نمی‌توان لوازم عقلی و عادی را ثابت نمود این است که:

اگر موضوعی را استصحاب کنیم و آن موضوع مستقیما دارای اثر شرعی باشد، در این صورت مسلّما با اجرای استصحاب باید آن اثر شرعی را بر مستصحب، مترتّب نمود مانند استصحاب عدالت زید که اثر شرعی آن جواز اقتداء به او است و یا استصحاب حیات زید که از جمله اثرات آن، حرمت تقسیم اموالش و حرمت تزویج زوجه‌اش می‌باشد.

امّا گاهی موضوعی را که استصحاب می‌کنیم مستقیما دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عادی است [۶۰۶] که اگر آن

لازم عادی ثابت شود، دارای یک اثر شرعی است یعنی اثر شرعی، مع الواسطه، اثر موضوع و مستصحب است.
فرض مذکور از جمله فروضی است که محلّ بحث ما هست و باید بررسی کرد که آیا استصحاب می‌تواند آن لازم عادی را ثابت نماید و آیا استصحاب می‌تواند اثر شرعی مترتّب بر لازم عادی را ثابت کند یا نه؟
مثلا نبات لحیه، لازمه حیات کودکی است که مدّت بیست سال از نظر غائب شده، حال اگر ما بعد از گذشت بیست سال نسبت به او استصحاب حیات، جاری نمودیم، آیا می‌توانیم بگوئیم پس او دارای لحیه هم هست و چون پدرش نذر کرده که «اگر فرزندم دارای لحیه شود، صد درهم صدقه می‌دهم» پس باید به نذر خود عمل کند؟
إیضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۳۹
و منشؤه أنّ مفاد الأخبار: هل هو تنزيل المستصحب و التّعبد به وحده؟
بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطة، أو تنزيله ۶۰۷] بلوازمه العقليّة أو العاديّة؟ كما هو الحال فى تنزيل مؤدّيات الطّرق و الأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر و لو بالواسطة؟ بناء على صحّة التّنزيل ۶۰۸] بلحاظ أثر الواسطة أيضا[۶۰۹] لأجل أنّ أثر الأثر أثر.
و ذلك ۶۱۰] لانّ مفادها لو كان هو تنزيل الشّيء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم

و گاهی آن مستصحب و موضوع مستقیما دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عقلی است که اگر آن لازم عقلی ثابت شود، واجد یک اثر شرعی است که اثر شرعی مع الواسطه، اثر موضوع و اثر مستصحب است ۶۱۱].
إیضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۴۰
يترتّب عليه ما كان مترتّبا عليها، لعدم إحرازها حقيقة و لا تعبدا، و لا يكون تنزيله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه، أو بلحاظ ما يعمّ آثارها، فإنّه يترتّب باستصحابه ما كان بوساطتها و التّحقيق ۶۱۲] أنّ الأخبار إنما تدلّ على التّعبّد بما كان على يقين منه فشكّ، بلحاظ ما لنفسه من آثاره و أحكامه، و لا دلالة لها بوجه على تنزيله بلوازمه التى لا يكون كذلك ۶۱۳]، كما هى محل ثمرة الخلاف، و لا على تنزيله بلحاظ ما له مطلقا و لو بالواسطة، فإنّ المتيقّن إنّما هو لحاظ آثار نفسه، و أمّا آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلا، و ما لم يثبت لحاظها بوجه أيضا لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى [۱].

خلاصه: در اصل مثبت این‌گونه آثار و لوازم عادی و عقلی مطرح است که آیا با اجرای استصحاب می‌توان آنها را ثابت نمود یا نه- مستقیما اثر شرعی بر موضوع و مستصحب مترتّب نشده، به‌نحوی که مشروحا توضیح دادیم-
و آیا از ادلّه حجّیّت استصحاب می‌توان این مطلب را استفاده نمود و گفت اصل مثبت هم حجّیّت دارد یا اینکه در استصحاب فقط آثار شرعی و عقلی که بر نفس مستصحب- بدون واسطه- مترتّب می‌شود، حجّیّت دارد.
[۱]- اکنون که در بحث اصل مثبت، محلّ نزاع، مشخّص شد، باید بررسی کنیم که آیا اصل مثبت، حجّیّت دارد یا نه. ضمنا در توضیح متن کتاب، ترتیب را رعایت نمی‌کنیم.
لازم به تذکّر است که عبارات متن از مطالب آن دقیق‌تر است لذا در بعضی از موارد، توضیحاتی درباره متن و جملات آورده‌ایم.
إیضاح الكفاية، ج‌۵، ص: ۴۴۱

منشأ اشکال در حجّیّت یا عدم حجّیّت استصحاب مثبت چیست؟

برای بررسی منشأ اشکال مذکور باید دید مفاد اخبار باب- لا تنقض الیقین بالشّک- چیست؟

مصنّف، سه احتمال در این مورد بیان نموده‌اند:

۱- قوله: «و منشؤه ان مفاد الاخبار هل هو تنزیل المستصحب و التّعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الاثر بلا واسطهٔ».

مفاد اخبار باب، تعبّد به بقاء مستصحب به لحاظ آن اثر شرعی است که «بلاواسطه» بر «مستصحب» مترتّب می‌شود- نه مع الواسطه- مثلا با استصحاب حیات زید می‌گوئیم حرام است که اموال او را تقسیم نمود امّا نمی‌توان گفت- بعد از گذشت بیست سال- دارای لحیه هم هست پس باید به نذر عمل نمود و صدقه داد تذکّر اوّل: در احتمال مذکور دو نکته، اهمّیّت فراوان دارد که با گیومه مشخّص نموده‌ایم.

تذکّر دوّم: واضح است که بنا بر احتمال مذکور نمی‌توان با اجرای استصحاب، آثار شرعی مترتّب بر لوازم عقلی یا عادی مستصحب را ثابت نمود. ضمنا مصنّف فرموده‌اند تحقیق مطلب این است که مفاد اخبار باب، همین احتمال اوّل است ۶۱۴] نه احتمال دوّم و سوّمی که اکنون بیان خواهیم کرد.

۲- قوله: «او تنزیله بلوازمه ۶۱۵] العقلیّهٔ او العادیّهٔ ...».

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۲

مفاد اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب، این است که ما را متعبّد به بقاء مستصحب، همراه با لوازم عقلی و عادی آن می‌کند به‌نحوی که تعبّد به بقاء، مخصوص ملزوم و مستصحب نیست. مثلا با استصحاب حیات زید، لازم عادی- نبات لحیه- آن‌هم ثابت می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم اثر شرعی- وجوب تصدّق- مترتّب بر لازم هم ثابت و مستقر است- طبق این احتمال، اصل مثبت، حجّت است- کما اینکه در تنزیل مؤدّیات امارات و طرق، مسئله از همین قرار است که:

نفس اخبار و شهادت و غیره، اخبار از لازم، ملزوم و ملازم هم هست که در آخر همین، تنبیه مصنّف فرموده‌اند: مثبتات امارات و طرق حجّت است و بزودی آن را توضیح خواهیم داد.

۳- قوله: «او بلحاظ مطلق ما له من الاثر و لو بالواسطهٔ ...».

مفاد اخبار باب، تعبّد به بقاء مستصحب به لحاظ اثر آن است- مطلقا و لو آثار مع الواسطه-

به‌عبارت دیگر، اخبار دالّ بر حجّیّت استصحاب ما را متعبّد به بقاء، مستصحب می‌کند امّا در مورد آثار، توسعه می‌دهد و مواردی را هم که مستصحب دارای اثر مع الواسطه هست، در دائره تنزیل داخل می‌نماید به‌عبارت روشن‌تر، طبیعت اثر مترتّب بر مستصحب ملحوظ است خواه با واسطه باشد یا بدون واسطه.

تذکّر سوّم: نتیجه احتمال دوّم و سوّم یکی است ۶۱۶]. یعنی اصل مثبت حجّت است.

سؤال: بالاخره اصل مثبت حجّت است یا نه و کدامیک از احتمالات سه‌گانه مذکور، صحیح است و چرا؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۳

جواب: در یکی از دو صورت زیر می‌توان گفت اصل مثبت حجّت است امّا باید دید که آیا با ظواهر ادلّه حجّیّت استصحاب هم سازگار است یا نه:

الف: ممکن است ما این‌چنین فرض کنیم و بگوئیم:

آن حکم شرعی- فرضا وجوب تصدّق- که بر واسطه- لازم عقلی یا عادی ۶۱۷]- مترتّب شده، حکم خود موضوع- و ملزوم یعنی حیات زید- هم هست به این نحو که ادّعاء کنیم «اثر الواسطهٔ و حکم الواسطهٔ حکم لذی الواسطهٔ ایضا» اگر چیزی حکم و اثر لازم عقلی یا عادی بود، با اغماض و مسامحه می‌گوئیم اثر ملزوم هم هست و می‌توانیم آن حکم شرعی را حکم ملزوم هم بدانیم.

در صورت مذکور مانعی از جریان استصحاب موضوع، وجود ندارد- اصل مثبت حجّت است- یعنی اثر شرعی مترتّب بر لازم عقلی یا عادی را به‌لحاظ اینکه اثر ذی الواسطه و ملزوم هم هست ثابت می‌کنیم.

اشکال راه مذکور این است که: بحث ما در موردی بود که اثر شرعی مربوط به واسطه بود- واسطه عقلی یا عادی- نه اینکه مسامحه کنیم و اثر مربوط به لازم را به حساب ملزوم بگذاریم زیرا عرف، مسامحه مذکور را نمی‌پذیرد پس در این صورت نتوانستیم بگوئیم اصل مثبت، حجّت است و این راه صحیح نبود.

ب: قبلا مقدّمه‌ای بیان می‌کنیم که مصنّف با یک جمله کوتاه به آن اشاره نموده‌اند[۶۱۸].

در مواردی که اثر شرعی، مانند وجوب تصدّق بر لازم عقلی یا عادی- مانند

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۴۴

نبات لحیه- مستصحب- حیات ولد- مترتّب است، آن لوازم به دو نحو ممکن است، باشند.

گاهی همان‌طور که یقین به تحقّق ۶۱۹] ملزوم- حیات زید- و شک در بقاء آن داریم نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقاء آن داریم.

در فرض مذکور اصلا بحث و نزاع در حجّیّت و عدم حجّیّت اصل مثبت، یک بحث بی‌فایده‌ای است و لزومی ندارد که ما استصحاب را در ملزوم جاری کنیم بلکه از ابتداء، نسبت به لازم، استصحاب را جاری می‌نمائیم و اثر شرعی مترتّب بر لازم را ثابت می‌کنیم و نیازی به جریان استصحاب در ملزوم نداریم که این فرض، محلّ کلام هم نیست. امّا فرضی که محلّ کلام قرار گرفته این است که:

این‌چنین نیست که: همان‌طور که یقین به ثبوت ملزوم و شک در بقاء آن داریم، نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقایش داشته باشیم بلکه:

اگر ملزوم، باقی باشد، لازم، حادث شده است بدون اینکه لازم، حالت سابقه داشته باشد شبیه همان مثال قبل که:

پنج سال قبل، زید پانزده‌ساله بود و یقین به ثبوت حیات او داشتیم و اکنون- پس از سپری شدن پنج سال- که در بقاء حیات او تردید داریم، می‌توانیم بقاء حیات او را استصحاب کنیم.

سؤال: آیا حیات زید در پانزده‌سالگی همراه با نبات لحیه بود؟ خیر

الآن اگر حیات او باقی باشد، لازمه عادی حیات او نبات لحیه است. در فرض مذکور، نسبت به حیات زید، یقین سابق و شک لاحق، تحقّق دارد امّا آیا نسبت به

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۴۵

لازم عادی آن‌هم یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و آیا زید در سن پانزده‌سالگی دارای لحیه بود؟

بلکه مسئله چنین است: اگر حیات زید باقی باشد عادة برای او نبات لحیه تحقّق دارد یعنی نبات لحیه، حالت سابقه وجودیّه نداشته و در فرض مسئله، اثر شرعی و وجوب تصدّق بر همین نبات لحیه، مترتّب است.

آیا می‌توان گفت ما ملزوم را کنار می‌گذاریم و استصحاب را نسبت به لازم جاری می‌کنیم؟

نسبت به لازم که یقین و شک نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

عمده بحث ما همین‌جا است که آیا می‌توانیم استصحاب حیات زید را جاری کنیم و اثر شرعی- وجوب تصدّق- مترتّب بر لازم عادی حیات زید بنام نبات لحیه را ثابت کنیم یا نه

ممکن است کسی بگوید همان‌طور که اخبار باب ما را متعبّد به بقاء حیات زید می‌کند[۶۲۰]، همان‌طور ما را متعبّد به نبات لحیه- لازم عادی- می‌کند و در نتیجه با تحقّق نبات لحیه، اثر شرعی مترتّب برآن بار می‌شود و باید صدقه داد.

سؤال: آیا واقعا اخبار باب، ما را متعبّد به لازم عقلی و عادی مستصحب می‌کند؟

«لا تنقض» ما را به بقاء حیات زید، متعبّد می‌کند زیرا یقین سابق و شک لاحق، نسبت به آن داریم و ارکان استصحاب، تام است امّا

از شما سؤال می‌کنیم که کدام قسمت از اخبار باب، ما را به لازم عقلی یا عادی مانند نبات لحیه، متعبّد می‌کند؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۶

نعم لا_ یبعد ترتیب خصوص ما کان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته، بدعوی أنّ مفاد الأخبار عرفا ما یعمّه أیضا حقیقهٔ، فافهم ۶۲۱] [۱].

شما که نسبت به نبات لحیه، یقین به ثبوت و شک در بقاء نداشتید تا بتوانید استصحاب، جاری کنید.

خلاصه: همان‌طور که اوّل بحث بیان کردیم از میان سه احتمالی که برای مفاد اخبار باب ذکر کردیم، همان احتمال اوّل صحیح و حقّ مطلب بود یعنی:

مفاد اخبار دال بر حجّیّت استصحاب، تعبّد به بقاء مستصحب به‌لحاظ اثر شرعی است که «بلاواسطه» بر «مستصحب» مترتّب می‌شود نه مع الواسطه و نکته اساسی در مورد عدم حجّیّت اصل مثبت این است که اخبار باب نمی‌تواند دلالت بر تعبّد نسبت به لازم عقلی یا عادی مستصحب داشته باشد بنابراین اگر:

استصحاب در موضوعی جاری شود که آن موضوع دارای لازم عقلی یا عادی- یا هر دو- باشد، امّا اثر شرعی برآن لازم، مترتّب شده باشد، در این صورت استصحاب جاری در موضوع و ملزوم نمی‌تواند اثری را که بر لازم بار شده، اثبات نماید.

اصل مثبت حجّت نیست مگر در دو مورد

[۱]- مصنّف فرمودند اصل مثبت، حجّیّت ندارد امّا دو مورد را استثناء نموده‌اند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۷

البتّه ظاهر عبارت ایشان این است که سه صورت را استثناء کرده‌اند نه دو صورت امّا واقع مطلب این است که مصنّف دو صورت را استثناء نموده‌اند و مرحوم مشکینی هم به این مطلب اشاره دارند که عبارت ایشان را هم ذکر خواهیم کرد. فعلا آن دو صورت را بیان می‌کنیم:

۱- در مواردی که واسطه، خفی باشد، از جمله موارد استثناء هست.

اگر آن واسطه به‌قدری خفی باشد و آن‌قدر وساطتش خارج از محدوده دید انسان باشد که اصلا به‌نظر عرف نیاید، در این صورت، اثر واسطه، اثر نفس مستصحب و موضوع شناخته می‌شود زیرا ادلّه حجّیّت استصحاب همان‌طور که شامل اثر نفس مستصحب می‌شود، شامل اثر واسطه هم می‌شود.

مثلا_ در مورد وضوء یا غسل اگر انسان شک نماید که آیا حاجب و مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه- مخصوصا در مواردی که مانع از دید چشم خارج است- در این صورت، استصحاب عدم مانع، جریان پیدا می‌کند.

در مثال و فرض مذکور اگر بخواهیم مسئله را با تجزیه و تحلیل عقلی بررسی کنیم، استصحاب عدم حاجب، فائده‌ای ندارد زیرا عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره و ایصال الماء الی جمیع المواضع هست.

آری لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به‌قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می‌گوید وقتی در بدن

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۴۸

کما لا_ یبعد ترتیب ما کان بوساطهٔ ما لا_ یمکن التّفکیک عرفا بینه و بین المستصحب تنزیلا، کما لا_ تفکیک بینهما واقعا، أو

بوساطة[۶۲۲] ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابـة عد اثره اثرا لهما، فإنّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا، بحسب ما يفهم من النّهی عن نقضه عرفا، فافهم [۱].

حاجب و مانعی نباشـد، اثر شـرعی- که عبارت از آن تکالیف الهی و تحقّق مأمور به باشـد- مترتّب می‌شود و توجّهی نمی‌کنـد که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی جميع البشرة است و اثر بر وصول الماء الی جميع البشرة بار شده نه بر عدم الحاجب.

[۱]- ۲: در مواردی که واسطه جلی باشد، اصل مثبت حجّت است و معنای جلی بودن واسطه این است که:

آن‌قدر بین واسـطه و ذی الواسطه، اتّصال و ارتباط برقرار است که عرف می‌گوید همان‌طور که در عالم تکوین و واقع نمی‌توان بین واسـطه و ذی الواسـطه تفکیـک نمود، در عـالم تعبّـد و تنزیـل هم جـدائی بین آن دو امکان نـدارد. خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدّت اتّصال به حدّی است که عرف، راضی نمی‌شود که حتّی در مقام تعبّد و تشریع، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود شارع مقدّس که ما را به مقتضای «لا تنقض اليقين» متعبّد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبّد را توسعه می‌دهد و می‌گوید

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۴۹

معنای تعبّـد به موضوع، تعبّـد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبّد به لازم شدیم، اثر شـرعی لازم- مانند وجوب تصدّق- هم ثابت می‌شود[۶۲۳].

قوله: «او بوساطة ما لأجل وضوح لزومه او ملازمه ...».

همـان‌طور که اشـاره کردیم مصـنّف دو اسـتثناء برای اصل مثبت، ذکر کردنـد امّا ظاهر عبارت مـذکور، موهم این است که مصـنّف درصـدد بیـان اسـتثناء سوّمی هسـتند ولی حقّ مطلب، این است که اسـتثناء سوّمی وجود نـدارد و به قول مرحوم مشـکینی- که کلاـم ایشان را هم در پاورقی نقل کردیم- عبارت «او بوساطة ما» غلط است و بایـد حذف شود و عبارت صـحیح چنین است: كما لا يبعد ترتيب ما كان بوساطـة ما لا يمكن التّفكيك عرفا بينه و بين المستصـحب تنزيلا كما لا تفكيك بينهما واقعا «لاجل وضوح لزومه ...». که در نتیجه عبـارتی را که در گیومه قرار داده‌ایم علّت عـدم امکان تفکیک باشـد نه اینکه عبارت «او بوساطـة ما ...» اسـتثناء سوّمی باشد و دو شاهد هم ذکر می‌کنیم که مصنّف درصدد بیان استثناء سوّمی نبوده‌اند:

الف: اگر عبارت «او بوساطة ما ...» را استثناء سوّم حساب کنیم فرقی بین استثناء دوّم و سوّم نمی‌توانیم قائل شویم.

ب- مصنّف در آخرین سطر[۶۲۴] همین تنبیه، تقریبا تصریح نموده‌اند که دو مورد از عدم حجّیّت اصل مثبت استثناء کرده‌ایم نه سه مورد.

إيضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۵۰

ثمّ لاـ يخفى وضوح الفرق بين الاستصـحاب و سـائر الأـصول التّعبّديّـة و بين الطّرق و الأمـارات، فـإنّ الطّريق و الأمـارة حيث أنّه كما يحكى عن المؤدّى و يشير إليه، كذا يحكى عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و يشير إليها، كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها، و قضيّته حجّيّة المثبت منها كما لا يخفى، بخلاف مثل دليل الاستصـحاب، فإنّه لا بدّ من الاقتصار مما فيه من الدّلالة على التّعبّد بثبوته، و لا دلالة له إلا على التّعبّد بثبوت المشـكوك بلحاظ أثره، حسـبما عرفت فلا دلالة له على اعتبار المثبت منه، كسائر الأصول التّعبّدية، إلا فيما عدّ اثر الواسطة أثرا له لخفائها، أو شدّة وضوحها و جلائها، حسبما حقّقناه [۱].

قوله: «فافهم»[۶۲۵].

مثبتات امارات و طرق حجّت است

[۱]- گفتیم مثبتات استصحاب، حجّت نیست و واضح است که در این جهت، فرقی بین استصحاب و سایر اصول عملیّه، وجود ندارد و مثبتات سایر اصول عملیّه هم حجّیّت ندارد.

مصنّف به‌عنوان تکمیل بحث قبلی فرموده‌اند مثبتات طرق و امارات، حجّت است زیرا:

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۵۱

به‌عنوان مثال هنگامی که بیّنه- که یکی از امارات هست- إخبار به حیات زید می‌نماید، دیگر معنایش این نیست که در این صورت، یک حکم ظاهری هم وجود دارد بلکه معنایش این است که اخبار و حکایت از واقعیّت حیات زید می‌کند و چیزی که از واقع، حکایت می‌کند، حکایت از لازم، ملزوم و ملازم آن‌هم می‌کند و اصلا در نفس حکایت، اخبار و شهادت، تمام این‌ها متحقّق است و کأنّ کسی که نسبت به یک ملزومی اخبار می‌نماید، او اخبار به لازمش هم می‌نماید زیرا او در صدد حکایت از واقع است و واقع از لازم، ملزوم و ملازم جدا نیست مثال دیگر:

وقتی علم اجمالی به تنجّس یکی از دو ظرف «الف» و «ب» پیدا کردیم ولی بعدا بیّنه‌ای قائم شد که ظرف «الف» متنجّس است در این صورت می‌گوئیم پس ظرف «ب» پاک است امّا بخلاف استصحاب و سایر اصول عملیّه.

استصحاب، یک اصل تعبّدی است که شارع مقدّس فرموده در حال شک نباید از آثار متیقّن رفع ید نمود و باید حکم به بقاء نمود و آثار متیقّن را بر مشکوک مترتّب نمود و ادلّه مذکور بیش از این دلالت ندارد بنابراین:

مثبتات امارات و طرق، حجّت است امّا مثبتات استصحاب و سایر اصول عملیّه، حجّت نیست البتّه مصنّف قبلا دو استثناء برای اصل مثبت بیان نمودند[۶۲۶] که توضیح دادیم.

خلاصه: در امارات و طرق به‌لحاظ اینکه اخبارها و شهادت‌ها به اخبارها و شهادتهای متعدّد، انحلال پیدا می‌کند، لذا تمام آثار شرعی مترتّب بر خودش، لازمش، ملزومش و ملازمش ترتّب پیدا می‌کند. به‌خلاف اصول علمیّه-

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۵۲

الثّامن: إنّه لا تفاوت فی الأثر المترتّب علی المستصحب، بین أن یکون مترتّبا علیه بلا وساطة شیء، أو بوساطة عنوان کلّی ینطبق و یحمل علیه بالحمل الشّائع و یتّحد معه وجودا، کان منتزعا عن مرتبة ذاته ۶۲۷]، أو بملاحظة[۶۲۸] بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالضّمیمة، فإنّ الأثر فی الصّورتین إنّما یکون له حقیقة، حیث لا یکون بحذاء ذلک الکلّی فی الخارج سواه، لا لغیره مما کان مباینا معه، أو من أعراضه مما کان محمولا علیه بالضّمیمة کسواده مثلا أو بیاضه، و ذلک لأنّ الطّبیعی إنّما یوجد بعین وجود فرده، کما أنّ العرضی کالملکیّة و الغصبیّة و نحوهما لا وجود له إلا بمعنی وجود منشأ انتزاعه، فالفرد أو منشأ الانتزاع فی الخارج هو عین ما رتّب علیه الأثر، لا شیء آخر، فاستصحابه لترتیبه لا یکون بمثبت کما توهّم ۶۲۹] [۱].

تنبیه هشتم [در مواردی که از اصل مثبت نمی‌باشد]

[۱]- مطالب این تنبیه و دو تنبیه بعد در حقیقت بعنوان تکمیل مباحث تنبیه قبل است و اگر مصنّف، تمام آنها را در تنبیه هفتم بیان می‌کردند، بهتر بود.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۵۳

خلاصه تنبیه هفتم این بود که:

۱- اگر موضوعی- که دارای اثر شرعی است- را استصحاب نمودیم، در این صورت فقط همان اثری که برآن موضوع، مترتّب است، ثابت می‌شود مانند استصحاب عدالت زید که از جمله آثارش جواز اقتداء به او است و ضمنا بیان کردیم که مفاد ادلّه استصحاب، جعل حکم مماثل است.

۲- با اجرای استصحاب نمی‌توان اثری که بر لازم یا ملزوم یا ملازم موضوع بار شده، ثابت نمود به‌عبارت دیگر به‌وسیله استصحاب نمی‌توان اثر شرعی که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب بار شده، ثابت نمود مگر در مواردی که واسطه، خفی یا جلی باشد که مفصّلا در تنبیه هفتم توضیح دادیم.

بنابراین در استصحابات موضوعیّه، آثار شرعی مترتّب بر نفس موضوع، ثابت می‌شود.

مصنّف در تنبیه هشتم درصدد توضیح و بیان سه مورد بوده‌اند که توهّم شده است که در آن موارد، اصل مثبت محقّق می‌باشد.

«الف»: اگر اثر شرعی بر کلّی- جنس، فصل یا نوع- مترتّب شده باشد، آیا می‌توان گفت آن اثر، اثر فرد هم هست- آن اثر را به حساب فرد هم گذاشت-؟

به‌عبارت دیگر اگر ما نسبت به فرد و شخص، استصحاب جاری نمودیم ولی اثر شرعی بر کلّی- جنس، فصل یا نوع- مترتّب بود، آیا در این صورت، اثر شرعی مترتّب بر کلّی، اثر شرعی فرد هم شناخته می‌شود یا نه؟

مثال: فرض کنید یک حکمی شرعی بر کلّی انسان، بار شده است مثلا می‌گوئیم هر مسلمانی باید نسبت به مسلمان دیگر، احترام قائل شود یعنی اثر شرعی- لزوم احترام- برای انسان- کلّی- است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۵۴

در فرض مذکور می‌توانیم بقاء حیات زید را استصحاب نمائیم و آن اثری که مربوط به کلّی بود برای زید- فرد- ثابت کنیم و بگوئیم اکنون که حیات زید، ادامه دارد، احترامش واجب است. در مثال مذکور با اینکه لزوم احترام «بلاواسطه» بر زید، مترتّب نبود بلکه به‌واسطه یک «کلّی» بر زید، مترتّب می‌شد، امّا مانعی از جریان استصحاب، وجود نداشت- البته آن عنوان کلّی بر زید منطبق بود و به حمل شایع صناعی ۶۳۰] می‌توانستیم بگوئیم «زید انسان».

بعضی توهّم کرده‌اند که اثر کلّی ارتباطی به فرد ندارد و اگر موضوع یک قضیّه شرعیّه، عنوان کلّی باشد و حکم، نسبت به‌عنوان کلّی بار شده باشد، نمی‌توانیم آن حکم را به‌حساب فرد هم بگذاریم لکن مصنّف فرموده‌اند توهّم مذکور بی‌مورد است و خودشان بیانی دارند که:

آیا کلّی و فرد دو وجود دارند و آیا تحقّق کلّی در خارج، غیر از تحقّق فرد است و آیا جنس، فصل یا نوع می‌تواند خودبخود تحقّق داشته باشد؟ خیر

بلکه وجود کلّی همان، وجود فرد است. وجود کلّی با وجود فرد متغایر نیست بنابراین اگر یک حکم شرعی بر کلّی مترتّب شد، کانّ آن حکم بر فرد هم بار شده است. واسطه‌ای در کار نیست که مسأله لازم و ملزوم، مطرح باشد و بگوئیم حکم بر کلّی، مترتّب شده و با استصحاب فرد نمی‌توانیم آن حکم را بر کلّی مترتّب نمائیم- زیرا اصل مثبت است-

خلاصه اینکه تغایر کلّی و فرد، تغایر ذهنی است امّا از نظر خارج هیچ‌گونه مغایرتی بین آنها تصوّر نمی‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۵۵

و همچنین اگر حکمی برای موضوعی- کلّی- ثابت باشد که آن موضوع، یک امر اعتباری و انتزاعی باشد که آن امر اعتباری هیچ‌گونه تحقّق و تأصّل و مابازاء خارجی نداشته باشد، بلکه تحقّق و تأصّل برای منشأ انتزاع آن است و برای آن چیزی است که ما این امر انتزاعی را از آن انتزاع نموده‌ایم مانند «ملکیّت»، «زوجیّت» و سایر امور اعتباریّه. مثلا در خارج غیر از کتاب، بایع و مشتری، حقیقت دیگری بنام ملکیّت، تحقّق ندارد و منشأ انتزاعش، همین بایع و مشتری و کتاب است- واقعیّت برای همین سه امر است-

حال اگر یک اثر شرعی بر عنوان ملکیّت، مترتّب شد، ما می‌توانیم به‌وسیله استصحاب، آن اثر شرعی مترتّب بر ملکیّت را نسبت به همان امور موجود در خارج- یعنی همان اموری که منشأ انتزاع ملکیّت هستند- ثابت نمائیم.

بنابراین ما در یک صورت با متوهّم- شیخ اعظم ره- موافق هستیم:

اگر موضوع اثر ما دارای واقعیّت خارجیّه و تأصّل خارجی باشد مانند سواد و بیاض ۶۳۱]- محمول بالضّمیمه باشد- که سواد یک حقیقت و بیاض هم یک حقیقت است که در جسم تحقق پیدا می‌کنند- اگر اثری بر بیاض بار شده باشد، نمی‌توان با استصحاب بقاء جسم، اثر بیاض را مترتّب نمود گرچه سواد و بیاض بر جسم، عارض می‌شوند و آن دو در غیر از جسم نمی‌توانند تحقّق پیدا کنند امّا اگر اثر شرعی بر سواد یا بیاض بار شده باشد با استصحاب بقاء جسم نمی‌توان اثر سواد را بار نمود. جسم یک واقعیّت است و سواد و بیاض، واقعیّت دیگر، امّا به‌خلاف کتاب،

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۵۶

و کذا لا- تفاوت فی الأثر المستصحب ۶۳۲] أو المترتّب علیه ۶۳۳]، بین أن یکون مجعولا- شرعا بنفسه کالتّکلیف و بعض أنحاء الوضع، أو بمنشإ انتزاعه کبعض أنحائه کالجزئیّة و الشّرطیّة و المانعیّة، فإنّه أیضا ممّا تناله ید الجعل شرعا و یکون أمره بید الشّارع وضعا و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه.

و لا وجه لاعتبار أن یکون المترتّب أو المستصحب مجعولا مستقلا کما لا یخفی، فلیس استصحاب الشّرط أو المانع لترتیب الشّرطیّة أو المانعیّة بمثبت، کما ربما توهّم ۶۳۴] بتخیّل أنّ الشّرطیّة أو المانعیّة لیست من الآثار الشّرعیّة، بل من

و مسئله ملکیّت و مملوکیّت، کتاب از مملوکیّت جدا نیست و مملوکیّت، واقعیّتی ماورای کتاب نیست بنابراین کلام مرحوم شیخ را در یک مورد می‌پذیریم و در دو صورت رد می‌نمائیم. و آن عبارت است از:

اگر اثر شرعی بر محمول بالضّمیمه ۶۳۵] یعنی یک عرض- مانند بیاض- که تأصّل و حقیقت دارد، بار شده باشد، نمی‌توانیم آن اثر را به‌حساب معروض- جسم- بگذاریم و به‌عنوان اثر جسم تلقّی کنیم یعنی با استصحاب بقاء جسم، آن اثر را مترتّب نمائیم.

و در دو صورت ۶۳۶]- و به اعتباری چهار صورت- با کلام مرحوم شیخ، مخالف هستیم. و آن در مواردی است که اثر شرعی بر جنس، نوع، فصل یا امر خارج محمول بار شده باشد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۵۷

الأمور الانتزاعیّة، فافهم [۱].

---

[۱]- «ب»: قبل از توضیح عبارت، متذکّر می‌شویم که حکم بر دو قسم است:

۱- حکم تکلیفی: که منحصر به وجوب، حرمت، اباحه، کراهت و استحباب است.

۲- حکم وضعی: مصنّف، قبل از بیان تنبیهات استصحاب، توضیحاتی درباره احکام وضعیّه داده‌اند که خلاصه آن عبارتست از اینکه احکام وضعیه بر سه قسم هستند:

۱- قسم اوّل احکام وضعیّه، آن است که از احکام تکلیفیّه هم برتر است یعنی اصلا شارع مقدّس، آن را جعل نمی‌کند و هیچ‌گونه جعل شرعی به آن تعلّق نمی‌گیرد گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلّق می‌گیرد مانند سببیّت للتّکلیف.

۲- قسم دوّم احکام وضعیّه به تبع احکام تکلیفی جعل می‌شوند یعنی باید یک حکم تکلیفی داشته باشیم تا بتوان یک حکم وضعی از آن جعل نمود مانند جزئیّت و شرطیّت للمکلّف به.

۳- بعضی از احکام وضعیّه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آن‌ها تعلّق

گیرد لکن مصنّف فرمودند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیّه جعل استقلالی تعلّق می‌گیرد یعنی قسم سوّم احکام وضعیّه از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالی هستند نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند مانند حجّیّت، قضاوت، زوجیّت و ملکیّت و امثال آنها.

و همچنین قبلا بیان کردیم که باید نفس مستصحب «مجعول شرعی» باشد- در استصحاب احکام، مانند استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه- و یا اینکه «موضوع» برای مجعول شرعی باشد، مانند استصحاب خمریّت- خمر موضوع حکم شرعی

إیضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۵۸

است-

اکنون تحقیقی در «مجعول شرعی» می‌کنیم:

که آیا: مقصود از مجعول شرعی این است که مستقلا مجعول شرعی باشد به نحوی که شارع بتواند مستقلا آن را جعل نماید یا اینکه اگر مجعول تبعی هم باشد، مانعی ندارد و می‌توان نسبت به آن استصحاب جاری نمود؟

اگر کسی بگوید مقصود از مجعول شرعی، این است که باید شارع مقدّس، مستقلا آن را جعل نموده باشد، در این صورت، استصحاب در موارد زیر جاری می‌شود:

۱- در احکام تکلیفیّه ۲- در قسم سوّم از احکام وضعیه مانند زوجیّت و ملکیّت ۶۳۷] امّا در قسم دوّم احکام وضعیّه نمی‌توان استصحاب، جاری نمود زیرا آنها مجعول استقلالی نیستند بلکه مجعول تبعی می‌باشند.

مصنّف فرموده‌اند دلیلی ندارد که در باب استصحاب، چنین خصوصیّتی قائل شویم و بگوئیم باید آن مجعول، مجعول استقلالی باشد نه تبعی بلکه اگر مجعول تبعی هم باشد یعنی اختیار، وضع و رفعش به دست شارع باشد، مانعی ندارد لذا می‌گوئیم در قسم دوّم احکام وضعیّه- مانند جزئیّت للمأمور به و شرطیّت للمأمور به- که مجعول تبعی هستند، می‌توان استصحاب، جاری نمود مثلا می‌دانیم که وضوء برای مأمور به شرطیّت دارد حال اگر شما وضوء داشتید و در بقاء آن، تردید نمودید، می‌توانید بقاء وضوء را استصحاب نمائید و اگر کسی بگوید وضوء چه اثر شرعی دارد، جواب می‌دهیم که اثر شرعیش، شرطیّت للمأمور به است و همچنین اگر کسی ایراد نماید

إیضاح الكفاية، ج۵، ص: ۴۵۹

و كذا لا- تفاوت فی المستصحب أو المترتّب بين أن يكون ثبوت الأثر و وجوده، أو نفيه و عدمه، ضرورة أنّ أمر نفيه بيد الشّارع كثبوته، و عدم إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشّكّ برفع اليد عنه كصدقه برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح [۱].

که شرطیّت للمأمور به، مجعول استقلالی نیست، می‌گوئیم مجعول تبعی که هست یعنی هنگامی که شارع مقدّس فرمود «صلّ مع الطّهارة» ما برای طهارت شرطیّت را انتزاع نمودیم و اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع است او می‌تواند بگوید «صلّ مع الطّهارة» که ما در این صورت شرطیّت را انتزاع می‌کنیم و فرضا می‌تواند، بگوید «صلّ بدون الطّهارة» که در این صورت، شرطیّت، مطرح نیست و همین مقدار که اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع باشد، برای جریان استصحاب کفایت می‌کند.

قوله: «فافهم»[۶۳۸].

[۱]- «ج»: آیا می‌توانیم استصحاب را در عدم الحکم جاری کنیم یا نه؟

گاهی یک شیء، واجب بوده و شما در بقاء آن، تردید می‌نمائید، در این صورت می‌توانید بقاء وجوب را استصحاب نمائید.

امّا گاهی یک شیء قبلا واجب نبوده، آیا در این صورت می‌توان استصحاب عدم وجوب را در آن جاری نمود؟

ممکن است کسی بگوید نمی‌توان استصحاب عدم وجوب، جاری نمود زیرا

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶۰

فلا وجه للإشکال فی الاستدلال علی البراءة باستصحاب البراءة من التّکلیف، و عدم المنع عن الفعل بما فی الرّسالة[۶۳۹]، من أنّ عدم استحقاق العقاب فی الآخرة لیس من اللوازم المجعولة الشّرعیّة، فإنّ عدم استحقاق العقوبة و إن کان غیر مجعول، إلا أنّه لا حاجة إلی ترتیب أثر مجعول فی استصحاب عدم

عدم الوجوب، حکم شرعی نیست بلکه «وجودات»، احکام شرعیّه هستند مانند وجوب، استحباب، حرمت. امّا عدم الوجوب و عدم الحرمه حکم شرعی نیستند و لذا نمی‌توان استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت را جاری نمود.

مصنّف فرموده‌اند ما در باب استصحاب اصلا روی «حکم» تکیه نمی‌کنیم و نمی‌گوئیم باید حکمی در میان باشد تا شما بگوئید عدم الوجوب، حکم نیست بلکه آنچه که در استصحاب، لازم می‌باشد عبارت است از اینکه:

باید مستصحب و یا اثرش چیزی باشد که در اختیار شارع باشد و شارع بما هو شارع بتواند در آن دخالت کند بنابراین: آیا مسأله عدم الوجوب تحت اختیار شارع نیست؟ آری

شارع می‌تواند عدم الوجوب را به وجوب تبدیل کند و می‌تواند عدم الوجوب را به حال خود، باقی بگذارد پس همان‌طور که وجود احکام در اختیار شارع است، عدم احکام هم در اختیار اوست. خلاصه اینکه اگر بگوئید «عدم» آنها عنوان حکم پیدا نمی‌کند به شما جواب می‌دهیم ما به‌عنوان «حکم» کاری نداریم بلکه غرض ما این است که شارع در محیط شرع بتواند «لا ـ تنقض الیقین بالشکّ» را بگوید و کاملا واضح است که «لا تنقض» نسبت به عدم وجوب کاملا جریان پیدا می‌کند و ارتباط به شارع بما هو شارع دارد.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶۱

المنع، و ترتب عدم الاستحقاق مع کونه عقلیّا علی استصحابه، إنّما هو لکونه لازم مطلق عدم المنع و لو فی الظاهر، فتأمّل [۱].

---

[۱]- از اینکه گفتیم در باب استصحاب روی کلمه «حکم» تکیه نمی‌کنیم، نتیجه‌ای می‌گیریم که:

در بحث برائت مشاهده کردیم که بعضی به حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسّک کرده‌اند و بعضی در باب اصالة البراءة از راه استصحاب البراءة پیش آمده و گفته‌اند:

مثلا قبل از اینکه اسلام بیاید، شرب تتن ممنوعیّتی نداشته و اکنون که شک نموده‌ایم ممنوعیّت دارد یا نه، استصحاب عدم ممنوعیّت و استصحاب برائت از حرمت، جاری می‌کنیم. مرحوم شیخ در کتاب رسائل، استدلال مذکور را مورد مناقشه قرار داده و فرموده‌اند استصحاب عدم را برای چه منظوری جاری می‌کنید آیا می‌خواهید نتیجه بگیرید که در ارتکاب شرب تتن، استحقاق عقوبت وجود ندارد؟

اگر منظورتان این باشد، نمی‌توانید استصحاب، جاری کنید زیرا استحقاق و عدم استحقاق عقاب، مسأله‌ای نیست که ارتباطی به شارع بما هو شارع داشته باشد بلکه عقل حکم می‌کند در صورت عصیان، استحقاق عقاب و در صورت اطاعت، استحقاق ثواب، ثابت است لذا اگر شما استصحاب عدم ممنوعیّت را به‌منظور عدم استحقاق عقوبت جاری می‌کنید، بدانید که عدم استحقاق عقاب، حکم عقلی است و با جریان استصحاب مذکور نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت.

آیا مناقشه مرحوم شیخ، وارد است یا نه؟

در پاسخ به شیخ اعظم «ره» می‌گوئیم استصحاب عدم منع، نیازی به اثر ندارد، استصحاب عدم منع مانند نفس «منع» است در

استصحاب حکم شرعی لازم نیست به دنبال یک اثر دیگری برویم نفس استصحاب عدم ممنوعیّت، مانند استصحاب

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶۲

بقاء ممنوعیّت است آیا اگر بقاء ممنوعیّت را استصحاب می‌کردید باز هم منتظر یک اثر شرعی بودید؟ خیر

استصحاب عدم ممنوعیّت هم همین نتیجه را دارد و ما نباید به دنبال یک اثر شرعی باشیم بلکه همین، خودش اثر شرعی است و نفی و اثباتش به شارع بما هو شارع، ارتباط دارد. منتها ممکن است شما اشکال کنید که آنچه را که در برائت درصددش هستیم مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت است لذا چگونه با استصحاب عدم منع، عدم استحقاق عقوبت را ثابت می‌کنید؟

در پاسخ شما همان مطلبی را که اوّل تنبیه هفتم بیان کردیم، بازگو می‌کنیم که:

اگر مستصحب ما یک اثر شرعی باشد، تمام احکام و آثارش مترتّب می‌شود.

آثار و احکام عقلی برآن ترتّب پیدا می‌کند و گفتیم اگر بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب کردیم، معنایش این است که:

اطاعتش واجب است و در مخالفتش استحقاق عقوبت وجود دارد و موافقتش موجب استحقاق ثواب می‌شود.

همان‌طور که در استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه استحقاق ثواب و عقاب، مطرح است در استصحاب عدم منع هم، عدم استحقاق عقوبت مطرح است به عبارت روشن‌تر آیا اگر بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، امّا با آن تکلیف، مخالفت نمودیم، استحقاق عقوبت مطرح نیست و همچنین اگر با آن موافقت کردیم، عدم استحقاق عقاب و استحقاق ثواب، مطرح نیست؟ آری در استصحاب عدم منع هم مطلب از همین قرار است یعنی در استصحاب عدم منع هم عدم استحقاق عقوبت مطرح و ثابت است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶۳

التّاسع: إنّه لا یذهب علیک أنّ عدم ترتب الأثر الغیر الشّرعی و لا الشّرعی بوساطة غیره من العادی أو العقلی بالاستصحاب، إنّما هو بالنّسبة إلی ما للمستصحب واقعا، فلا یکاد یثبت به من آثاره إلا أثره الشّرعی الذی کان له بلا واسطة، أو بوساطة أثر شرعی آخر، حسبما عرفت فیما مرّ، لا بالنسبة إلی ما کان للأثر الشرعی مطلقا[۶۴۰]، کان بخطاب الاستصحاب أو بغیره من أنحاء الخطاب، فإنّ آثاره شرعیّة کانت أو غیرها تترتّب علیه إذا ثبت و لو بأن یستصحب، أو کان من آثار المستصحب، و ذلک لتحقّق موضوعها حینئذ حقیقة، فما للوجوب عقلا[۶۴۱] یترتّب علی الوجوب الثّابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه ۶۴۲]، من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة إلی غیر ذلک، کما یترتّب علی الثّابت بغیر الاستصحاب، بلا شبهة و لا ارتیاب، فلا تغفل [۱].

تنبیه نهم ترتّب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب

[۱]- تذکّر، تنبیه نهم هم از مباحث تکمیلی تنبیه هفتم- اصل مثبت- است.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶۴

در تنبیه قبل بیان کردیم که:

با اجرای استصحاب نمی‌توان آثار غیر شرعی- عقلی و عادی- را ثابت نمود مثلا فردی در سنّ پنج‌سالگی از نظر غائب شده و تا الآن مدّت بیست سال غیبت او ادامه داشته، اکنون چون یقین به حیات او- نسبت به زمان سابق- داریم، بقاء حیات او را استصحاب می‌کنیم، در مثال مذکور با اجرای استصحاب می‌گوئیم تقسیم و تصرّف در اموال او حرام است- یعنی اثر شرعی حیات زید را ثابت می‌کنیم- امّا نمی‌توان گفت او دارای «لحیه» هم هست.

و همچنین در استصحاب نمی‌توان آن اثر شرعی را ثابت نمود که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب مترتّب است.

مثلاـ با استصحاب حیات زید نمی‌توان گفت که: چون پدر او نذر کرده- که اگر فرزندم دارای لحیه شود صد درهم صدقه می‌دهم- پس باید به نذرش عمل نماید و صدقه بدهد. در مثال مذکور، اثر شرعی- وجوب تصدّق- مع الواسطه- نبات لحیه- اثر موضوع و مستصحب- حیات زید- است.

مصنّف در تنبیه نهم فرموده‌اند: عدم ترتّب آثار غیر شرعی ۶۴۳] و همچنین عدم ترتب آثار شرعیه‌ای که با واسطه غیر شرعی برای مستصحب، ثابت است- عدم ترتب مذکور- در آن آثاری است که برای مستصحب است «واقعا» یعنی آن آثاری که اثر مستصحب واقعی است مثلا با استصحاب بقاء حیات زید نمی‌توان گفت که او دارای لحیه هم شده است زیرا نبات لحیه، اثر حیات واقعی زید است نه اثر حیات تعبّدی زید به‌عبارت دیگر، نبات لحیه، اثر مطلق حیات- اعم از واقعی و تعبّدی-

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶۵

العاشر: إنّه قد ظهر مما مرّ لزوم أن یکون المستصحب حکما شرعیا أو ذا حکم کذلک، لکنّه لا یخفی أنّه لا بدّ أن یکون کذلک بقاء و لو لم یکن کذلک ثبوتا فلو لم یکن المستصحب فی زمان ثبوته حکما و لا له أثر شرعا و کان فی زمان استصحابه کذلک- أی حکما أو ذا حکم- یصحّ استصحابه کما فی استصحاب عدم التّکلیف، فإنّه و إن لم یکن بحکم مجعول فی الأزل و لا ذا حکم، إلا أنه حکم مجعول فیما لا یزال، لما عرفت من أنّ نفیه کثبوته فی الحال مجعول شرعا، و کذا استصحاب موضوع لم یکن ۶۴۴] له حکم ثبوتا، أو کان و لم یکن حکمه فعلیّا و له حکم کذلک بقاء، و ذلک لصدق نقض الیقین

نیست.

امّا اگر یک لازم عقلی و به تعبیر دیگر، اگر یک حکم عقلی، موضوعش اثر شرعی باشد مانند وجوب اطاعت که موضوعش ثبوت وجوب است- خواه واقعا وجوبی باشد یا نباشد- این در استصحاب، ترتّب، پیدا می‌کند.

به‌عبارت دیگر اگر یک اثر عقلی روی مطلق اثر شرعی- خواه واقعی باشد یا ظاهری- بار شد، آن اثر عقلی ترتّب پیدا می‌کند مثلا به مجرّدی که شما بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، آیه شریفه «أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ ...» که ارشاد به حکم عقل است، گریبان شما را می‌گیرد و می‌گوید موافقت با آن واجب و مخالفتش حرام است و در صورت موافقت، استحقاق ثواب دارید و چنانچه با آن مخالفت نمائید، مستحق عقاب می‌شوید.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶۶

بالشّکّ علی رفع الید عنه و العمل، کما إذا قطع بارتفاعه یقینا، و وضوح عدم دخل أثر الحالة السّابقة ثبوتا فیه و فی تنزیلها بقاء، فتوهّم اعتبار الأثر سابقا- کما ربما یتوهّمه الغافل من اعتبار کون المستصحب حکما أو ذا حکم- فاسد قطعا، فتدبر جیدا [۱].

تنبیه دهم [اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، و لو بقاءً]

[۱]- در تنبیه هفتم بیان کردیم که مستصحب باید یا خودش حکم شرعی باشد یا موضوع برای اثر شرعی باشد. مطلب مذکور، به توضیحی نیاز دارد که:

اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، آیا معنایش این است که هم در زمان سابق و هم در زمان لاحق- هم قضیّه متیقّنه و هم قضیّه مشکوکه- هر دو باید در این جهت- حکم شرعی بودن- متساوی باشند؟

البتّه در اکثر استصحابات مطلب، چنین است مثلا شما که بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنید، وجوب نماز جمعه هم در

عصر حضور- زمان سابق- و هم در عصر غیبت- زمان لاحق- عنوان حکم شرعی دارد.

آیا لازم است تمام استصحابات حکمیّه چنین باشند یا اینکه ممکن است مثلا یک استصحاب حکمی داشته باشیم که آن حکم در زمان سابق- قضیّه متیقّنه- هیچ‌گونه ارتباطی به شارع نداشته باشد لکن اگر ما آن قضیّه متیقّنه را در زمان لاحق، ابقاء و اثبات نمائیم، به شارع مقدّس، ارتباط پیدا می‌کند- عنوان حکم شرعی دارد- یعنی در زمان سابق به لحاظ اینکه ارتباطی به شارع نداشته، حکم شرعی نبوده امّا در زمان لاحق به اعتبار دوام آن حکم قبلی به شارع مقدّس ارتباط پیدا می‌کند مانند استصحابات عدمیّه‌ای که در باب تکالیف، جاری می‌کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶۷

مثلا[۶۴۵] می‌گوئیم فلان شیء قبل از اینکه دین اسلام بیاید، واجب نبوده امّا الآن که شریعت مقدّس اسلام آمده و شک داریم که وجوب پیدا کرده است یا نه، همان عدم الوجوب قبلی را استصحاب می‌کنیم و در نتیجه، به‌وسیله استصحاب، ثابت می‌کنیم در شریعت اسلام هم تکلیف وجوبی نسبت به آن، تحقّق ندارد.

در مثال مذکور، زمان سابق و لاحقش متفاوت است یعنی آن عدم تکلیفی که در زمان سابق، مورد یقین شما بود، ارتباطی به شارع مقدّس نداشت و فرض این است که آن، قبل از آمدن دین اسلام بوده و عدم تکلیف در آن زمان، هیچ ارتباطی به شارع و آورنده دین اسلام ندارد لکن درعین‌حال وقتی شما به‌وسیله استصحاب، همان عدم تکلیف را ابقاء می‌کنید و ادامه می‌دهید، ابقاء و ادامه‌اش به شارع، ارتباط پیدا می‌کند و ثابت می‌شود که در دین اسلام نسبت به آن شیء، تکلیفی تحقّق ندارد- بقاء عدم تحقّق وجوب به شارع مربوط است- بنابراین:

لازم نیست در استصحابات حکمیّه، آن حکم در زمان سابق هم عنوان حکم داشته باشد زیرا در باب استصحاب، نظر اصلی به ابقاء است و ابقاء باید به شارع مربوط باشد.

و همچنین در استصحابات موضوعیّه، چنانچه موضوع متیقّن شما در زمان سابق هیچ حکمی نداشت، لکن اگر آن موضوع به‌وسیله استصحاب، ابقاء شود، بقاء موضوع اثر شرعی است، در این موارد هم مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

خلاصه اینکه دلیلی بر لزوم ترتّب حکم شرعی در زمان سابق بر موضوع

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶۸

مستصحب وجود ندارد و شما تحت تأثیر این مطلب، واقع نشوید که می‌گویند مستصحب باید یا حکم شرعی باشد یا موضوع ذی حکم. و چنین برداشتی نکنید که مستصحب باید در زمان سابق هم حکم شرعی یا موضوع ذی حکم باشد زیرا در باب استصحاب باتوجّه به روایات- لا تنقض الیقین بالشّک- می‌گوئیم باید دوام و بقاء مستصحب به شارع، ارتباط داشته باشد امّا حدوثا لزومی ندارد که ارتباطی به شارع داشته باشد.

و الحمد للّه اوّلا و آخرا

و صلّی اللّه علی محمّد و آله الطّیبین الطّاهرین

إیضاح الکفایة، ج۵، ص: ۴۶۹

[فهرستها]

[الفهرس الموضوعی]

الموضوع الصّفحة

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۷۵

فهرست موضوعی کتاب

إیضاح الکفایهٔ، ج۵، ص: ۴۷۶

---

[۱] (۱)- از مبحث اصالهٔ الاحتیاط تا تنبیه دهم استصحاب.

[۲] (۱)- اصول عملیّهٔ به چهار اصل مهم و معروف- برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر- منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از اینهاست، اصول عملیّهٔ دیگری هم مانند قاعده طهارت و ... داریم و نیز، ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۳۶.

[۳] (۱)- در عبارت« مطلقا و لو کانا فعل امر و ترک آخر».

[۴] (۲)- بخلاف دوران بین المحذورین که وجوب و حرمت، متعلّق به یک شیء است و نیز، ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۵۴۵.

[۵] (۳)- مقصود از کلمه متباینین، معنای اصطلاحی و منطقی آن اراده نشده است.

[۶] (۱)- الواجب الغیر الارتباطی: هو ما لم یکن امتثال بعضه مرتبطا بامتثال بعضه الآخر کاداء الدّین ... و نحو ذلک مما ینحلّ الواجب فیه الی واجبات متعدّدهٔ غیر مرتبطهٔ بعضها ببعض فاذا أتی ببعض و اخلّ ببعض فقد امتثل و عصی.

و الحرام الغیر الارتباطی: هو ما لم یکن عصیان بعضه مرتبطا بعصیان بعضه الآخر کما فی الکذب و الغیبهٔ و شرب الخمر و قتل النّفس و نحو ذلک من المحرّمات الّتی ینحلّ الی محرّمات متعدّدهٔ غیر مرتبطهٔ بعضها ببعض فاذا أتی ببعض و ترک بعضا فقد عصی و امتثل، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۹۴.

[۷] (۲)- الواجب الارتباطی: هو ما کان امتثال بعضه مرتبطا بامتثال بعضه الآخر بان کان المطلوب فیه هو المجموع من حیث المجموع بحیث اذا اتی بالجمیع الا واحدا لم یمتثل اصلا ... کما فی الصّلاهٔ ... و الصّیام و فی العرفیّات کالأمر بالمرکّبات و المعاجین او الامر بالسّکوت ساعهٔ واحدهٔ لغرض مخصوص مثل ان لا یشعر بهم العدو لکونه فی مکان قریب منهم بحیث لو تکلّم آنا ما سمع

کلامهم و لم یحصل الغرض اصلا ...

الحرام الارتباطی: هو ما کان عصیان بعضه مرتبطا بعصیان بعضه الآخر بان کان المبغوض فیه هو المجموع من حیث المجموع بحیث اذا اتی بـالجمیع الا واحـدا لم یعص ... کما فی النّهی عن الغناء بناء علی کونه هو الصّوت المطرب مع التّرجیع ... و کما فی النّهی عن هجر الفراش اربعهٔ الشهر، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۹۵.

[۸] (۱)- این مطلب در ابتدای همین فصل توضیح داده شد.

[۹] (۲)- از مراحل چهارگانه و نیز، ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۹.

[۱۰] (۳)- ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۴۶/ ۴۶۰/ ۴۶۴/ ۴۶۷.

[۱۱] (۱)- یعنی فعلیّت مطلقه نداشته باشد.

[۱۲] (۱)- امّا عدم المانع العقلی فلانّ العلم الاجمالی لیس علّهٔ تامّهٔ للتّنجّز کالعلم التّفصیلی حتّی یمتنع التّرخیص الشّرعی فی مخالفته لکونه ترخیصا فی المعصیهٔ قبیحا فی نظر العقل کما اشار الیه فی مبحث القطع. حقائق الاصول ۲/ ۲۸۳.

[۱۳] (۲)- و امّا عـدم المانع الشّـرعی، فلانّ المتوهّم من المانع شـرعا فی المقام هو لزوم محـذور التّناقض بین صـدر أدلّـهٔ الاصول و ذیلها اذا بنینا علی شمولها لاطراف الشّبههٔ المقرونهٔ بالعلم الاجمالی.

توضـیح لزوم التّناقض: انّ مقتضـی عموم قوله علیه السّـلام« کلّ شـیء لک حلال» حلّیّهٔ المشـتبه بالشّبههٔ البدویّهٔ، و کذا کلّ واحد من الاطراف فی المقرونهٔ، و مقتضی اطلاق ذیله- اعنی-« حتّی تعلم أنّه حرام»- هو تنجّز الحرمهٔ بالعلم الاجمالی.

لأنّ« تعلم» مطلق یشـمل کلّا من العلم التّفصـیلی و الاجمـالی، فیلزم الحکم بالحلّیّـهٔ لکـلّ طرف بمقتضـی الصّـدر، و الحکم بـالحرمهٔ بمقتضی الذّیل.

و هذا الاشـکال و هو التّناقض المذکور تعرّض له شـیخنا الاعظم فی بحث تعارض الاستصـحابین بالنّسبهٔ الی بعض أخبار الاستصحاب المشـتمل علی الـذّیل، قال(قده):« فاذا فرض الیقین بارتفاع الحالهٔ السّابقهٔ فی احد المستصـحبین فلا یجوز ابقاء کلّ منهما تحت عموم حرمـهٔ النّقض بالشّـک، لانّـه مستلزم لطرح الحکم بنقض الیقین بمثله». لکن هـذا المحـذور مفقود هنا، لاختصاصه بالأدلّـهٔ المرخّصـهٔ المشتملهٔ علی هذا الذّیل. و امّا الفاقد له مثل حدیث الرّفع فلا تناقض فیه أصلا فلا مانع من شموله للاطراف و اثبات التّرخیص فیها، بل لا تناقض حتّی فی الاخبار المذیّلهٔ کما ذکرناه فی التّعلیقهٔ، فراجع و قد اجاب المصنّف عن اشکال التّناقض ... منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۱۵.

[۱۴] (۱)- و ممـا تقـدّم ... انقـدح انّه لا ـفرق بین العلم التّفصـیلی و الاجمالی اصـلا و انّما الفرق هو فی طرف المعلوم بالاجمال فقد یکون فعلیّا من جمیع الجهات و قـد لا یکون کـذلک(و فیه ما لا یخفی) اذ بعـد الاعتراف بأن التّکلیف المعلوم بالاجمال قد لا یکون فعلیّا من جمیع الجهات بل یکون فعلیّا من سایر الجهات علی نحو لو علم به تفصـیلا لتنجّز دون ما اذا علم به اجمالا(فلا محالهٔ) یکون فرق بین العلم التّفصـیلی و الاجمالی من ناحیهٔ التّأثیر فی التّنجیز و عدمه و الا لم یعقل ان یکون تکلیف واحد قد فرض فعلیته من سایر الجهات یصیر منجّزا بالعلم التّفصیلی دون الاجمالی(و لعلّه) الیه اشار أخیرا بقوله فافهم، ر.

ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۵۹.

[۱۵] (۲)- لانّ العلم التّفصیلی لا یکون مقرونا بالشّک الذی هو موضوع الحکم الظّاهری فلا یمکن جعل الحکم الظّاهری معه حقائق الاصول ۲/ ۲۹۰.

[۱۶] (۳)- و علم اجمالی قسم اوّل که تکلیف، فعلیّت مطلقه داشت.

[۱۷] (۱)- در قسم اوّل از دو قسم علم اجمالی.

[۱۸] (۲)- که تکلیف، فعلیّت مطلقه نداشت.

[۱۹] (۳)- از جهت ملاک، اراده و کراهت مولا نسبت به آن.

[۲۰] (۱)- من حیث الفعلیّة التّامة و عدمها منتهی الدرایة ۶/ ۲۷.

[۲۱] (۲)-(هذا مجمل القول) فی الشّبهة الغیر المحصورة و سیأتی الکلام فیها بنحو أبسط فی التّنبیه الثّالث من تنبیهات هذا البحث و قد استعجل المصنّف فی التّعرض لها من غیر ملزم، ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۱۶۰.

[۲۲] (۱)- فعلیّت مطلقه.

[۲۳] (۲)- به‌خلاف شبهات غیر محصوره که نوعا فعلیّت من جمیع الجهات ندارد مثلا تمام افرادش محل ابتلاء نیست و یا اینکه اگر بخواهیم تمام اطراف علم اجمالی را رعایت کنیم عسر و حرج شدید لازم می‌آید و در واقع قدرتی نسبت به اتیان یا ترک نداریم که قدرت هم در فعلیّت تکلیف دخالت دارد و اگر بگوئیم در شبهات غیر محصوره، احتیاط لازم نیست، بعلّت این است که فعلیّت من جمیع الجهات در میان نیست، نه بخاطر اینکه شبهه، غیر محصوره است.

[۲۴] (۱)- درحالی که سایر جهات و شرائط فعلیّت تمام است.

[۲۵] (۲)- مصنّف، همین تفصیل مرحوم شیخ را در مبحث« قطع» به نحو دیگری رد کردند، ر. ک ایضاح الکفایة ۴/ ۱۴۵.

[۲۶] (۱)- ای حیض المستمرّة الدّم النّاسیة للوقت و ان حفظت العدد الفاقدة للتّمییز علی نحو لا یمکنها الرّجوع الی الصّفات لم تجب الموافقة القطعیّة و لم تحرم المخالفة القطعیّة، ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۱۶۷.

[۲۷] (۲)- و نیز، ر. ک فرائد الاصول ۲۵۵.

[۲۸] (۳)- که فعلیّت مطلقه داشت.

[۲۹] (۴)- که فعلیّت مطلقه نداشت.

[۳۰] (۱)- شرح این مطلب در تنبیه دوّم می‌آید.

[۳۱] (۲)- و محلّ ابتلاء ما نیست.

[۳۲] (۳)- تفصیل این مطلب در تنبیه اوّل می‌آید.

[۳۳] (۴)- به علم اجمالی نه شکّ بدوی.

[۳۴] (۱)- کما لو نـذر ان یصوم یوم الجمعـة و تردّد بین غـده و ما بعده فانّه یعلم اجمالا بوجوب صوم الغد او ما بعده و هما مترتّبان زمانا و لا یقدح ترتّبهما فی وجوب الاحتیاط، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۲۹۴.

[۳۵] (۱)- و لعلّه اشارة الی قوله او من جهـة تعلّقه بموضوع یقطع بتحققه اجمالا فی هـذا الشـهر کایام حیض المسـتحاضة ... الخ فانّ مثال الحیض انّما یکون من هذا القبیل اذا کان موضوع التّکلیف فیه هو الحائض فهو حینئذ مما یقطع بتحقّقه اجمالا فی هذا الشّهر و لا یعلم بتحقّقه فعلا- و امّا اذا کان موضوع التّکلیف هو النّساء کما یظهر من قوله تعالی i فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحِیضِ E فالمثال من قبیل الواجب المعلّق کالحج بعد الاستطاعة قبل الموسم فیکون التّکلیف فیه حالیا و الواجب استقبالیّا، ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۱۶۸.

[۳۶] (۲)- مخالفت احتمالیّه.

[۳۷] (۱)- المراد به المشقّة العرفیّة الّتی توجب ارتکاب بعض الاطراف لا الالجاء الرّافع للتکلیف الشّرعی عقلا ضرورة انّ التّکلیف ح غیر قابل للوضع حتّی یصحّ رفعه بقوله(ص):« رفع ما اضطرّوا الیه» فانّ المرفوع بالحدیث هو ما یکون امر وضـعه و رفعه بید الشّارع و لیس ذلک الا فی الاضطرار العرفی دون الالجاء الرافع للتّکلیف منتهی الدرایة ۶/ ۵۲.

[۳۸] (۱)- در مثال، الف.

[۳۹] (۲)- در مثال، ب.

[۴۰] (۳)- که مجوّز ارتکاب است.

[۴۱] (۱)- در شبهه تحریمیّه.

[۴۲] (۲)- در شبهه وجوبیّه.

[۴۳] (۳)- ام مقارنا له فانّ الاضطرار اللاحق ان اوجب ارتفاع فعلیّهٔ المعلوم فدافعیّته لها فی صورهٔ المقارنهٔ تکون بالأولویّهٔ، و لعلّه(قده) ترک ذکره لوضوحه فتدبّر، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۵۹.

[۴۴] (۱)- اگر اضطرار، سابق بر علم اجمالی باشد در این صورت، انسان حدوثا شک در تکلیف می کند.

[۴۵] (۲)- در صورتی که اضطرار به واحد معیّن باشد.

[۴۶] (۳)- در صورتی که اضطرار به واحد غیر معیّن باشد.

[۴۷] (۴)- و یا اینکه علم اجمالی پیدا شد، که یکی از دو میت واجب الدّفن است بعد، سبع یکی از آنها را خورد- در شبهه وجوبیّه- خودآموز کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۱۶۱.

[۴۸] (۱)- مگر اینکه اوّل، فقدان عارض شود، و بعد علم اجمالی محقّق گردد.

[۴۹] (۲)- فقدانی که بعد از تحقّق علم اجمالی حاصل می‌شود.

[۵۰] (۱)- سوره بقره، آیه ۱۳۷.

[۵۱] (۲)- سوره انعام آیه ۱۱۹.

[۵۲] (۳)- مانند احتیاط در شبهات بدوی.

[۵۳] (۴)- گرچه از نظر عقل هر حکمی روی موضوع بار می‌شود، باید موضوع باقی باشد تا حکم تنجّز پیدا کند لکن این امر، یک مسئله عقلی است نه تقیید در دلیل شرعی.

[۵۴] (۱)- کما انّه اذا کان فعل الشّیء الّذی کان متعلّقا لغرض المولی ممّا لا یکاد عادهٔ ان یترکه العبد و ان لا یکون له داع الیه لم یکن للامر به و البعث الیه موقع اصلا کما لا یخفی(منه قدّس سرّه) کفایهٔ الاصول طبع مؤسّسه آل البیت ۳۶۱.

[۵۵] (۱)- در محرّمات مسلّمه.

[۵۶] (۲)- علاوه بر سائر شرائط عامّه.

[۵۷] (۳)- اشکال: ممکن است مکلّف انگیزه‌های دیگری بر ترک داشته باشد، جواب: فرض بحث ما در موردی است که داعی و انگیزه دیگری برای او وجود ندارد.

[۵۸] (۴)- با قطع‌نظر از مسئله علم اجمالی.

[۵۹] (۱)- اقول: هذا کلّه اذا کان احد الاطراف الّذی لا أثر له او کان خارجا عن تحت القدرهٔ او الابتلاء هو من قبل حصول العلم الاجمالی(و امّا اذا کان) من بعد العلم الاجمالی فلا یکاد یمنع ذلک عن تأثیر العلم فی التّنجیز بل یجب الاحتیاط فی الطّرف الباقی لا محاله ... عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۷۵.

[۶۰] (۱)- عطف تفسیری ل« فعلیّهٔ».

[۶۱] (۲)- یعنی فی الابتلاء ... کما اذا علم اجمالا بانّ دارا مغصوبهٔ مردّدهٔ بین هذه الدّار الّتی یرید المکلّف شراءها و دار اخری فی بلد آخر یشکّ المکلّف فی دخولها فی محل الابتلاء و خروجها عنه ... ر. ک منتهی الدرایهٔ ۶/ ۸۳.

[۶۲] (۱)- نعم لو کان الاطلاق فی مقام یقتضی بیان التّقیید بالابتلاء- لو لم یکن هناک ابتلاء مصحّح للتّکلیف- کان الاطلاق و عدم بیان التّقیید دالا علی فعلیّته، و وجود الابتلاء المصحّح لهما، کما لا یخفی، فافهم(منه قدّس سرّه). ر. ک کفایهٔ الاصول طبع مؤسّسه ال البیت ۳۶۲.

[۶۳] (۲)- کما لو قال اجتنب عن ذلک الطّعام النجس الموضوع قدّام امیر البلد مع عدم جریان العادهٔ بابتلاء المکلّف به، ر. ک فرائد الاصول/ ۲۵۲.

[۶۴] (۱)- درحالی که می‌دانیم مانعی برای اطلاق خطاب، وجود ندارد مثلا شارع می‌تواند بگوید مطلق رقبه را آزاد کنید.

[۶۵] (۲)- نه شک در اصل تقیید و عدم تقیید.

[۶۶] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۲۵۲.

[۶۷] (۱)- یعنی در شبهات تحریمیّه از تمام اطراف اجتناب کنیم و در شبهات وجوبیّه تمام اطراف را اتیان نمائیم.

[۶۸] (۲)- کما اذا اشتبه الماء المطلق بین انائین و کانت الموافقهٔ القطعیّهٔ بالتّوضّؤ بهما معا موجبا للعسر او الضرر منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۱۱۲.

[۶۹] (۱)- خواه شبهه محصوره باشد و یا غیر محصوره.

[۷۰] (۲)- مثل اینکه دلیل لبّی بود و یا اینکه لفظی، امّا مجمل بود.

[۷۱] (۱)- البتّه طبق تفصیلی که مصنّف در رجوع به عام در شبهه مصداقیه مخصص قائل شده‌اند.

[۷۲] (۲)-(قال الشّیخ) اعلی اللّه مقامه اختلف عبارات الاصحاب فی بیان ضابط المحصور و غیره فعن الشّهید و المحقّق الثّانیین و المیسی و صاحب المدارک انّ المرجع فیه الی العرف فما کان غیر محصور فی العادهٔ بمعنی انّه یعسر عدّه لا ما امتنع عدّه لانّ کلّ ما یوجد من الاعداد قابل للعدّ و الحصر فهو غیر محصور(الی ان قال) و ربما قیّد المحقّق الثّانی عسر العدّ بزمان قصیر(الی ان قال) و قال کاشف اللّثام فی مسألهٔ المکان المشتبه بالنّجس لعلّ الضّابط انّ ما یؤدّی اجتنابه الی ترک الصّلاهٔ غالبا فهو غیر محصور کما أنّ اجتناب شاهٔ او امراهٔ مشتبههٔ فی صقع من الارض یؤدّی الی التّرک غالبا(قال) انتهی(ثم قال) و استصوبه فی مفتاح الکرامهٔ(الی ان قال) هذا غایهٔ ما ذکروا او یمکن ان یذکر فی ضابط المحصور و غیره و مع ذلک فلم یحصل للنّفس وثوق بشیء منها(انتهی) موضع الحاجهٔ من کلامه رفع مقامه، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۱۸۵ و نیز ر. ک فرائد الاصول ۲۶۰.

[۷۳] (۱)- ای حال الغیر.

[۷۴] (۲)- ای بعض الاطراف.

[۷۵] (۳)- در مواردی که تکلیف فعلیّت من جمیع الجهات دارد، خواه شبهه‌اش محصوره باشد یا غیر محصوره.

[۷۶] (۱)- یعنی متنجّس.

[۷۷] (۱)- اگر بنا باشد ملاقی اطراف شبهه به سبب ملاقات با بعضی اطراف نجس شده باشد این فرد جدید و موضوع خاصّی است و ارتباطی به علم اجمالی ندارد و ...

[۷۸] (۲)- ای عن ملاقیه.

[۷۹] (۳)- ای بالنّجس.

[۸۰] (۴)- این مطلب اشاره به ظاهر کلام ابن زهره دارد و نیز، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۳۱۱.

[۸۱] (۱)-[... و توضیحه: أنّه اذا علمنا ظهرا بنجاسهٔ الثّوب أو الإناء الاحمر مثلا، ثم حصل لنا العلم عصرا بنجاسهٔ الاناء الابیض او الاحمر صبحا و ملاقاهٔ الثّوب للاناء الابیض وجب الاجتناب عن الملاقی و هو الثّوب و الاناء الاحمر مقدّمهٔ لامتثال خطاب« اجتنب عن النّجس» المعلوم بالعلم الاجمالی الاوّل الحادث بینهما ظهرا، و لا یجب الاجتناب عن الملاقی اعنی الاناء الابیض، لانّ وجوب الاجتناب عنه ان کان لاجل العلم الاجمالی الثّانی الحادث عصرا بینه و بین الاناء الاحمر، فهو غیر منجّز بعد تنجیز العلم الاجمالی الاوّل الحادث ظهرا و ان کان لاجل ملاقاهٔ الثّوب له فهو غیر مؤثّر لانّ الثّوب علی تقدیر نجاسته فرد آخر غیر معلوم الحدوث فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقاه.- الف-

[۸۲] (۲)- ... توضیحه: انّه اذا علمنا- فی فرض المثال السّابق(الف)- بنجاسهٔ الثّوب أو الإناء الابیض ثم بملاقاهٔ الثّوب للاناء الابیض فی السّاعهٔ الاولی و خرج الاناء الابیض الملاقی عن محل الابتلاء ثمّ علمنا فی السّاعهٔ الثّانیهٔ بنجاسهٔ الثّوب الملاقی او الاناء الاحمر، ثمّ

صار الاناء الابیض مبتلی به ثانیا وجب الاجتناب عن الثّوب الملاقی و الاناء الاحمر دون الاناء الابیض الملاقی ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۱۵۰ و ۱۴۸.

[۸۳] (۳)- این فرض به دو صورت تقسیم می‌شود که فعلا صورت اوّل آن را توضیح می‌دهیم.

[۸۴] (۱)- ملاقاتی که بعد از تحقّق علم اجمالی اوّل حاصل شد.

[۸۵] (۲)- ملاقی.

[۸۶] (۳)- ملاقی.

[۸۷] (۱)- و ما در ابتدای بحث اشتغال مقداری درباره آن بحث نمودیم و گفتیم در اصالهٔ البراءهٔ می‌توان درباره آن بحث نمود.

[۸۸] (۲)- مثالی که مطرح می‌کنیم در مورد واجب ارتباطی است امّا چهار مثال برای واجب ارتباطی، حرام ارتباطی، واجب غیر ارتباطی، حرام غیر ارتباطی آورده‌ایم، ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۵/ اوّلین بحث اشتغال-

[۸۹] (۳)- به خلاف اقلّ و اکثر استقلالی که اگر فقط« اقل» را اتیان نمائیم به همان مقدار، برائت ذمّه پیدا می‌کنیم.

[۹۰] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۲۷۴.

[۹۱] (۲)- مانند علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه.

[۹۲] (۱)- البتّه مرحوم شیخ، نسبت به« اکثر» برائت شرعی را هم جاری می‌دانند.

[۹۳] (۲)- غیری شرعی یا غیری عقلی.

[۹۴] (۱)- طبق احتمال اوّل که گفتید اقل، دارای وجوب نفسی است اشکالی وجود ندارد و اقل تمام المأمور به است و تابع چیز دیگری نیست و لکن این یک احتمال در مسئله بود و احتمال دیگری هم در مسئله مطرح بود.

[۹۵] (۱)- اشکال: اقل، وجوب نفسی دارد نه وجوب غیری و اینکه گفتید اگر ذی المقدّمه واجب نباشد مقدّمه واجب هم وجوب ندارد، ارتباط به ما نحن فیه ندارد.

جواب: اگر شما تفصیلا بدانید که اقل، وجوب نفسی دارد حق با شماست و مسئله انحلال هم درست است امّا خودتان گفتید که اقل یا وجوب نفسی دارد و یا وجوب غیری، در واقع نسبت به اصل وجوب یقین دارید لکن کیفیّت وجوب را نمی‌دانید که غیری هست یا نفسی- مسئله احتمال، مطرح است نه علم تفصیلی به وجوب نفسی اقل-

[۹۶] (۱)- و کانت الاقوائیهٔ بحدّ الالزام لا بحدّ الاستحباب و الا لم یکن من دوران الواجب بین الاقل و الاکثر کما لا یخفی عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۰۱.

[۹۷] (۱)- نه در نفس« امر و نهی».

[۹۸] (۱)- مصنّف، تعریضی به کلام شیخ اعظم دارند، ر. ک فرائد الاصول ۲۷۳.

[۹۹] (۲)- که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم.

[۱۰۰] (۱)- درحالی‌که شما گفتید: باید در اقلّ و اکثر احتیاط نمود و اکثر را اتیان کرد زیرا غرض مولا تحصیل نمی‌شود مگر به اتیان اکثر و این طبق مبنای مشهور عدلیّه است که می‌گویند اوامر و نواهی تابع مصلحت و مفسده در متعلّقاتشان هستند.

[۱۰۱] (۲)- نه در مأمور به و متعلّق امر.

[۱۰۲] (۱)- و لعلّه اشارهٔ الی احتمال انّ من ذهب الی ما علیه غیر المشهور لا یقول بالمصلحهٔ الا فی الامر فقط من غیر ان یحتملها فی المأمور به(و علیه) فکما انّ العقل یحکم بالبراءهٔ علی مذهب الاشعری المنکر للمصلحهٔ و الغرض فکذلک یحکم علی مذهب بعض العدلیّهٔ القائل بوجود المصلحهٔ فی الامر دون المأمور به ... ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۰۵.

[۱۰۳] (۱)- که امرش مردّد بین وجوب و استحباب است.

[۱۰۴] (۱)- در اجزاء.

[۱۰۵] (۱)- هنگامی که قصد وجوب مکلف در اتیان مأمور به مجمل باشد یعنی تعیین نکند که چه چیز در واجب دخالت دارد و چه چیز دخالت در مأمور به ندارد.

[۱۰۶] (۲)- لکن اگر نه واجب، و نه مستحب است نباید وجودش مخلّ به عمل و عبادت باشد در حقیقت وجود و عدمش مساوی هست در این صورت می‌توان نسبت به سایر اجزاء عمل، قصد وجه نمود و از ناحیه این جزء، مشکلی در قصد، ایجاد نمی‌شود مانند جزء مقارن.

[۱۰۷] (۱)- مانند استعاذه.

[۱۰۸] (۱)- فاذا امر المولی مثلا- بمعجون لم یعلم انّه مرکّب من تسعهٔ اجزاء او من عشرهٔ جری فیه النّزاع المذکور من البراءهٔ و الاشتغال من غیران یحتمل فیه اعتبار قصد القربهٔ او الوجه او التّمییز کی لا یحصل معه القطع بحصول المصلحهٔ و الغرض و هذا واضح عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۰۸.

[۱۰۹] (۱)- قبلا هم تذکّر دادیم که از نظر فقهی این مثال، صحیح نیست لکن برای تفهیم و بیان مطلب، مثال مناسبی است.

[۱۱۰] (۱)- فرض مسئله این است که ما نمی‌دانیم زائد- سوره- جزء مأمور به هست یا نه لذا نمی‌توان به طور قطع، نسبت به آن قصد وجه نمود.

[۱۱۱] (۲)- و لعلّه اشارهٔ الی انّ الشّیخ اعلی اللّه مقامه فی تفصیه الثّانی لم یقل باعتبار قصد الوجه و التّمییز علی وجه الجزم و الیقین کی لا یحصل معه الغرض ابدا و لا یبقی مجال لمراعاهٔ التکلیف المعلوم بالاجمال اصلا و لو باتیان الاقل بل قال باحتماله(حیث قال) فیحتمل ان یکون اللّطف منحصرا فی امتثاله التفصیلی مع معرفهٔ وجه الفعل ... الخ و من المعلوم انّ مع احتمال اعتباره لا یقطع بعدم حصول الغرض فیبقی مجال لمراعاهٔ التکلیف المعلوم بالاجمال و لو باتیان الاقل تخلّصا من تبعهٔ مخالفهٔ الامر الموجّه الیه کما صرّح به الشّیخ فی عبارته المتقدّمهٔ فتدبّر جیّدا، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۰۹.

[۱۱۲] (۱)- امثله متعدّدی برای آن ذکر نمودیم ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۵- اوّلین بحث اشتغال-

[۱۱۳] (۱)- چرا مصنّف در ما نحن فیه اصالهٔ البراءهٔ را نسبت به حکم وضعی- جزئیّت مشکوک- جاری کرد نه نسبت به حکم تکلیفی- وجوب جزء مشکوک یا وجوب اکثر-؟ ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۱۱.

[۱۱۴] (۱)- برای توضیح بیشتر این مطلب به ادلّه دالّ بر برائت و حدیث رفع مراجعه کنید به ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۶۰- ۴۴۶.

[۱۱۵] (۱)- امر متعلّق به اکثر.

[۱۱۶] (۲)- امر متعلّق به اقل.

[۱۱۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۱۸] (۱)- ... و کلام الماتن یشمل المطلق و المشروط و المطلق و المقیّد لدخل التّقید فی کلّ منهما فی الواجب و ان کان منشأ التّقید فی المشروط موجودا خارجیا کالطهارهٔ، و فی المقید امرا متّحدا معه کالایمان، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۲۶۰.

[۱۱۹] (۱)- المقام الثّانی فی دوران الامر بین الاقلّ و الاکثر فی الاجزاء التّحلیلیّهٔ و هو علی اقسام ثلاثهٔ(القسم الاوّل)- ان یکون ما یحتمل دخله فی المأمور به علی نحو الشّرطیّهٔ موجودا مستقلا غایهٔ الامر انّه یحتمل تقیّد المأمور به، به کما اذا احتمل اعتبار التّستر فی الصّلاهٔ مثلا- ...(القسم الثّانی) ان یکون ما یحتمل دخله فی الواجب امرا غیر مستقلّ عنه خارجا، و لم یکن من مقوّماته الدّاخلهٔ فی حقیقته بل کانت نسبته الیه نسبهٔ الصّفهٔ الی الموصوف و العارض الی المعروض، کما لو دار امر الرّقبهٔ الواجب عتقها بین کونها خصوص المؤمنهٔ أو الاعمّ منها و من الکافرهٔ ...(القسم الثّالث) ان یکون ما یحتمل دخله فی الواجب مقوّما له بان تکون نسبته الیه نسبهٔ الفصل الی النجس، کما اذا تردّد التیمّم الواجب بین تعلقه بالتراب او مطلق الارض الشامل له و للرّمل و الحجر و غیرهما، و کما

اذا امر المولی عبده باتیان حیوان فشک فی انه اراد خصوص الفرس او مطلق الحیوان ...- ر. ک مصباح الاصول ۲/ ۴۴۵.

[۱۲۰] (۲)- دوران امر بین اقل و اکثر در اجزاء تحلیلیّه.

[۱۲۱] (۱)- نه به صورت شک بدوی.

[۱۲۲] (۱)- ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۶۰.

[۱۲۳] (۲)- قائل به انحلال علم اجمالی گرچه شیخ اعظم بود، امّا مصنّف آن را نپذیرفت و پاسخ داد.

[۱۲۴] (۳)- انحلال علم اجمالی در اقلّ و اکثر ارتباطی در باب اجزاء.

[۱۲۵] (۴)- انحلال علم اجمالی در اقلّ و اکثر در باب« مشروط و مطلق» و« خاصّ و عام».

[۱۲۶] (۱)- و ندانستیم که مقصود او از« شیء» حیوان است یا انسان.

[۱۲۷] (۲)- و این وجوب مقدمی که دارد.

[۱۲۸] (۱)- و برای توضیح بیشتر، ر. ک الف: تهذیب الاصول بحث اقلّ و اکثر ۲/ ۳۲۰ ب: مصباح الاصول ۲/ ۴۴۵.

[۱۲۹] (۲)- مطلق و مقیّد، مطلق و مشروط.

[۱۳۰] (۱)- فرضا اگر شک می‌کردیم که آیا اصلا سوره برای نماز، جزئیّت دارد یا نه؟.

[۱۳۱] (۲)- و باسناده عن زراره عن ابی جعفر علیه السّلام انّه قال: لا تعاد الصّلاهٔ الا من خمسهٔ الطّهور و الوقت و القبلهٔ و الرّکوع و السّجود، وسائل الشّیعه/ ج ۱/ باب ۳ از ابواب وضؤ، ح ۸/ ص ۲۶۰.

[۱۳۲] (۱)- الاوّل کالخمسهٔ المستثناهٔ فی حدیث« لا- تعاد» المعبّر عنها بالارکان، و الثّانی کتکبیرهٔ الاحرام فانّ اعتبارها انّما هو بالاجماع الذی یعمّ معقده جمیع الحالات الّتی منها النّسیان دون الرّوایات لعدم نهوضها علی ذلک کما لا یخفی علی من راجعها منتهی الدرایهٔ ۶/ ۲۷۵.

[۱۳۳] (۱)- قد تقدّم انّه یحتمل کون مراد الشّیخ غیره و لا یخفی سوء هذا التّعبیر بالنّسبهٔ الی مثل الشّیخ قدّس سرّه- مشکینی(ره)، ر. ک حاشیه کفایهٔ الاصول ۲/ ۲۴۰.

[۱۳۴] (۲)- به مقتضای حکم اوّل.

[۱۳۵] (۳)- ر. ک فرائد الاصول ۲۸۶.

[۱۳۶] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۲۸۶.

[۱۳۷] (۱)-[تعلیل لقوله:« ظهر ممّا مر حال زیادهٔ الجزء».

[۱۳۸] (۲)- کما اذا علم بعدم جزئیّهٔ الزّیادهٔ و مع ذلک قصد الجزئیّهٔ تشریعا.

[۱۳۹] (۳)- کما اذا اعتقد الجزئیّهٔ للجهل القصوری او التّقصیری فیأتی بالزّیادهٔ ...] منتهی الدرایهٔ ۶/ ۲۹۴.

[۱۴۰] (۱)- فرضا یکی از شرائط نماز این است که سوره در آن زائد و مکرّر واقع نشود.

[۱۴۱] (۲)- فرضا یکی از اجزاء نماز این است که سوره در آن زائد و مکرر واقع نشود بنا بر اینکه بتوانیم جزء عدمی تصوّر کنیم و بگوئیم امر عدمی می‌تواند اتّصاف به جزئیّت پیدا کند.

[۱۴۲] (۳)- در فرض قبل، احتمال می‌دادیم که عدم الزّیادهٔ مستقیما و مستقلا در« مأمور به» دخالت داشته باشد امّا گاهی ما احتمال می‌دهیم که عدم الزّیادهٔ دخالت در« جزئیّت جزء» دارد، مثلا می‌دانیم سوره برای نماز جزئیّت دارد، امّا کدام سوره؟ سوره‌ای در نماز جزئیّت دارد که آن سوره زائدا و مکرّرا واقع نشود یعنی فقط یک‌مرتبه خوانده شود امّا اگر سوره را دو مرتبه و مکرّراً خواندیم در این صورت، سوره‌ای که جزء مأمور به است محقّق نشده است زیرا عدم الزّیادهٔ در جزئیّت سوره اوّل، معتبر بوده است و لذا می گوئیم مأمور به و نماز اصلا فاقد جزئی بنام سوره بوده است، این فرض، محلّ بحث ما نیست بلکه مربوط به نقصان

جزء است که قبلا درباره‌اش بحث نمودیم.

[۱۴۳] (۱)- ای أتی به مع الزّیادة عمدا تشریعا ... عنایة الاصول ۴/ ۲۴۰

[۱۴۴] (۲)-[یعنی حتّی فی صورة الدّخل، فضمائر« به، فیه، الیه، وجوبه» راجعة الی الواجب، و« وجوبه» فاعل« یدعو» و« لکان» جواب« لو کان».

[۱۴۵] (۳)- معطوف علی« مطلقا» و ضمیر« دخله» راجع الی الزّائد و ضمیر« فیه» الی الواجب.

[۱۴۶] (۴)- ای: الی الواجب، و کذا ضمیر« به» و الضّمیر المستتر فی« یدعوه» راجع الی« وجوبه» و الضّمیر البارز فیه الی فاعل« أتی» ...] منتهی الدّرایة ۶/ ۳۰۰- ۲۹۶.

[۱۴۷] (۵)- منتها در محلّ بحث، شکّ ما در این جهت است که آیا یک امر عدمی در مأمور به اعتبار دارد یا نه ولی در فرضی که قبلا خواندیم شکّ ما در اعتبار یک امر وجودی بود.

[۱۴۸] (۶)- در واجبات توصّلی صحّت عمل بسیار واضح است.

[۱۴۹] (۱)- به نحو جزء یا شرط عدمی- که توضیح دادیم-

[۱۵۰] (۱)- این مثال از نظر فقهی برای این مورد، صحیح نیست ولی برای بیان مطلب، مثال خوبی هست و واضح است که ما در مثال مناقشه نمی‌کنیم.

[۱۵۱] (۱)- لازم به تذکّر است که در فرض اخیر هم در صورتی که« زائد»، دخالت در مأمور به داشته باشد او تسلیم امر مولا بوده است و الا نه.

[۱۵۲] (۱)-(قال الشّیخ) أعلی اللّه مقامه فی المسألة الثّانیة الّتی عقدها للزّیادة العمدیّة(ما لفظه) و قد یستدلّ علی البطلان بانّ الزّیادة تغییر لهیئة العبادة الموظّفة فتکون مبطلة و قد احتجّ به فی المعتبر علی بطلان الصّلاة بالزّیادة و فیه نظر لانه ان أرید تغییر الهیئة المعتبرة فی الصّلاة فالصغری ممنوعة لأنّ اعتبار الهیئة الحاصلة من عدم الزّیادة اوّل الدّعوی فاذا شکّ فیه فالاصل البراءة عنه و ان أرید انّه تغییر للهیئة المتعارفة المعهودة للصّلاة فالکبری ممنوعة لمنع کون تغییر الهیئة المتعارفة مبطلا(قال) و نظیر الاستدلال بهذا للبطلان فی الضّعف الاستدلال للصّحة باستصحابها بناء علی انّ العبادة قبل هذه الزّیادة کانت صحیحة و الاصل بقائها و عدم عروض البطلان لها(ثمّ اطال الکلام) فی النّقض و الابرام حول تضعیف هذا الاستدلال للصّحة و ضعّفه لدی النتیجة بما لا یخلو عن ضعف، ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۲۴۲.

[۱۵۳] (۲)- بل لا یأتی من المصنّف تحقیقه اصلا لا فی الاستصحاب و لا فی غیره عنایة الاصول ۴/ ۲۴۳.

[۱۵۴] (۱)- یعنی حتّی در صورتی که ما از تطهیر لباس، عاجز باشیم، طهارت لباس شرطیّت دارد.

[۱۵۵] (۱)-[و هی ما اذا علم بوجوب الباقی قبل طروء التّعذر، کما اذا تعذّر بعض الاجزاء بعد توجّه الخطاب و تعلّق الامر بالکلّ، اذ لو کان التّعذر قبل ذلک لم یکن هناک یقین بوجوب الباقی حتّی یستصحب، بل الشّکّ ح یکون فی اصل الحدوث لا فی البقاء و من المعلوم انّ المعتبر فی الاستصحاب هو الشّکّ فی البقاء دون الحدوث.

[۱۵۶] (۲)- یعنی: کوجوب الباقی قبل التّعذر، هذا] ر. ک منتهی الدّرایة ۶/ ۳۳۱.

[۱۵۷] (۳)- همان‌طور که اخیرا توضیح دادیم فرض جریان استصحاب در موردی است که اطلاقی موجود نباشد که بتوان به آن رجوع نمود.

[۱۵۸] (۴)-(القسم الثالث)- ما اذا علمنا بوجود الکلّی فی ضمن فرد معیّن و علمنا بارتفاع هذا الفرد لکن احتملنا وجود فرد مقارن مع وجود الفرد الاوّل او مقارن مع ارتفاعه- مصباح الاصول ۳/ ۱۰۳.

[۱۵۹] (۱)- پس یقین داریم که طبیعت نماز دارای وجوب هست.

[۱۶۰] (۲)- مصنّف در تنبیه سوّم از تنبیهات استصحاب در مورد استصحاب کلّی قسم ثالث چنین می‌فرمایند:
ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه.

[۱۶۱] (۱)- ای فی خصوص ما یعدّ فاقد الجزء او الشّرط میسورا للواجد لا مطلقا کما هو مفاد قوله علیه السّلام:« المیسور لا یسقط بالمعسور» او فی خصوص فاقد الجزء دون الشرط کما هو مقتضی الخبر الاوّل و الثّالث المذکورین فی المتن علی ما سیتّضح إن شاء الله تعالی ...، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۳۳۶.

[۱۶۲] (۲)- مثل استصحاب کثرهٔ الماء و قلّته فانّ الماء المعیّن الّذی اخذ بعضه او زید علیه یقال انّه کان کثیرا او قلیلا و الاصل بقاء ما کان مع انّ هذا الماء الموجود لم یکن متیقّن الکثرهٔ او القلّهٔ و الا لم یحتمل لم یعقل الشّک فیه فلیس الموضوع فیه الا اعم من هذا الماء مسامحهٔ فی مدخلیّهٔ الجزء النّاقص او الزائد فی المشار الیه و لذا یقال فی العرف هذا الماء کان کذا و شکّ فی صیرورته کذا من غیر ملاحظهٔ زیادته و نقیصته ...، ر. ک فرائد الاصول ۲۹۴.

[۱۶۳] (۱)- در تنبیه چهارم.

[۱۶۴] (۱)- یعنی حتّی در صورت عجز از آن شیء، جزئیّت یا شرطیّتش محفوظ است و در نتیجه وقتی نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر شارع، ساقط می‌شود.

[۱۶۵] (۲)- و در نتیجه اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر مولا نسبت به اتیان بقیّه مأمور به، ساقط نمی‌شود و باید مأمور به را فاقدا عن الشّرط أو الجزء اتیان نمائیم.

[۱۶۶] (۳)- یعنی مشروط بدون شرط و مرکب بدون آن جزء متعذّر.

[۱۶۷] (۴)- رواه مسلم و النّسائی و التّرمذی عن ابی هریرهٔ، راجع التّاج الجامع، للاصول کتاب الحج ج ۲ ص ۱۰۰، و قد نقل فی معجم الفاظ الحدیث النّبوی صور مختلفهٔ عن هذا الحدیث، و رواه العلّامهٔ النّوری فی مستدرکه ج ۲ ص ۳ من کتاب الحجّ عن عوالی اللئالی.
امّا سند الحدیث فکفاک العیان عن البیان فانّ الرّاوی فی طرق العامّهٔ هو ابو هریرهٔ الّذی کذب علی رسول اللّه بحدّ ضربه الخلیفهٔ الثّانی، و قد الّف سیّد العلماء شرف الدّین کتابا حول احادیثه کما افرد العالم الازهری المصری الشّیخ محمود ابو ریهٔ کتابا فی احواله اسماه« ابو هریرهٔ شیخ المضیرهٔ» و امّا سنده فی طریق الشّیعهٔ فرواه ابن ابی جمهور الاحسائی الّذی اعترض علیه و علی کتابه من لیس من دأبه الاعتراض علی المحدثین و مؤلّفاتهم کصاحب الحدائق ... تهذیب الاصول ۲/ ۴۰۲- بحث قاعده میسور-

[۱۶۸] (۱)- نه« باء» تبعیض مانند فامسحوا برءوسکم.

[۱۶۹] (۱)- مراد از کفر، کفر اصطلاحی نیست بلکه مقصود همان کفری است که در دنبال آیه مربوط به حج است للّه علی النّاس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا و من کفر فانّ اللّه غنی عن العالمین.« ... و فی التهذیب عنه(ع) فی قوله تعالی و من کفر قال یعنی من ترک» ر. ک تفسیر صافی ذیل آیه مذکور.

[۱۷۰] (۲)- مانند قوم بنی اسرائیل که در مورد بقره سؤالات زیادی از حضرت موسی(ع) نمودند و دچار مشکل شدند.

[۱۷۱] (۱)- ر. ک عوالی اللئالی ۴/ ۵۸ مع اختلاف یسیر(کفایهٔ الاصول طبع مؤسّسه آل البیت/ ۳۷۰).

[۱۷۲] (۱)- بلکه دلالت بر مطلق رجحان و مطلوبیّت می‌کند.

[۱۷۳] (۱)- همانطور که در قاعده« لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» عنوان« ضرر» نفی نشده است بلکه نفی حکم به لسان نفی موضوع است و برای توضیح بیشتر، ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۵/ بحث قاعده لا ضرر.

[۱۷۴] (۲)- و هذا(ک)« ابقاء ما کان» فی الاستصحاب، فمعنی« لا تنقض الیقین بالشّک» ابقاء المتیقّن السّابق سواء کان حکما تکلیفیّا ام وضعیّا ام موضوعا، و لیس معناه وجوب الابقاء حتّی یختصّ الاستصحاب بالواجبات، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۳۴۵.

[۱۷۵] (۱)- یمکن ان یکون اشارة الی انّ حمل عدم السّقوط علی البقاء فی العهدة یلزم منه خروج المستحبّات جزما اذ لا عهدة لها و انّما تکون العهدة للواجبات فقط هذا و لعلّ الاولی الجمود علی ظاهر نسبة السّقوط الی نفس المیسور و حمله علی ارادة عدم السّقوط عن مقام التّشریع وجوبا کان او استحبابا، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۳۵۳.

[۱۷۶] (۲)- ای الموصول الّذی یعمّ الواجب و المستحب، ر. ک منتهی الدّرایة ۶/ ۲۵۳.

[۱۷۷] (۳)- ر. ک عوالی اللئالی ۴/ ۵۸ باختلاف یسیر(کفایة الاصول طبع مؤسّسه آل البیت/ ۳۷۰).

[۱۷۸] (۱)- به نحو عام افرادی.

[۱۷۹] (۲)- عام مجموعی.

[۱۸۰] (۱)- سؤال: آیا توجیهی که در« المیسور لا یسقط بالمعسور» کردیم و گفتیم فاعل یسقط« حکم» است و معنای روایت چنین می‌شود« المیسور لا یسقط حکمه الوجوبی فی باب الواجبات و لا یسقط حکمه الاستحبابی فی باب المستحبّات» در اینجا هم جاری است؟ خیر، زیرا در ما نحن فیه آنچه که ترک یا اتیان می‌شود« نفس عمل خارجی» است و نمی‌توان گفت که ضمیر در« لا یترک» به حکم برمی گردد.

[۱۸۱] (۱)- مصنّف این مطلب را می‌پذیرد.

[۱۸۲] (۲)- واجبات و مستحبّات.

[۱۸۳] (۳)- ... انّ ظهور الموصول فی العموم لکونه بالوضع اقوی من ظهور« لا یترک» فی الوجوب لکونه بالاطلاق- منتهی الدّرایة ۶/ ۳۵۱.

[۱۸۴] (۴)- در وجوب.

[۱۸۵] (۱)- یعنی بعض الاجزاء و هو غیر المعظم منها کما سیاتی، ر. ک منتهی الدّرایة ۶/ ۳۵۶.

[۱۸۶] (۲)- ما لا یدرک کلّه« لا یترک» کلّه.

[۱۸۷] (۳)- الف) اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم ... ب- المیسور لا یسقط بالمعسور. ج- ما لا یدرک کلّه لا یترک کلّه.

[۱۸۸] (۱)- یا قسمت زیادی از آن مصلحت باشد.

[۱۸۹] (۱)- مثال آن را قبلا ذکر کردیم.

[۱۹۰] (۱)- و لعله اشارة الی ان الدّلیل الشرعی اذا قام علی الاخراج او الادراج فهو من باب التّخصیص فی الحکم او التشریک فیه لا من باب التّخطئة فی الموضوع اذا لا وجه لتخطئة العرف فی عدّهم الفاقد میسورا او غیر میسور فانّ ملاک الصدق و عدمه امر مضبوط عندهم و هو کون الفاقد واجدا للمعظم مثلا او غیر واجد له فان کان واجدا فهو میسور و الا فهو مباین.

(نعم للشّارع) ان یخرج تخصیصا او یلحق تشریکا من جهة اطّلاعه علی عدم قیامه بشیء ممّا قام به الواجد مع کونه میسورا عرفا او بقیامه بتمام ما قام به الواجد او بمعظمه مع عدم کونه میسورا عرفا، ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۲۶۱.

[۱۹۱] (۲)-[کالاستعاذة بعد تکبیرة الاحرام لاحتمال کلّ من جزئیتها و مانعیّتها.

[۱۹۲] (۳)- کما اذا فرض انّ الاستعاذة ان لم تکن جزء کانت من القواطع المبطلة للصلاة و ان وقعت بین الاجزاء، لا فی نفس الاجزاء.

[۱۹۳] (۴)- کالجهر بالقراءة فی ظهر الجمعة للقول بوجوبه ای شرطیته و القول بمبطلیّته.

[۱۹۴] (۵)- کهذا المثال اذا فرض انّ القائل بمبطلیته یذهب الی قاطعیّة] منتهی الدّرایة ۶/ ۳۷۲.

[۱۹۵] (۱)-(فالمانع) کلبس غیر المأکول و(القاطع) کالحدث و الاستدبار و نحوهما(و الفرق) بینهما انّ الاوّل عدمه شرط للمأمور به من دون ان تنقطع به الهیئة الاتّصالیّة للاجزاء السّابقة مع اللّاحقة و الثّانی عدمه شرط للمأمور به من جهة انقطاع الهیئة الاتّصالیّة به

بحیث اذا طرأ فی الاثناء سقطت الاجزاء السّابقة عن قابلیّة الانضمام مع اللاحقة فاذا وقع علیه شیء من غیر المأکول فی اثناء الصّلاة او لبسه نسیانا بل عمدا ثم نزعه فورا من دون فصل طویل یخلّ بالموالاة و من غیر ان یقع جزء من اجزاء الصّلاة مقارنا له او وقع و اعاد الجزء صحّت الصّلاة و التأمت الاجزاء السّابقة مع اللاحقة من غیر وجه للبطلان اصلا(و هذا بخلاف) ما اذا احدث فی الصّلاة او استدبر فیها فتبطل الصّلاة من اصلها و لم تلتئم الاجزاء السّابقة مع اللّاحقة عنایة الاصول ۴/ ۲۲۵.

[۱۹۶] (۱)- مصنّف این توهّم و اشکال را در مبحث قطع مطرح نمودند و مفصّلا به آن پاسخ دادند اینک ما قسمتی از آن را بیان می‌کنیم و در نتیجه، عبارت متن کتاب هم روشن خواهد شد و نیز، ر. ک ایضاح الکفایة ۴/ ۱۴۸.

[۱۹۷] (۲)- در تعبّدیات نه توصّلیات.

[۱۹۸] (۱)- عطف به جمله« بل یحسن علی کلّ حال» است.

[۱۹۹] (۲)- مقصود مصنّف از« الحجّة»، دلیل ظنّی معتبر است، به قرینه جمله« فیما کان فی مخالفته علی تقدیر ثبوته».

[۲۰۰] (۱)- در دلیل چهارم از ادلّه اعتبار برائت، ر. ک ایضاح الکفایة ۴/ ۴۷۳.

[۲۰۱] (۱)- و یظهر من ذلک انّه لا یعتبر الفحص عند المصنّف فی جریان البراءة فی الشّبهات الموضوعیّة اصلا کما هو المشهور علی الالسن بل یظهر من الشّیخ اعلی اللّه مقامه انّه ممّا لا خلاف فیه بالنّسبة الی الشّبهات الموضوعیّة التّحریمیّة و ان کانت الشّبهات الموضوعیّة الوجوبیّة مما تختلف بحسب الموارد ...، ر. ک عنایة الاصول ۶/ ۲۶۹.

[۲۰۲] (۲)- ر. ک فرائد الاصول ۳۰۰.

[۲۰۳] (۱)- ... کان الصحیح ان یقول و لو لعدم الالتفات الی غیرها لا الیها، عنایة الاصول ۴/ ۲۷۶.

[۲۰۴] (۲)- آن دلیل را اخیرا ذکر کردیم و به زودی پاسخ آن را بیان می‌کنیم.

[۲۰۵] (۱)- ... کما اذا استنبط المجتهد حکم شرب التّتن مثلا فانّه حین استنباط حکم هذه المسألة غافل عن سائر الشّبهات فهی لاجل الغفلة خارجة عن مورد ابتلائه من حیث الاستنباط و لذا لا یکون العلم الاجمالی بالتکالیف بینها منجّزا منتهی الدّرایة ۶/ ۳۹۴.

[۲۰۶] (۱)- و لعلّه اشارة الی انّ الّذی له ظهور قوی فی المؤاخذة و الاحتجاج بترک التّعلم فیما لم یعلم لا بترک العمل فیما علم و لو اجمالا- هو خصوص الخبر الاخیر فقط ای الوجه الثّالث المشتمل علی قوله و ان قال لا قیل له هلّا تعلّمت حتّی تعمل(و صحة سنده) غیر معلومة کی یقیّد به أخبار البراءة و لیس الذی له ظهور قوی فی ذلک هو مجموع ما ذکر من الآیات و الرّوایات کی یصح تقیید أخبار البراءة بها فتامّل جیّدا، ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۲۷۸.

[۲۰۷] (۲)- هنگام اجرای اصل برائت.

[۲۰۸] (۳)- سوره توبه ۱۲۲.

[۲۰۹] (۴)- الاعرابی منسوب الی الاعراب و لا واحد له و المراد الّذین یسکنون البادیة و لا یتعلّمون الاحکام الشّرعیّة:(پاورقی اصول کافی ۱/ ۳۱).

[۲۱۰] (۵)- اصول کافی ۱/ ۳۱.

[۲۱۱] (۱)- سوره انعام- ۱۴۹.

[۲۱۲] (۲)- ر. ک تفسیر نور الثّقلین ۱/ ۷۷۶، تفسیر صافی ۱۸۶.

[۲۱۳] (۳)- که ما از آن، به« فحص» تعبیر می‌کنیم.

[۲۱۴] (۱)- الا- ان یقال بصحّة المؤاخذة علی ترک المشروط او الموقّت عند العقلاء اذا تمکّن منهما فی الجملة و لو بان تعلم و تفحص اذا التفت و عدم لزوم التمکّن منهما بعد حصول الشّرط و دخول الوقت مطلقا کما یظهر ذلک من مراجعة العقلاء و مؤاخذتهم العبید علی ترک الواجبات المشروطة او الموقتة بترک تعلمها قبل الشّرط او الوقت المؤدّی الی ترکها بعد حصوله او

دخوله فتامّل، منه قدّس سرّه- حقائق الاصول ۲/ ۳۶۵.

[۲۱۵] (۲)- نسبت بین واجب مشروط و موقّت، عموم و خصوص مطلق است، واجب موقّت چون شرطش عبارت از زمان است لذا از آن به واجب موقّت تعبیر می‌کنند یعنی واجب موقّت نوعی از واجب مشروط است.

[۲۱۶] (۱)- در تکالیف مطلق اگر ترک تعلّم و فحص منجر به مخالفت تکلیف هم نشود طبق نظر مصنّف عبد مستحقّ عقوبت است- به علّت تجرّی- در این فرض هم اشاره به صورت تجرّی نمودیم.

[۲۱۷] (۱)- بخلاف وجوب مقدّمی و غیری که مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت نیست بلکه استحقاق عقاب مربوط ذی المقدّمه است.

[۲۱۸] (۱)- یعنی استحقاق عقوبت در واجب مشروط و موقّت ...

[۲۱۹] (۲)- راه‌حلّی که محقّق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند.

[۲۲۰] (۳)- دون الوجوبیه، لانّها شرائط نفس الوجوب و مقدّمهٔ رتبهٔ علیه فیمتنع ترشّح الوجوب المتأخّر عنها علیها، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۴۳۱.

[۲۲۱] (۴)- و اگر منجر به مخالفت تکلیف هم نشود به خاطر تجری مستحقّ عقوبت است.

[۲۲۲] (۱)- به این نحو که بگوئیم شرط- خواه وقت باشد یا چیز دیگر- قید مادّه است نه قید هیئت و در نتیجه وجوب، فعلی امّا واجب، استقبالی است.

[۲۲۳] (۱)-[کقوله تعالی i« إِذا نُودِیَ لِلصَّلاةِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ\»E فانّ النّداء المراد به زوال یوم الجمعهٔ شرط لوجوب السّعی.

[۲۲۴] (۲)- حیث انّهم افتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط و الموقّت قبل الشّرط و الوقت ر. ک- منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۴۳۲.

[۲۲۵] (۳)- و همچنین لازم نیست مکلّف شرط واجب را تحصیل نماید و مثلا به دنبال تحصیل استطاعت برود.

[۲۲۶] (۱)- کلمهٔ لو قیل بها ممّا لا یخلو عن مسامحهٔ فانّ العقوبهٔ مما لا کلام فیه و انّما الکلام فی أنها هل هی علی مخالفهٔ الواقع او علی ترک التّعلم و لعلّ مقصوده من ذلک الاشارهٔ الی امکان عدم تحقق العقوبهٔ للعفو و المغفرهٔ و لکن الصّحیح ح کان ان یقول لیکون استحقاق العقوبهٔ علی ترکه ... الخ، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۲۸۴.

[۲۲۷] (۲)- تا شما بگوئید مخالفت با وجوب غیری موجب استحقاق عقوبت نیست.

[۲۲۸] (۱)- شرح کفایهٔ الاصول مرحوم خوئینی ۲/ ۱۹۲.

[۲۲۹] (۲)- مقصود از مخالفت واقع، این است که با آنچه که وظیفه‌اش بود، مخالفت نمود مثلا- مقلّد، عملش مخالف با فتوای مرجع تقلیدش بود و یا مجتهد، عملش مخالف با دلیلی بود که بعدا نسبت به آن مطلع شد درحالی‌که قبلا هم می‌توانست فحص و آن را مشخّص کند لکن عمدا فحص را ترک کرد.

[۲۳۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۳۱] (۱)- بنابراین از ظاهر عبارت مصنّف استفاده می‌شود که:

الف- در معاملات اگر عمل، مطابق واقع باشد صحیح و الا فاسد است.

ب- در عبادات اگر عمل، مطابق واقع باشد و قصد قربت از مکلّف متمشّی شود عمل صحیح است.

ج- در عبادات اگر عمل، مخالف واقع باشد و یا اینکه مطابق واقع باشد أمّا قصد قربت، رعایت نشود عمل، باطل، و اعاده لازم است.

خلاصه: ملاک صحّت و فساد در معاملات، مطابقت و مخالفت با واقع است و در عبادات ملاک صحّت دو چیز است: مطابقت با

واقع و تمشّی قصد قربت- و مقصود از کلمه(واقع) را هم قبلا بیان کردیم.

[۲۳۲] (۱)- یعنی: الا انّ الصّلاة مع صحّتها بالدّلیل المزبور لیست بمأمور بها بامرها الاوّلی، اذا المفروض عدم انطباقه علی المأتیّ به، فصحته انّما هی بالدّلیل الثّانوی- منتهی الدّرایة ۶/ ۴۴۱.

[۲۳۳] (۲)- کفایت.

[۲۳۴] (۳)- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۲۳۵] (۴)- اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام.

[۲۳۶] (۵)- و در خارج از وقت قضاء آن لازم نیست.

[۲۳۷] (۱)- وسائل الشّیعه ج ۵/ ص ۵۳۱/ باب ۱۷/ از ابواب نماز مسافر حدیث ۴.

[۲۳۸] (۲)- گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۲۳۹] (۳)- وسائل الشّیعه ج ۴/ ص ۷۶۶ باب ۲۶/ از ابواب قرائت ح ۱.

[۲۴۰] (۱)- ظاهر اطلاق کلمات فقهاء این است که در صورت ارتفاع جهل و تمکّن از اعاده عمل، استحقاق عقاب به قوّت خود باقی است.

[۲۴۱] (۲)- و منشأ این کار هم جهل تقصیری بوده است.

[۲۴۲] (۱)- و همچنین در مورد جهر و اخفات.

[۲۴۳] (۲)- در صورت جهل تقصیری نه قصوری.

[۲۴۴] (۱)- فی نفسه و صرف‌نظر از نماز قصر و ...

[۲۴۵] (۲)- شرح کفایه مرحوم خوئینی ۲/ ۱۹۴.

[۲۴۶] (۱)- لانّ الصّحة موافقة الامر و المفروض سقوط الامر بصلاة القصر بفوات مصلحتها بفعل صلاة التّمام ر. ک منتهی الدّرایة ۶/ ۴۴۸.

[۲۴۷] (۲)- یعنی در دو موضع: الف- اتمام در موضع قصر ب- جهر در موضع اخفات و بالعکس.

[۲۴۸] (۳)-« فعلا» قید واجب است زیرا واجب فعلی که ملاکش اقوی هست، همان نماز قصر است نه، نماز تمام و ...

[۲۴۹] (۱)- در صورت جهل تقصیری نه قصوری.

[۲۵۰] (۲)- در مورد فرد جاهل.

[۲۵۱] (۱)- یا نماز جهری را اخفاتا قرائت نماید و بالعکس.

[۲۵۲] (۲)- مرحوم کاشف الغطاء.

[۲۵۳] (۱)- مرحوم فاضل تونی.

[۲۵۴] (۱)- چون در وجوب اجتناب شکّ داریم.

[۲۵۵] (۱)- قبح عقاب بلابیان- عدم استحقاق عقوبت-

[۲۵۶] (۲)- ظهور بعضی از ادلّه برائت شرعی، اباحه است مانند کلّ شیء لک حلال و مفاد بعضی از ادلّه برائت، رفع تکلیف است مانند حدیث« رفع» و واضح است که اصل برائت حکم ظاهری را ثابت می‌کند نه حکم واقعی.

[۲۵۷] (۱)- یا برائت عقلی و عدم استحقاق عقوبت.

[۲۵۸] (۲)- نه واقعی.

[۲۵۹] (۳)- اگر دین حال داشته باشیم اوّل باید آن را اداء کنیم و سپس نماز بخوانیم.

[۲۶۰] (۱)- نه اینکه مترتّب بر حکم ظاهری یا مترتّب بر عدم استحقاق عقوبت باشد.

[۲۶۱] (۱)- مانند ادلّه وجوب نماز، روزه، جهاد و غیره.

[۲۶۲] (۲)- مانند ادلّه نفی عسر و حرج و اکراه و غیره.

[۲۶۳] (۱)- وسائل الشّیعه ج ۱۷، ص ۳۴۱، باب ۱۲، از ابواب احیاء الموات حدیث ۳.

[۲۶۴] (۲)- بفتح السّین المهملهٔ و ضمّ المیم و فتح الرّاء المهملهٔ، و هو من الاشقیاء فلاحظ ترجمته- منتهی الدّرایهٔ ۶/ ۴۹۴.

[۲۶۵] (۱)- برای رسیدگی نسبت به یک درخت خود.

[۲۶۶] (۱)- وسائل الشّیعه، ج ۱۷، ص ۳۴۰، باب ۱۲، از ابواب احیاء الموات، ح ۱.

[۲۶۷] (۲)- وسائل الشّیعه، ج ۱۷، ص ۳۷۶، باب ۱، از ابواب موانع ارث ح ۹.

[۲۶۸] (۱)- مثلا بعضی از روایات مربوط به« لا ضرر»، در باب شفعه است و ...

[۲۶۹] (۱)- المتقابلان هما المعنیان المتنافران اللذان لا یجتمعان فی محلّ واحد من جههٔ واحدهٔ فی زمان واحد ... للتقابل اربعهٔ اقسام: الف-(تقابل النّقیضین) او السّلب و الایجاب مثل انسان و لا انسان ...

ب-(تقابل الملکهٔ و عدمها)، کالبصر و العمی ... فالبصر ملکهٔ و العمی عدمها و لا یصحّ ان یحلّ العمی الا فی موضع یصح فیه البصر لانّ العمی لیس هو عدم البصر مطلقا، بل عدم البصر الخاص و هو عدمه فیمن شأنه ان یکون بصیرا ... ج-(تقابل الضّدین) کالحرارهٔ و البرودهٔ ... د-(تقابل المتضایفین) مثل الاب و الابن ... المنطق/ ۵۱.

[۲۷۰] (۱)- سوره بقره ۲۳۳.

[۲۷۱] (۲)- البتّه تفاسیر دیگری هم برای آیه شده است.

[۲۷۲] (۱)- کنایهٔ.

[۲۷۳] (۲)- نهج البلاغهٔ خطبه ۲۷.

[۲۷۴] (۳)- دعائم الاسلام ۱: ۱۴۸.

[۲۷۵] (۱)- یعنی کلمه« ضرر» در معنای حقیقی خود استعمال شده لکن کنایهٔ نه مجازا مانند زید کثیر الرّماد.

[۲۷۶] (۲)- یعنی در صورت نفی حقیقی ضرر.

[۲۷۷] (۳)- از جمله، شیخ اعظم« ره».

[۲۷۸] (۴)- به علاقه سببیّت.

[۲۷۹] (۵)- همان‌طور که قبلا گفتیم در این صورت هم« لا» نافیه است نه، ناهیه.

[۲۸۰] (۱)- مانند و اسأل القریهٔ.

[۲۸۱] (۱)- در رساله مستقلی که درباره قاعده لا ضرر نوشته‌اند.

[۲۸۲] (۲)- کنایهٔ

[۲۸۳] (۱)- فالضرر فی مثل الوضوء مما یرتفع به الوجوب الثّابت له بعنوانه الاوّلی و فی الدّعاء عند رؤیهٔ الهلال و نحوه مما هو شبههٔ بدویّهٔ للوجوب یرتفع به الوجوب المتوهّم ثبوته له بعنوانه الاوّلی، ر. ک عنایهٔ الاصول ۴/ ۳۱۶.

[۲۸۴] (۲)- سوره نساء- ۹۲.

[۲۸۵] (۳)- مجدّدا متذکّر می‌شویم که نظر مصنّف این است که قاعده لا ضرر، نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌کند.

[۲۸۶] (۱)- از این نظر که« لا ضرر» احکام ضرری که روی عناوین اوّلی افعال ثابت شده، نفی می‌کند نه، احکامی که روی نفس عنوان« ضرر» ثابت شده است.

[۲۸۷] (۱)- که دلیل اوّلی می‌گوید ترکش جائز أمّا دلیل ثانوی می‌گوید اتیان آن واجب است.

[۲۸۸] (۱)-(یعنی انّه اذا قلنا بها فالتّقدم من تلک الجهة)- مرحوم مشکینی ر. ک کفایة الاصول ۲/ ۲۷۱.

[۲۸۹] (۲)- دلیل حکم اوّلی.

[۲۹۰] (۳)- در این صورت، دلیل اوّلی نسبت به دلیل ثانوی مقدّم است.

[۲۹۱] (۴)- در این صورت، دلیل ثانوی مقدّم است.

[۲۹۲] (۵)- مثلا« نصّی» هست که نمی‌توان در آن تصرّف نمود و آن را به حکم اقتضائی حمل نمود.

[۲۹۳] (۱)- مانند« لا شکّ لکثیر الشّک» و« اذا شککت بین الثّلاث و الاربع فابن علی الاربع».

[۲۹۴] (۲)- به‌نظر مصنّف.

[۲۹۵] (۳)- که از ادلّه احکام ثانویّه است.

[۲۹۶] (۱)- سوره حج/ ۷۸.

[۲۹۷] (۲)-« لا ضرر» یا« لا حرج».

[۲۹۸] (۱)- اقول: انّ تعبیر المصنّف فی المقام بالتّعارض مما لا یخلو عن مناقشة و الظّاهر ان مراده من تعارض الضّرر مع ضرر آخر هو التّزاحم بشهادة ترجیح الضّرر الاکثر بمعنی اولویّته للمراعاة و اختیار الضّرر الاقلّ و الحکم بالتّخییر عند التساوی سیّما مع تصریحه فی توارد دلیلی العارضین بکونهما من باب تزاحم المقتضیین و لو عند ثبوت المقتضی فیهما- عنایة الاصول ۴/ ۳۲۳.

[۲۹۹] (۱)- لعله اشارة الی منع ما ذکر، و انّ الظاهر کون الامتنان بلحاظ کل واحد واحد من الامة فی نفسه ...، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۳۸۹.

[۳۰۰] (۱)- و هو لغة اخذ الشّیء مصاحبا و منه استصحاب اجزاء ما لا یؤکل لحمه فی الصّلاة، ر. ک فرائد ۳۱۸.

[۳۰۱] (۲)- در تمام موارد، خواه شک در مقتضی باشد یا شک در رافع یا غیر از آنها.

[۳۰۲] (۳)- در بعضی از موارد که تفصیل آن را بیان خواهیم کرد.

[۳۰۳] (۱)-« هذه جملة ما حضرنی من کلمات الاصحاب و المتحصّل منها فی بادئ النّظر احد عشر قولا:

۱- القول بالحجّیّة مطلقا- ذهب الی هذا القول من المتأخّرین الشّیخ الآخوند صاحب الکفایة ره- ۲- عدمها مطلقا ۳- التفصیل بین العدمی و الوجودی ۴- التفصیل بین الامور الخارجیّة و بین الحکم الشّرعی مطلقا، فلا یعتبر فی الاوّل ۵- التّفصیل بین الحکم الشّرعی الکلّی و غیره فلا یعتبر فی الاوّل الا فی عدم النّسخ. ۶- التّفصیل بین الحکم الجزئی و غیره فلا یعتبر فی غیر الاوّل ... ۷- التّفصیل بین الاحکام الوضعیّة یعنی نفس الاسباب و الشّروط و الموانع و الاحکام التّکلیفیّة التّابعة لها و بین غیرها من الاحکام الشّرعیّة فتجری فی الاوّل دون الثّانی ۸- التّفصیل بین ما ثبت بالاجماع و غیره فلا یعتبر فی الاوّل ۹- التّفصیل بین کون المستصحب ممّا ثبت بدلیله او من الخارج استمراره فشکّ فی الغایة الرّافعة له، و بین غیره فیعتبر فی الاوّل دون الثّانی ... ۱۰- هذا التّفصیل مع اختصاص الشّک بوجود الغایة ... ۱۱- زیادة الشّک فی مصداق الغایة من جهة الاشتباه المصداقی دون المفهومی ... و الاقوی هو(القول التّاسع) و هو الّذی اختاره المحقّق» انتهی ما اردنا نقله من عبارة الشّیخ الاعظم، ر. ک اصول الفقه ۴/ ۲۸۶ و نیز فرائد الاصول ۳۲۸.

[۳۰۴] (۱)- و هو التّعریف بالفصل القریب، و الرّسم هو التّعریف بالخاصّة، فان کانا مع الجنس القریب فتامّ و الا- فناقص، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۲۱.

[۳۰۵] (۱)- و بعضی طریق حکم به بقاء را مظنّه یا اخبار و اجماع می‌دانستند.

[۳۰۶] (۲)- اکنون حقیر- نگارنده- هم سؤالی مطرح می‌کنم: اینکه مرحوم آقای آخوند اعلی اللّه مقامه الشّریف می‌فرمایند این تعاریف جنبه شرح الاسم دارند نه اینکه تعریف به حدّ و رسم باشند، آیا این تعاریف را برای مجتهدین و اصولیّین بیان کرده‌اند تا

بگوئیم از قبیل« سعدانه نبت» هستند یا برای محصّلین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی استصحاب و امثال آن را بدانند؟

[۳۰۷] (۱)- الف- محمّد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: کلّما شککت فیه ممّا قد مضی فامضه کما هو- وسائل الشّیعه، ج ۵، ص ۳۳۶، باب ۲۳ از ابواب خلل، ح ۳.

ب- بکیر بن أعین قال: قلت له: الرّجل یشکّ بعد ما یتوضّأ قال: هو حین یتوضّأ اذکر منه حین یشکّ- وسائل الشّیعه، ج ۱، ص ۳۳۱ باب ۴۲ از ابواب وضوء، ح ۷.

[۳۰۸] (۱)- بل ظهر من تعریفه اعتبار امور عدیدة فی حقیقة الاستصحاب لا امرین فقط،(الاوّل) الیقین السّابق ...(الثّانی) الشّک اللّاحق ...(الثّالث) ان یکون الشّک متعلّقا ببقاء ما تیقّن به لا باصل ما تیقّن به ...

(الرّابع) بقاء الموضوع و هو معروض المستصحب بمعنی انّه یعتبر فی الاستصحاب اتّحاد القضیّة المشکوکة مع المتیقّنة موضوعا کما یعتبر محمولا ... ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۶.

[۳۰۹] (۱)- علی الکلام الآتی فی تتمّة الاستصحاب ان شاء اللّه تعالی من انّ المعیار فی الاتّحاد هل هو نظر العرف او لسان الدّلیل او نظر العقل عنایة الاصول ۵/ ۱۸.

[۳۱۰] (۲)- مانند عدالت زید.

[۳۱۱] (۱)- خواه مدرک آن، نقل باشد یا عقل- کحکم العقل بقبح الکذب الضّار بالمؤمن الّذی هو مستند حرمته الشّرعیّة، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۳۵.

[۳۱۲] (۱)- در استصحاب احکام جزئی، علّت شکّ در بقاء بسیار واضح بود و در مثالی که بیان کردیم، گفتیم لباس ما قطعا هنگام صبح، متنجّس بود ولی بعد از ظهر در بقاء نجاست، شک پیدا کردیم و منشأ شکّ ما هم این بود که احتمال می‌دادیم لباس را تطهیر کرده باشیم.

[۳۱۳] (۱)-« بداء» در لغت به‌معنی آشکار شدن و وضوح کامل است و به‌معنی پشیمانی نیز آمده، زیرا شخصی که پشیمان می‌شود حتما مطلب تازه‌ای برای او پیدا می‌شود. بدون شک« بداء» به این معنی در مورد خداوند معنا ندارد و هیچ آدم عاقل و دانائی ممکن نیست احتمال بدهد که مطلبی بر خدا پوشیده باشد و سپس با گذشت زمان بر او آشکار گردد-، اصولا این سخن، کفر صریح و زننده‌ای است و لازمه آن نسبت دادن جهل و نادانی به ذات پاک خداوند است ...

دانشمندان شیعه گفته‌اند هنگامی که« بداء» به خداوند نسبت داده می‌شود به‌معنی« ابداء» است یعنی آشکار ساختن چیزی که قبلا ظاهر نبود.

در داستان ابراهیم قهرمان بت‌شکن در قرآن می‌خوانیم که او مأمور به ذبح اسماعیل شد و به دنبال این مأموریّت، فرزندش را به قربانگاه برد امّا هنگامی که آمادگی خود را نشان داد« بداء» روی داد و آشکار شد که این امر، یک امر امتحانی بوده است تا میزان اطاعت و تسلیم این پیامبر بزرگ و فرزندش آزموده شود، ر. ک تفسیر نمونه ۱۰/ ۲۴۵.

[۳۱۴] (۱)- اشارة الی دفع ما یتوهّم من انّ کون الموضوع عرفیّا الّذی هو الملاک فی اندفاع الاشکال منحصر فیما کان المدرک الاخبار و لا یتمّ بناء علی سایر المدارک من السّیرة و الاجماع و الظّن، و وجه الدّفع انّه کما امکن دعوی سوق الاخبار بلحاظ العرف کذلک امکن دعوی التزام العقلاء فی الموضوع العرفی و کذلک الاخیران، مشکینی ره ر. ک کفایة الاصول ۲/ ۲۷۸.

[۳۱۵] (۱)- مخصوصا در احکامی که مدرک آنها دلیل شرعی و نقلی باشد مانند اکثر استصحابات احکام کلّی- استصحاب وجوب نماز جمعه که قبلا درباره آن توضیح دادیم-

[۳۱۶] (۲)- همان‌طور که قبلا بیان کردیم موضوع و محمول دو قضیّه باید متّحد باشد امّا ایراد مستشکل در مورد تغیّر موضوع قضیّه مشکوکه بود.

[۳۱۷] (۱)- بعضی گفته‌اند اگر مدرک حکم کلّی، شرع و نقل باشد می‌توان در آن استصحاب جاری نمود امّا اگر مدرک حکم، عقل باشد نمی‌توان در آن استصحاب جاری نمود.

[۳۱۸] (۲)- در مثال مناقشه‌ای نمی‌کنیم.

[۳۱۹] (۳)- و آیا حرمت شرب آن باقی است یا نه.

[۳۲۰] (۱)- گرچه آن تغییرات با اعمال دقّت عقلی، مغیّر موضوع است و در نتیجه، دیگر عقل قطعا حکمی ندارد.

[۳۲۱] (۱)- عبارت مذکور در کتابهائی که همراه با حاشیه مرحوم مشکینی چاپ شده غلط است ولی ما اصلاح‌شده آن را در این کتاب آورده‌ایم ضمنا عبارت را به چند طریق می‌توان اصلاح نمود که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می‌کنند، ر. ک کفایة الاصول ۲۷۹.

[۳۲۲] (۱)- البتّه ملاک حکم عقل، همان مصلحت یا مفسده بوده است لکن عقل فقط در یک حالت- زمان سابق- دارای حکم بود یعنی در حالتی که تغییراتی در موضوع ایجاد نشده بود.

[۳۲۳] (۱)- به‌نحوی که مشروحا بیان کردیم.

[۳۲۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۲۵] (۱)- شأنی.

[۳۲۶] (۱)- که از راه ملازمه کشف کردیم.

[۳۲۷] (۱)- قال فی اوثق الوسائل:« قیل تبلغ الاقوال فی المسألة نیفا و خمسین».

[۳۲۸] (۲)- خواه در احکام باشد، یا در موضوعات احکام، و همچنین خواه در مورد شک در مقتضی باشد یا شک در رافع و ...

[۳۲۹] (۱)-(و من العجیب جدّا) انّه فی خبر الواحد قد ادّعی انّ الآیات النّاهیة و الرّوایات المانعة عن اتّباع غیر العلم مما لا تکفی فی الرّدع عن السّیرة العقلائیّة المستقرّة علی العمل بخبر الثّقة بزعم انّ رادعیّتهما دوریّة و فی المقام قد غفل عن الدّور رأسا و لعلّه قدّس سرّه قد تغافل عنه و لم یغفل(و علی کلّ حال) قد عرفت هناک انّ الحقّ فی المسألة انّ الآیات و الرّوایات مما تصلح للرّدع عنها بلا دور و لا محذور فیه اصلا و لکنّا قد أجبنا عن رادعیّتهما بجواب آخر، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۳۳.

[۳۳۰] (۱)- و لا تقف ما لیس لک به علم ... سوره اسراء ۳۶.

[۳۳۱] (۲)-[علی مذهب الاصولیّین

[۳۳۲] (۳) علی مذهب الاخباریّین ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۲۱- طبع نجف.

[۳۳۳] (۴)- فمثل« رفع ما لا یعلمون» ینفی ظاهرا وجوب صلاة الجمعة المعلوم وجوبها حال حضور الامام علیه السّلام و بسط یده و المشکوک بقاؤه حال الغیبة لاحتمال کون حضوره(ع) مقوّما لوجوبها. و کذا ادلّة الاحتیاط الآمرة بالوقوف عند الشّبه، فانّها باطلاقها تقتضی الاخذ بالحائطة للدّین سواء أ کان الشّک مسبوقا بالعلم بالتکلیف ام لم یکن، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۵۸.

[۳۳۴] (۱)- نه ظنّ شخصی و نه ظنّ نوعی.

[۳۳۵] (۱)- یعنی: انّ البناء علی الحالة السّابقة مع تساوی الوجود و العدم بالنسبة الی الممکن لا یکون الا لاجل حجّیّة الاستصحاب، اذ لو لم یکن حجّة لکان ترجیح البقاء علی الارتفاع من دون مرجّح ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۶۸.

[۳۳۶] (۲)- ر. ک ایضاح الکفایة ۴/ ۱۹۶.

[۳۳۷] (۱)- اجماع مدرکی و اجماعی که مستند آن معلوم باشد حجّیّتی ندارد.

[۳۳۸] (۱)- بعضی از الفاظ روایت مذکور با آنچه که در کتاب وسائل و تهذیب هست کمی اختلاف دارد ولی چون اختلاف مذکور تأثیری در مقصود و غرض ما نداشت و استاد معظّم هم طبق متن مذکور، روایت را توضیح دادند لذا ما هم به آن اکتفاء،

نمودیم البتّه آنچه که در کتاب تهذیب هم هست کمی با کتاب وسائل اختلاف دارد. ر. ک وسائل الشّیعه ۱/ ۱۷۵ و نیز تهذیب الاحکام ۱/ ۸.

[۳۳۹] (۲)- الف- بنای تعبّدی عقلاء ب- ظن ج- اجماع.

[۳۴۰] (۳)- و معنای اطلاق را تاکنون چندین مرتبه توضیح داده و گفته‌ایم که این اطلاق در برابر سایر تفاصیل است و در ابتدای مبحث استصحاب یازده قول در مورد حجّیّت استصحاب بیان کردیم.

[۳۴۱] (۱)- الحقل السّابع فی الآحاد و درجاته و هو: ما لم ینته الی المتواتر منه- ای من الخبر- سواء کان الرّاوی واحدا ام اکثر. ثمّ هو ای خبر الواحد مستفیض: ان زادت رواته عن ثلاثة فی کلّ مرتبة او زادت عن اثنین عند بعضهم ... ر. ک الرّعایة فی علم الدّرایة ۶۹.

[۳۴۲] (۱)- الخفقة حرکة الرأس بسبب النّعاس یقال خفق برأسه خفقة او خفقتین اذا اخذته حرکة من النّعاس برأسه فمال برأسه دون سایر جسده، عنایة الاصول ۵/ ۳۸.

[۳۴۳] (۲)- اینکه زراره می‌گوید« الرّجل ینام» یعنی واقعا آن مرد به خواب فرومی‌رود؟

جواب: خیر، بلکه به قرینه« الخفقة و الخفقتان» می‌گوئیم مراد این است که مشرف به خواب می‌شود و مقدّمه خوابش فراهم می‌گردد.

[۳۴۴] (۱)- در کتاب وسائل الشیعة چنین آمده است« اذا نامت العین و الاذن و القلب ...».

[۳۴۵] (۱)- ای لا یجب علیه الوضوء.

[۳۴۶] (۱)- اشکال: لازمه احتمال مذکور، این است که امام(ع) دو بار جواب را تکرار نموده باشند بدون اینکه سؤال، تکرار شده باشد زیرا امام(ع) اوّل فرموده بودند: لا، ای لا یجب علیه الوضوء.

جواب: تکرار جواب، برای این است که می‌خواهند علّت حکم را بیان نمایند« فانّه علی یقین ...»

[۳۴۷] (۱)- یعنی انّ القضیّة الارتکازیّة لا تختصّ بباب دون باب بل تعم جمیع الابواب فلا بدّ ح من تعمیم الحکم اذ لو بنی علی تخصیصه بباب الوضوء کان التّعلیل تعبدیّا لا ارتکازیّا و هو خلاف الاصل فی التّعلیل لانّ الغرض من التّعلیل التّنبیه علی وجه الحکم بحسب ما عند المخاطب فلو کان تعبدیّا لم یترتّب علیه الغرض المذکور، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۰۲.

[۳۴۸] (۱)- حتّی یظهر لک قوّة ظهورها فی العموم سیّما بملاحظة انّ کلماتهم« علیهم السّلام» بمنزلة کلام واحد و سیّما اذا کانت صادرة عن واحد و کانت عبارة واحدة- شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۲۴.

[۳۴۹] (۲)- و وجه کونه ابعد(اوّلا) انّه خلاف ظاهر لفظ الواو فی قوله(ع): و لا ینقض، اذ لو کان هو الجزاء لزم خلوّه عنه(و ثانیا) انّه یلزم کون القضیّة من قبیل الشّرطیّة المساقة لتحقیق الموضوع کما فی مثل ان رزقت ولدا فاختنه، لامتناع فرض الجزاء فیها الا فی فرض ثبوت الشّرط مع لزوم کون الکلام بمنزلة التّأکید لما- قبله کما فی الاحتمال الثّانی بخلاف ما لو حمل علی المعنی الاوّل فانّه یدل علی علّة الحکم و ثبوت الکبری الکلّیّة المطّردة فی مورد الرّوایة و غیره، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۰۳.

[۳۵۰] (۱)- و کلّیّت کبرا محدود به باب وضوء هست.

[۳۵۱] (۲)- که صحیحه زراره فقط دالّ بر یک قاعده کلّی در باب وضوء است.

[۳۵۲] (۱)- یمکن ان یکون اشارة الی انّ کمال الملاءمة لا یقتضی الحمل علی الجنس لکمال الملاءمة مع العهد ایضا و لا سیما و کونه الاصل فی لام التّعریف اذا سبقها المدخول کما نصّ علیه علماء العربیّة نعم ربما قیل یمتنع حمل اللام علی العهد فی المقام لانّ المعهود فی السّؤال شخص خاص من الیقین فالحمل علیه یوجب کون القضیّة شخصیّة و هو ممتنع اذ لا ریب فی کون المراد الحکم علی کلّ یقین بالوضوء ملحوق بالشّک به مع انّ الیقین الشّخصی ربما لا یکون محلا للابتلاء وقت السّؤال حتّی یؤمر بالعمل علیه لکن

فیه انّه لم یظهر من الرّوایـهٔ ذلـک بل الظّاهر منها السّؤال علی کلّی الیقین بالوضوء الملحق بالشک فیه فحمل اللّام علی العهـد یقتضـی ارادهٔ طبیعهٔ الیقین بالوضوء و لا مانع منه، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۰۴.

[۳۵۳] (۲)- لم یظهر مستند هذا الاصل. مضافا الی معارضته بما اختاره فی بحث الفاظ العموم بقوله:

« فالظّاهر انّ اللام مطلقا تکون للتّزیین کما فی الحسن و الحسین(علیهما السّلام) و استفادهٔ الخصوصیّات انّما تکون بالقرائن الّتی لا بدّ منها لتعیینها علی کلّ حال» ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۹۰.

[۳۵۴] (۳)- زیرا یقین به وضوء فردی از افراد آن یقین است که نباید نقض شود مگر به‌وسیله یقین دیگر.

[۳۵۵] (۱)- به اعتبار عامل مقدّر.

[۳۵۶] (۲)- و تقریبا صورت قضیّه و قیاس به این شکل است:« کان المکلّف علی یقین من ناحیهٔ وضوئه ثمّ شکّ فی حدث النّوم، و کلّ من کان علی یقین و شک لم ینقضه به» و نتیجه قیاس، عبارت است از:

« وجوب بناء المکلّف علی الیقین السّابق و عدم نقضه مهما کان متعلّقه».

[۳۵۷] (۱)- ر. ک فرائد الاصول ۳۳۶.

[۳۵۸] (۱)- اشـاره به داسـتان زنی است از قریش بنـام« رایطه» در زمـان جاهلیّت که از صـبح تا نیم‌روز، خود و کنیزانش، پشـمها و موهائی را که در اختیار داشـتند، می‌تابیدند و پس از آن دسـتور می‌داد همه آنها را واتابند و به‌همین‌جهت به‌عنوان« حمقاء» در میان عرب، معروف شده بود، ر. ک تفسیر نمونه ۱۱/ ۳۷۸.

[۳۵۹] (۱)- وجه الاقربیّهٔ ما تقرر من انّ الجملـهٔ المشـتملهٔ علی فعل اذا تعلّق به شـیء و تعـذّر الاخـذ بمـدلول کلیهما معا قدّم ظهور الفعل علی ظهور متعلّقه کما اذا قال المولی:« لا تضـرب احدا» فانّ ظهور الضّـرب فی الضّـرب المولم حاکم علی اطلاق« احد» الشامل للاحیاء و الاموات، و یکون خصوصـیّهٔ الفعل منشأ لتخصـیص« واحد» بالاحیاء و لا یصـیر عموم المتعلّق قرینهٔ علی تعمیم الضّـرب لغیر الاحیـاء، و فی المقام حیث کان ارادهٔ رفع الیـد عمّا من شأنه البقاء اقرب الی معنی« النّقض» الحقیقی، فلـذا یتصـرّف فی عموم المتعلّق اعنی« الیقین» و یخصّـص بمـا فیه اسـتعداد البقـاء و علیه فیتم المطلوب و هو اختصـاص الاستصـحاب بالشّـک فی الرّافع، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۹۶.

[۳۶۰] (۲)- کمـا اذا تعلّق بالتّـدریجیّات نظیر العین الجاریـهٔ الّتی تجف فی بعض ایّام السّـنهٔ فـانّه یبنی علی جریانهـا عنـد الشّک فی الجفاف لوجود الیقین بالجریان و یسـند النّقض المنهیّ عنه الی نفس الیقین به مع عـدم اقتضاء المتعلّق للبقاء، ر. ک منتهی الدّرایـهٔ ۷/ ۹۹.

[۳۶۱] (۱)- و گفت: لا تنقض الظّن بالوضوء بسبب الشّک فیه.

[۳۶۲] (۲)- ای: و ان لم یکن مصـحّح النقض مـا فی الیقین من الابرام و الاسـتحکام- بل کان المصـحّح له ما فی المتیقّن من اقتضاء الدّوام و الاستمرار- لکان استعمال النّقض فیما فیه مقتض البقاء صحیحا مع عدم صحّته. ر. ک منتهی الدرایهٔ ۷/ ۱۰۰.

[۳۶۳] (۳)- اقول و الظّاهر انّ رکاکـهٔ مثل نقضت الحجر من مکانه انّما هو بلحاظ لفظـهٔ من مکانه الدّالّهٔ علی ارادهٔ الرّفع او النّقل من النّقض و هو غیر مناسب مع المعنی الحقیقی و امّا اذا اسـند النّقض الی الحجر وحـده بلا لفظهٔ من مکانه کما فی قولک نقضت الحجر فقد صحّ و حسن کما فی نقضت البناء عینا، ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۴۶.

[۳۶۴] (۱)- سوره بقره ۲۷.

[۳۶۵] (۱)- آری، اگر دیروز یقین به عدالت زید داشتم و امروز شک در یقین قبلی نمایم در این صورت می گوئیم یقین قبلی نقض شـده است که در این مورد می‌توان قاعده یقین را جاری نمود امّا در باب استصـحاب یقین قبلی نقض نشده،- در قاعده یقین، متعلّق شک و یقین متّحد است به‌خلاف استصحاب که در آینده تفصیلا درباره آن بحث می کنیم-

[۳۶۶] (۱)- و تعدّد و تغایر زمانی متعلّق یقین و شک ملحوظ نمی‌باشد و در این جهت دقّت عقلی اعمال نمی‌کنند.

[۳۶۷] (۱)- وجه اقربیّت را قبلا بیان کردیم.

[۳۶۸] (۱)-« قال ما لفظه» ثمّ لا- یتوهّم الاحتیاج ح الی تصرّف فی الیقین بارادهٔ المتیقّن منه لانّ التّصرّف لازم علی کلّ حال فانّ النّقض الاختیاری القابل لورود النّهی علیه لا- یتعلّق بنفس الیقین علی کلّ تقدیر بل المراد نقض ما کان علی یقین منه و هو الطّهارهٔ السّابقهٔ او احکام الیقین و المراد باحکام الیقین لیس احکام نفس وصف الیقین اذ لو فرضنا حکما شرعیّا محمولا علی نفس صفهٔ الیقین ارتفع بالشّک قطعا کمن نذر فعلا فی مدّهٔ الیقین بحیات زید[و یعنی بالفعل مثل الصّدقهٔ و نحوها] بل المراد احکام المتیقّن المثبتهٔ له من جههٔ الیقین و هذه الاحکام کنفس المتیقّن ایضا لها استمرار شأنی لا یرتفع الا بالرّافع فان جواز الدّخول فی الصّلاهٔ بالطّهارهٔ امر مستمر الی ان یحدث ناقضها(انتهی) موضع الحاجهٔ من کلامه رفع مقامه، ر. ک فرائد الاصول ۳۳۶.

[۳۶۹] (۱)- ای لا تنقض آثار المتیقّن.

[۳۷۰] (۱)- ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۸۰.

[۳۷۱] (۱)- در استصحاب حکمی.

[۳۷۲] (۲)- در استصحاب موضوعی.

[۳۷۳] (۱)- و توضیحه: انّ الیقین فی قوله« ع»: و لا ینقض الیقین بالشّک مطلق، فیعمّ کلا من الیقین بالحکم و الیقین بالموضوع فیدلّ علی جعل کلّ منهما فی حال الشّک فی بقائه غایهٔ الامر ان جعل الموضوع تعبّدا راجع الی جعل حکم مماثل لحکمه و جعل الحکم کذلک راجع الی جعل مماثله و حیث لا مانع من ان یکون الکلام المذکور متکفّلا لجعل الامرین معا وجب حمله علی ذلک اخذا باطلاقه، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۱۲.

[۳۷۴] (۲)- و لعلّ ذلک راجع الی قوله قد اتی بها فی غیر مورد لاجل الاستدلال بها علی حکم المورد ... الخ فان قضیّهٔ و لا تنقض الیقین ابدا بالشّک و ان کانت قضیّهٔ کلّیّهٔ ارتکازیّهٔ قد اتی بها فی غیر مورد لاجل الاستدلال بها علی حکم المورد و لکن المورد فی الجمیع مختصّ بالموضوع فقط کما لا یخفی، ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۵۹.

[۳۷۵] (۱)- تهذیب الاحکام ۱: ۴۲۱، باب ۲۲ ح ۸.

[۳۷۶] (۱)- قال فی مجمع البحرین:« هو بضمّ الرّاء: الدّم الّذی یخرج من الانف یقال: رعف الرّجل من بابی قتل و نفع، و الضمّ لغهٔ: اذا خرج الدّم من انفه، و الاسم الرّعاف، و یقال الرّعاف الدّم نفسه، قاله فی المصباح» و علیه ف« رعاف» هنا نعت او عطف بیان ل« دم» و لیس مضافا الیه، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۱۳۹.

[۳۷۷] (۲)- متنجّس.

[۳۷۸] (۱)- البتّه جواب امام(ع) دلیل حجّیّت استصحاب است.

[۳۷۹] (۲)- متنجّس.

[۳۸۰] (۳)- مقصود از« طهارتک» این است که تو یقین به طهارت لباس داشتی، بحث طهارت لباس، مطرح بوده است، البتّه طهارت انسان- طهارتک-، هم شامل طهارت بدن و هم شامل طهارت لباس می‌شود.

[۳۸۱] (۱)- بعد از صحیحه سوّم زراره، ضمن بیان روایت خصال« من کان علی یقین ...» قاعده یقین را توضیح می‌دهیم.

[۳۸۲] (۱)- البتّه زراره با« ان» شرطیّه سؤال را مطرح کرده بود.

[۳۸۳] (۱)- هذا السّؤال اشارهٔ الی الفرع السّادس، حیث سأل زرارهٔ عن حکم رؤیهٔ النّجاسهٔ فی الثّوب اثناء الصّلاهٔ، و اجابه علیه السّلام بنقض الصّلاهٔ و اعادتها ان کان شاکّا فی موضع النّجاسهٔ، و البناء علی ما اتی به و غسل الثّوب و اتمام الصّلاهٔ ان لم یکن شاکّا من اوّل الامر.

و فی هذا الجواب احتمالان، احدهما: ان یکون المراد بقوله(ع):« اذا شککت فی موضع منه» الشّک البدوی، و محصّله: انّه اذا شککت فی اصابهٔ النّجس لموضع من الثّوب و رأیت النّجاسهٔ فی الاثناء تعید الصّلاهٔ. و علی هذا فالشّک فی الموضع کنایهٔ عن اصل اصابهٔ القذر للثّوب و یکون قوله(ع):« و ان لم تشکّ» مفهوما له، یعنی: و امّا اذا لم یکن لک شکّ ثمّ رایته فلعلّه اصاب الثّوب فی الاثناء و یحکم بصحّهٔ ما مضی من الصّلاهٔ بمقتضی قاعدهٔ عدم نقض الیقین بالشّک و تغسل الثّوب، و تأتی بباقی العبادهٔ مع فرض عدم تخلّل المنافی.

ثانیهما: ان یکون الشّک فی الموضع کنایهٔ عن العلم الاجمالی باصابهٔ النّجاسهٔ للثّوب، لکنّه یشکّ فی موضع الإصابهٔ و انّه فی هذا النّاحیهٔ او فی تلک، و الحکم بالاعادهٔ ح لاجل العلم بالنّجاسهٔ قبل الصّلاهٔ و عدم مشروعیّهٔ دخوله فیها، فتجب الاعادهٔ سواء قلنا بشرطیّهٔ الطّهارهٔ الواقعیّهٔ او الإحرازیّهٔ، ام بمانعیّهٔ النّجاسهٔ المعلومهٔ، لفرض فقدان الشّرط او اقتران الصّلاهٔ بالمانع، ثم صرّح علیه السّلام بمفهوم الجملهٔ الشّرطیّهٔ و قال:« و ان لم تشکّ» و مدلوله:« انّه اذا لم تعلم بالنّجاسهٔ و لم تشک فی موضع من الثّوب لا تعید» و ذلک للاستصحاب، لانّه تیقّن الطّهارهٔ قبل الصّلاهٔ، و بعد رؤیهٔ النّجاسهٔ فی الاثناء یشکّ فی اصابتها الآن او وجودها قبل الصّلاهٔ بحیث وقعت الاجزاء السّابقهٔ فی النّجس، و مقتضی الیقین السّابق و الشّک اللاحق جریان استصحاب الطّهارهٔ المتیقّنهٔ قبل الصّلاهٔ و علیه تطهیر الثّوب للاجزاء الباقیهٔ و اتمامها اذا لم یتخلّل المنافی ... ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۱۴۱.

[۳۸۴] (۱)- این سؤال زراره همان مسأله‌ای است که:

آیا در شبهات موضوعیّه، فحص، لازم است یا نه؟

فحص، لازم نیست و دلیل آن، منحصر به اجماع نیست و فقره پنجم صحیحه زراره هم دلالت بر عدم لزوم فحص در شبهات موضوعیّه می‌کند.

[۳۸۵] (۱)- فقره سوّم روایت.

[۳۸۶] (۲)- البتّه روایت را باید به موردی حمل کنیم که غسل ثوب در وسط نماز، منافاتی با خصوصیّات معتبر در نماز نداشته باشد، مثلا شستن لباس، مستلزم فعل کثیر، استدبار قبله و از بین رفتن موالات نباشد.

[۳۸۷] (۱)- اکنون بحث مفصّلی را درباره اشکال مذکور شروع می‌کنیم.

[۳۸۸] (۱)- انّما قید به لانّه لو صلّی فی النّجس غافلا صحّت صلاته و لو کان الشّرط احراز الطّهارهٔ مطلقا کان اللازم البطلان لانّه لا احراز لها فی حال الغفلهٔ، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۱۴.

[۳۸۹] (۲)- الظّاهر انّ مقصوده من الاصل کما اشرنا هو الاستصحاب و من القاعدهٔ، قاعدهٔ الطّهارهٔ و قیل قاعدهٔ الید و الامر فی ذلک سهل هیّن، ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۶۴.

[۳۹۰] (۳)- ضرورهٔ کشف الاعادهٔ عن عدم حجّیّهٔ الاستصحاب حال الصّلاهٔ، اذ مع حجّیّته و حرمهٔ نقض الیقین بالشّک لا وجه للاعادهٔ لکون الصّلاهٔ ح واجدهٔ للشّرط واقعا، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۱۴۹.

[۳۹۱] (۴)- مقصود از جمع بین ادلّه را به‌زودی توضیح می‌دهیم.

[۳۹۲] (۱)- درصورتی که قبلا یقین به طهارت داشته باشیم.

[۳۹۳] (۲)- اگر قبلا یقین به طهارت نداشته‌ایم.

[۳۹۴] (۱)- و هو فی الصّلاهٔ الشّرطیّهٔ.

[۳۹۵] (۲)- ممکن است گفته شود همان‌طور که نجاست یکی از احکام شرعی است طهارت هم یکی از احکام الهی است لکن از نظر مستشکل، مسلّم بوده است که طهارت، جزء احکام شرعی نیست.

[۳۹۶] (۱)- احکام دارای چهار مرحله هستند، مرحله اقتضاء، انشاء، فعلیّت و تنجّز و نیز، ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۴۹.

[۳۹۷] (۲)- حاصله انّ مقتضی التّوفیق بین بعض الاطلاقات و لعلّه یعنی به الآیـة الکریمـة- مثل قوله تعالی i وَ ثِیابَکَ فَطَهِّرْ\E بناء علی ارادة تطهیرها من النّجاسات لاجل الصّلاة کما صرّح به الطّبرسی- کما اشرنا و بین مثل التّعلیل فی الصحیحة انّ نفس الطّهارة شرط اقتضائی و احرازها حین الالتفات الیها شرط فعلی و من المعلوم انّ کونها شرطا اقتضائیا مما یکفی فی جواز استصحابها شرعا، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۶۵.

[۳۹۸] (۱)- مضافا الی انّ تعلیل عدم الاعادة بالطّهارة المستصحبة مما یستلزم کون السّبب واقعا لعدم الاعادة بعد الانکشاف هو استصحاب الطّهارة ای الّذی کان جاریا فی حال الصّلاة لا نفس الطّهارة و الا لکانت الاعادة بعد کشف الخلاف من نقض الیقین بالیقین لا بالشّک فلا یتمّ التّعلیل کما تقدّم فی الاشکال علی الرّوایة، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۶۶.

[۳۹۹] (۲)- مشروط بر اینکه تعلیل امام(علیه السّلام) به لحاظ حال فراغت از نماز باشد.

[۴۰۰] (۱)-[یعنی: انّ القول بوجوب الاعادة یستلزم ان یکون امّا لاجل انتفاء الصّغری و هی جواز نقض الیقین بالشّک بالنّسبة الی ما قبل الانکشاف، و امّا لاجل انتفاء الکبری و هی اقتضاء الامر الظّاهری النّاشئ عن الاستصحاب للاجزاء و المفروض اقتضاؤه له.

[۴۰۱] (۲)- اذ بعد الانکشاف یکون من نقض الیقین بالیقین و لذا وجب غسل الثّوب ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۱۶۱.

[۴۰۲] (۳)- کما اذا اشتمل المأتیّ به علی مقدار صلاح و کان الفائت بقدر الالزام و کان ممکن التّدارک فانّ الاجزاء ح مجعول محتاج الی دلیل شرعی. مشکینی(ره)، ر. ک حاشیه کفایة الاصول ۲/ ۲۹۳.

[۴۰۳] (۴)- کما اذا اشتمل علی الجمیع او کان الفائت لا بقدر الالزام او لم یمکن استیفائه فانّ الاقتضاء ح عقلیّ کما قرّر فی محلّه مشکینی(ره)، ر. ک حاشیه کفایة الاصول ۲/ ۲۹۳.

[۴۰۴] (۱)- الحکم، و قسّموه بتقسیمات: ... الاوّل: تقسیمه الی الحکم التکلیفی و الحکم الوضعی ... الثّانی:

تقسیمه الی الاقتضائی و الانشائی و الفعلی و المنجّز ... الثّالث: تقسیمه الی الواقعی الاوّلی و الواقعی الثّانوی و الظّاهری.

فالاوّل: هو الحکم المجعول علی الافعال و الذّوات بعناوینها الاوّلیّة الخالیة عن قید طروّ العنوان الثّانوی و قید الشّک فی حکمه الواقعی کالوجوب المرتّب علی صلاة الصّبح ...

و الثّانی: هو الحکم المرتّب علی الموضوع المتّصف بوصف الاضطرار و الاکراه و نحوهما من العناوین الثّانویة غیر عنوان مشکوک الحکم، فاذا کان صوم شهر رمضان ضرریّا أو حرجیّا علی احد او کره علی الافطار کان جواز الافطار او حرمة الامساک حکما واقعیّا ثانویّا و الموضوع المعنون بتلک العناوین، موضوعا ثانویّا ...

و الثّالث: هو الحکم المجعول عند الجهل بالواقع و الشّک فیه کالحکم المستفاد من ادلّة اعتبار الامارات و ادلّة الاصول العملیّة، فاذا اخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة او حرمة العصیر و حکم الشّارع بتصدیقه فان قلنا فیه بالسببیّة و ان مرجع وجوب التّصدیق الی جعل الوجوب التکلیفی للصّلاة و الحرمة التکلیفیة للعصیر کان المجعول حکما تکلیفیا ظاهریّا لکونه مجعولا لدی الجهل بالواقع.

و ان قلنا فیه بالطّریقیّة و ان مفاد دلیل الاعتبار جعل الحجّیّة او الطّریقیّة لقول العادل کان ذلک حکما وضعیا ظاهریا. ر. ک اصطلاحات الاصول ۱۲۰.

[۴۰۵] (۱)- البتّه ما اینجا درصدد بیان بحث« اجزاء» نیستیم.

[۴۰۶] (۲)- صغرا.

[۴۰۷] (۳)- کبرا.

[۴۰۸] (۱)- یعنی کبرای قضیّه مفروغ عنه بوده است.

[۴۰۹] (۱)- وجهه علی ما فی حاشیة الکتاب« انّ اقتضاء الامر الظّاهری للاجزاء لیس بذلک الوضوح کی یحسن بملاحظته التّعلیل بلزوم النّقض من الاعادة کما لا یخفی» انتهی و حکی انّه(ره) ضرب علیها اخیرا او کان الوجه فیه ما اشار الیه فی حاشیته ایضا من انّه

یکفی کون الاجزاء مفروغا عنه عنـد السّائل کما یظهر من قناعته بالتّعلیل و ان لم یکن بـذلک الوضوح فی نفسه هذا مع انّ الکلام فی توجیه الرّوایـهٔ و یکفی فیه مجرّد احتمـال المفروغیّـهٔ عنه عنـد السّائل و لو ببیان من الامام(ع) کما لا یخفی، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۲۰.

[۴۱۰] (۱)- ... عن زرارهٔ، عن احـدهما علیهما السّـلام(فی حدیث) قال: اذا لم یدر ... ر. ک وسائل الشّـیعه ج/ ۵/ باب ۱۰ از ابواب خلل ص ۳۲۱ ح ۳.

[۴۱۱] (۱)- لکن ممکن است جمله« لا یخلط احدهما بالآخر» ناظر به نماز احتیاط باشد یعنی امام(ع) فرموده‌اند رکعت مشکوکه را داخل در متیقّن نکنید و مستقلا آن را اتیان نمائید.

[۴۱۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۱۳] (۱)- لعلّه اشارهٔ الی انّ اصل الاتیان بالرّابعهٔ لو کان هو بمقتضـی استصحاب عدم الاتیان بها لوجب الاتیان بها موصولهٔ کما اذا قطع بعدم الاتیان بها لا الاتیان بها مفصولهٔ، ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۷۲.

[۴۱۴] (۱)- جمله مـذکور مبنی للفاعـل است لـذا می‌گوئیم جمله« لاـ ینقض الیقین ...» هم به‌صورت فعل معلوم است، نه به‌صورت فعل مجهول که بتوان از آن یک قاعده کلّی استفاده کرد.

[۴۱۵] (۲)- مانند« فانّ الشّک لا ینقض الیقین»،« بانّ الیقین لا یدفع بالشّک»،« الیقین لا یدخل فیه الشّک».

[۴۱۶] (۱)- خصال ۶۱۹.

[۴۱۷] (۲)- ارشاد ۱۵۹.

[۴۱۸] (۱)- هو الحکم بوجود الشّیء و ترتیب آثار وجوده اذا حصل الشّک فی الوجود بعـد العلم به بان شکّ فی کون علمه مطابقا للواقع او مخالفـا له فللقاعـدهٔ موضوع و محمول، موضوعهـا الشّـک السّـاری فی وجود مـا تیقّن به و محمولهـا الحکم بـالوجود بمعنی ترتیب آثاره فاذا علمنا بعدالهٔ زید یوم الخمیس فصـلّینا مؤتمین به صـلاهٔ ثم شککنا فی یوم الجمعهٔ فی عدالته فی ذلک الیوم و فسقه، حکمنا بعدالته فی ذلک الیوم و صحّه تلک الصّلاهٔ و یتحقّق موضوعها بامور ثلاثهٔ:

تقدّم زمان الیقین علی زمان الشّک، و عدم اجتماع الوصفین فی وقت واحد و وحدهٔ المتعلّق حتّی بلحاظ الزّمان کالعدالهٔ المقیّدهٔ بیوم الخمیس، ثم انّ فی حجّیّـهٔ هـذه القاعـدهٔ مطلقـا او حجّیّتهـا فی الجملهٔ او عـدم حجّیّتهـا مطلقـا وجوه بل اقوال ... ر. ک اصـطلاحات الاصول ۲۱۷.

[۴۱۹] (۱)- و لعلّه اشارهٔ الی ضـعف قوله« و لعلّه بملاحظهٔ اختلاف زمان الموصوفین و سـرایته الی الوصفین لما بین الیقین و المتیقّن من نحو من الاتّحاد ... الـخ» فانّ السّر فی تداول التّعبیر عن الاستصـحاب بمثل تلک العبارهٔ من کان علی یقین فشکّ او فاصابه شکّ، لیس هو اختلاـف زمـان الموصوفین و سـرایته الی الوصـفین بل السّـر هو اتّحاد متعلّقی الیقین و الشّک فی الاستصـحاب عرفا کما فی قاعـدهٔ الیقین عینـا غـایته انّه فی الاستصـحاب متّحـد عرفـا و فی قاعـدهٔ الیقین متّحـد دقّهٔ و عرفـا فـاذا اتّحـد متعلّق الیقین و الشّک فی الاستصـحاب عرفا کما فی قاعـدهٔ الیقین فقهرا یختلف زمان الیقین و الشّک فیه کما یختلف فیها فیکون الیقین سابقا و الشّک لاحقا و یحسن التّعبیر فی کلیهما جمیعا بمثل من کان علی یقین فشکّ او فاصابه شکّ فتأمّل جیّدا، ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۷۸.

لعلّه اشـارهٔ الی: انّ الاتّحاد المزبور و ان کان یصـحّح الاسـناد المجازی الی نفس الوصـفین لکنّه لا یوجب ظهور اللّفظ فیه ما لم یکن هناک قرینهٔ علیه، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۰۷.

[۴۲۰] (۱)- وسائل الشّیعه ج ۷/ باب ۳/ از ابواب احکام شهر رمضان حدیث ۱۳.

[۴۲۱] (۲)- کاشانی.

[۴۲۲] (۱)- در یوم الشّک اوّل رمضان، روزه واجب نیست و در یوم الشّک آخر رمضان، افطار جائز نیست.

[۴۲۳] (۱)- بیان احتمال سوّم- قول مختار-

[۴۲۴] (۲)- آیا نجاست و حرمت ضد طهارت و حلّیّت است یا نقیض یکدیگرند؟

اگر هر دو را امر وجودی بدانید قطعا ضدّیّت پیدا می‌شود امّا اگر یکی را امر وجودی و دیگری را امر عدمی بدانید، عنوان نقیضین، محقّق می‌شود مثلاـ اگر بگوئید معنای طهارت، عدم النّجاسهٔ است در این صورت بین طهارت و نجاست، عنوان متناقضین برقرار است و چنانچه بگوئیم طهارت هم مانند نجاست یک امر وجودی و مجعول شارع است در این صورت، بین طهارت و نجاست عنوان ضدّ ان برقرار است.

[۴۲۵] (۳)- اشاره به احتمال اوّل.

[۴۲۶] (۱)- اشاره به احتمال دوّم.

[۴۲۷] (۲)- و ما ابعد ما بینه و بین ما ادّعاه الشّیخ اعلی اللّه مقامه من کون الخبر من اظهر روایات الباب یعنی باب الاستصحاب(قال) و الانصاف انّ هذه الرّوایهٔ اظهر ما فی هذا الباب من اخبار الاستصحاب الا انّ سندها غیر سلیم(انتهی)، ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۸۰.

[۴۲۸] (۳)- آنچه را که مصنّف در متن کتاب کفایهٔ آورده‌اند تقریبا موافق با روایتی است که مرحوم صدوق در مقنع- ص ۵- نقل کرده‌اند لکن مقصود مصنّف از روایت مذکور، موثّقه عمّار است که خودشان هم در پایان این بحث به آن اشاره می‌کنند.

[۴۲۹] (۴)- کافی/ ۳/ ص ۱/ ح ۳- و فیه:« الماء کلّه طاهر حتّی یعلم انّه قذر».

[۴۳۰] (۱)- کافی ۵/ ۳۱۳ حدیث ۴۰ باب النّوادر من کتاب المعیشهٔ- و فیه:« کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم انّه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک ...».

[۴۳۱] (۲)- سه احتمال در مورد تمام روایات این قسمت جریان دارد.

[۴۳۲] (۳)- ابتدای بحث برائت، بیان کردیم که اصول عملیّه، منحصر به چهار اصل معروف نیست بلکه اصول عملیّه دیگری هم مانند قاعده طهارت و امثال آن داریم و علّت اینکه در مباحث علم اصول درباره آنها بحث نکرده‌اند، این است که اختلاف و اشکالی درباره آنها وجود ندارد بخلاف اصولی مانند استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول درباره آن نقل کرده است.

[۴۳۳] (۴)- حتّی تعلم انّه قذر، حتّی تعلم انّه نجس و حتّی تعرف انّه حرام.

[۴۳۴] (۱)- و قد عرفت انّ اللازم علیه تقدّم الشّیء علی نفسه لاـ استعمال اللفظ فی المعنیین، مشکینی ره، ر. ک حاشیه کفایهٔ الاصول ۲/ ۳۰۰.

[۴۳۵] (۱)- که روایات سه‌گانه هم دلالت بر قاعده طهارت و حلّیّت بکنند و هم دلالت بر استصحاب.

[۴۳۶] (۲)- و دو روایت دیگر.

[۴۳۷] (۱)- و لعلّ وجهه هو انّ الاستصحاب لیس عبارهٔ عن کلّ فرد من استمرار الحکم بل استمرار خاصّ و هو استمرار ما فرض الفراغ عن ثبوته واقعا لاجل ثبوته سابقا فالاستمرار الظّاهری لنفس الحکم المنشأ فی القضیّهٔ الی زمان العلم بالضّد او النّقیض فلیس هو الاستصحاب بل هو معنی قاعدهٔ الطّهارهٔ و بعبارهٔ اخری انّه لو لم یکن قاعدهٔ الطّهارهٔ مثلا جاریهٔ فی مورد الاستصحاب لکان لهذا الکلام وجه لکن المقرّر فی محلّه ثبوت جریانها فی مورده فعلی هذا یمکن ان یقال انّ غایهٔ ما یستفاد من امثال هذه الرّوایات هو الحکم بالطّهارهٔ فی کلّ ما وجد فیه الحالهٔ السّابقهٔ و مجرّد هذا لا یدلّ علی اعتبار الاستصحاب کیف و الرّوایهٔ عاریهٔ عن بیان ان هذا الحکم من جههٔ التّعویل علی ثبوته فی الزّمن السابق، ر. ک شرح کفایهٔ الاصول، مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی طبع نجف ۲/ ۲۳۸.

[۴۳۸] (۱)- که یکی از روایات ثلاثه هست.

[۴۳۹] (۲)- وسائل الشّیعه ج ۲/ باب ۳۷ از ابواب نجاسات، حدیث/ ۴ ص ۱۰۵۴.

[۴۴۰] (۱)- حتّی تعلم انّه قذر، حتّی تعلم انّه نجس و حتّی تعرف انّه حرام.

[۴۴۱] (۱)- السابع: التّفصيل بين الاحكام الوضعيّة يعنى نفس الاسباب و الشّروط و الموانع و الاحكام التّكليفيّة التّابعة لها و بين غيرها من الاحكام الشّرعية فيجرى فى الاوّل دون الثّانى، ر. ك فرائد الاصول ۳۲۸.

[۴۴۲] (۱)- و انّ التكليف هو الخطاب المتعلّق بافعال المكلّفين اقتضاء او تخييرا.

[۴۴۳] (۲)- و الوضع هو جعل امر و احداث صفة فى الشّىء نظير وضع الالفاظ للمعانى و لا اقتضاء فيه و لا تخيير سواء كان ذلك الجعل تأسيسا او امضاء لما جرت فى العرف و العادة، ر. ك شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتى طبع نجف ۲/ ۲۳۸.

[۴۴۴] (۳)- حكم وضعى مانند سببيّت، شرطيّت و زوجيّت.

[۴۴۵] (۴)- احكام تكليفى عبارتند از: وجوب، حرمت، استحباب، كراهت و اباحه.

[۴۴۶] (۱)- و يا مثلا بين استحباب و شرطيّت يا استحباب و سببيّت و ...

[۴۴۷] (۱)- كما عن صلاح الدّين زيادة التّقديرات و الحجاج و المراد من الاوّل تنزيل الموجود او المعدوم منزلة الآخر مثل تنزيل المقتول منزلة الحىّ فى ملك الدّية و الماء المحتاج اليه منزلة عدمه فى شرعيّة التّيمم، و من الثّانى مطلق الحجج الّتى يستند اليها القضاة من بيّنة و اقرار و يمين، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۳۳.

[۴۴۸] (۲)- يعنى كون الشّىء علامة،[كخفاء الجدران المجعول علامة على حدّ التّرخّص حكيت هذه الزّيادة عن الشّهيد الثّانى و احتمل ردّهما الى السّبب او العلاميّة الى الشّرط، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۳۳.

[۴۴۹] (۱)- كه عنوان« حكم» بر آن اطلاق مى‌شود.

[۴۵۰] (۲)- سه‌تا، پنج‌تا يا نه‌تا.

[۴۵۱] (۱)- مقصوده انّ حال السببية مثلا هى بعينها كحال الزّوجيّة للاربعة فكما انّ الاربعة اذا كانت مجعولة تكوينا كانت الزّوجيّة ايضا مجعولة لها تكوينا عرضا فكذلك دلوك الشّمس مثلا اذا كان مجعولا تكوينا كانت السببية ايضا مجعولة له تكوينا عرضا بعين جعل موضوعها اى بعين جعل السّبب تكوينا، ر. ك عناية الاصول ۵/ ۱۰۹.

[۴۵۲] (۱)- للتّكليف.

[۴۵۳] (۱)- و هو ما لا تناله يد التّشريع لا اصالة و لا تبعا. و محصّل ما افاده فيه: انّهم اختلفوا فى مجعوليّة سببيّة شىء للتكليف- و كذا اخواتها الثّلاث- على اقوال ثلاثة:

الاوّل: انّها مجعولة بالاستقلال كما نسبه الشّيخ الاعظم الى المشهور ...

الثّانى: انّها منتزعة عن التّكليف المترتّب على موضوعاتها كانتزاع السّببيّة عن وجوب الصّلاة المترتّب على الدّلوك فى مثل\:i« أَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ\»E ...

الثّالث: انّها منتزعة عن الخصوصيّة التكوينيّة القائمة بما هو سبب او شرط او مانع، فليست مجعولة بالاستقلال و لا منتزعة عن التّكليف كما سيظهر و المصنّف اختار الوجه الاخير و ابطل الاوّلين، ر. ك منتهى الدّراية ۷/ ۲۵۸.

[۴۵۴] (۱)- سوره اسراء ۷۸.

[۴۵۵] (۲)- ر. ك تفسير نمونه ۱۲/ ۲۲۱.

[۴۵۶] (۱)-[كما فى السّبب و الشّرط و المانع، امّا الاوّلان فلترتّب الحكم عليهما ترتّب المعلول التّكوينى على سببه و شرطه و امّا الاخير فلتقدّمه على عدم التكليف، لاستناد هذا العدم اليه بعد فرض تحقّق كلّ ما له دخل فى وجود المعلول الا عدم المانع، فاذا كان عدم التّكليف متأخّرا عن وجود المانع فلا محالة يكون وجود التّكليف متأخّرا عنه حفظا لمرتبة النّقيضين، فالمانعيّة كالسّببيّة و الشّرطيّة مقدّمة على حدوث التّكليف كما هو واضح.

[۴۵۷] (۲)- کما فی الرّافع فانّه مقدّم علی بقاء التّکلیف، لاستناد بقائه الی عدم الرّافع کاستناد حدوثه الی عدم المانع و اذا کان عدم الرّافع مقدّما علی بقاء التّکلیف فوجوده ایضا مقدّم علیه، حفظا لمرتبهٔ النّقیضین ر.

ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۶۱.

[۴۵۸] (۱)- أی: بذلک الرّبط الخاصّ کانت العلّهٔ مؤثّرهٔ، و ضمیر« اجزائها» راجع الی العلّهٔ، و المراد بالاجزاء هو المقتضی و الشّرط و عدم المانع.

[۴۵۹] (۲)- تعلیل لقوله:« لا- یکاد یوجد» و هذا اشارهٔ الی بطلان القول المنسوب الی المشهور من کون السّببیّهٔ و اخواتها مجعولهٔ بالاستقلال ...] ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۶۲.

[۴۶۰] (۳)- تکلیف- مسبّب- از سبب تاخّر ذاتی دارد.

[۴۶۱] (۱)- نه جعل شرعی.

[۴۶۲] (۲)- شرط، مانع و رافع.

[۴۶۳] (۱)- به‌خلاف این مثال« البیع سبب للملکیّهٔ» که شارع برای بیع، سببیّت را جعل نموده است.

[۴۶۴] (۱)- ای من قولنا« ضرورهٔ بقاء الدّلوک ...».

[۴۶۵] (۲)- لانّ وجود السّببیّهٔ له عند ایجاب الصّلاهٔ تنبیه بوجود المسبّبات عند اسبابها و الا ففی الحقیقهٔ یکون کلا الامرین معلولین عن الخصوصیّهٔ کما عرفت سابقا(مشکینی ره) ر. ک حاشیه کفایهٔ الاصول ۲/ ۳۰۴.

[۴۶۶] (۳)- استدراک علی« عدم صحّهٔ انتزاع السّببیّهٔ له حقیقهٔ» و غرضه: انّه لا- مانع من اطلاق السّبب علی الدّلوک مجازا و لو بلحاظ تلازمهما فی الوجود، لعدم انفکاک وجوب الصّلاهٔ عن الدّلوک، فانّهما متلازمان وجودا، و لا ینفکّ احدهما عن الآخر، کعدم انفکاک المسبّب عن سببه و الا- فلا- سببیّهٔ و لا- مسببیّهٔ حقیقهٔ، لکون سببیّهٔ الدّلوک و وجوب الصّلاهٔ معا معلولین لتلک الخصوصیّهٔ التکوینیهٔ فاتّصاف الدّلوک بالسّببیّهٔ بایجاب الصّلاهٔ عنده من تلک الخصوصیّهٔ یکون مجازا، او لإناطهٔ المجعول التّشریعی به، فیکون ثابتا بثبوته التّشریعی و من خصوصیّاته، فینسب الجعل الیه مجازا، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۶۵.

[۴۶۷] (۱)- و الفرق بینه و بین القاطع هو: انّ الشیء الّذی یتقیّد الصّلاهٔ بعدمه ان کان المطلوب منه عدم اقتران خصوص الاجزاء به فهو مانع و ان کان مبطلیّته لاجل هدم الهیئهٔ الاتصالیّهٔ المعتبرهٔ فی الصّلاهٔ کان قاطعا و ان وقع فی الاعدام المتخلّلهٔ بین الاجزاء ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۷۲ و نیز ر. ک ایضاح الکفایهٔ، آخرین بحث اصالهٔ الاحتیاط- قوله« تذنیب»-

[۴۶۸] (۲)- ای: بشیء آخر کالطّهارهٔ، مقصود از کلمه امر،« طلب» نمی‌باشد.

[۴۶۹] (۱)- کالسّورهٔ فی الصّلاهٔ.

[۴۷۰] (۲)- کالتّستر و الطّهارهٔ و الاستقبال فی مثل قوله:« صلّ متستّرا و متطهّرا و مستقبلا».

[۴۷۱] (۳)- کما اذا قال:« صلّ غیر لابس للحریر و ما لا یؤکل».

[۴۷۲] (۴)- کما اذا قال:« صلّ غیر مستدبر القبلهٔ».

[۴۷۳] (۱)-[المراد بها ما یوجب انقطاع العذر عن العبد او ما یصحّ احتجاجه به علی المولی، و ذلک بجعل طریق له عند جهله بالواقع من خبر الثّقهٔ او فتوی الفقیه و نحوهما

[۴۷۴] (۲)- و هی منصب فصل الخصومهٔ فتنتزع من جعل نفس المنصب بمثل قوله(ع):« فارضوا به حکما، فانّی قد جعلته علیکم حاکما و اخری من التّکلیف بان یقال:« یا فلان افصل نزاع المترافعین».

[۴۷۵] (۳)- کجعل الولایهٔ الالهیّهٔ المطلقهٔ لمولانا امیر المؤمنین علیه افضل صلوات المصلّین، و کالولایهٔ المجعولهٔ علی الصغیر للاب و الجد ...] ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۲۷۹.

[۴۷۶] (۱)- شروع فی الاستدلال علی قابلیّة هذا النّحو الثّالث من الوضع للجعل الاستقلالی فقط دون التّبعی(و قد استدلّ) لذلک بامرین(احدهما) لقابلیّته للجعل الاستقلالی(و ثانیهما) لعدم قابلیّته للجعل التّبعی.

(امّا الاوّل) فحاصله انّه لا شکّ فی صحّة انتزاع تلک الامور المذکورة من مجرّد جعله تعالی لها او من بیده الامر من قبله جلّ و علا کما فی الحجّیّة و الولایة او من مجرّد العقد او الایقاع ممن بیده الاختیار کما فی الزّوجیّة و الملکیّة و الطّلاق و نحوها کلّ ذلک بلا ملاحظة التّکالیف و الآثار الّتی هی فی موردها من جواز النّظر و اللّمس و الدخول و نحو ذلک فی الزّوجیّة او جواز انحاء التّصرفات فی الملکیّة و هکذا فلو کانت هذه الامور منتزعة من التّکالیف الّتی هی فی موردها بدعوی انّ المجعول اوّلا بوسیلة العقد او الایقاع هی تلک التّکالیف ثم ینتزع هذه الامور من تلک التّکالیف المجعولة بالعقد او الایقاع لزم امران:

(احدهما) ان لا یصحّ انتزاع هذه الامور بمجرّد جعلها بلا ملاحظة تلک التّکالیف مع انّها تنتزع بلا ملاحظتها قطعا(ثانیهما) ان لا یقع ما قصد من العقد او الایقاع و هی هذه الامور الوضعیّة و ان یقع ما لم یقصد منهما و هی تلک التّکالیف المجعولة بوسیلة العقد او الایقاع(و امّا الثّانی) و قد اشار علیه بقوله کما لا ینبغی ان یشکّ ... ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۱۵.

[۴۷۷] (۲)- ... من جعله تعالی شیئا ملکا لاحد کامره جلّ و علا رسوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم باعطاء فدک لبضعته الطّاهرة سیّدة نساء العالمین علیها الصّلاة و السّلام و من اجازة التّصرف و اباحته بانحائه فی مال معیّن فانّ کلّ واحد من هذین النّحوین منشأ لانتزاع الملکیّة، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۲۷۸.

[۴۷۸] (۳)- مانند پیامبر و ائمّة علیهم صلوات اللّه و سلامه و سایر کسانی که از طرف شارع، مجاز هستند مانند مالک، ولی و وکیل

[۴۷۹] (۴)- در ملکیّت، مالک- در زوجیّت، زوجه- در طلاق، زوج و در عتاق، مولا و سیّد.

[۴۸۰] (۱)- فلا ینتزع الضّمان من وجوب الغرامة بدفع بدل التّالف ... و لا البینونة فی الطّلاق من وجوب الاعتداد، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۲۸۵.

[۴۸۱] (۱)- ر. ک شرح تجرید، ۲۱۶، مسأله هشتم- ملک-

[۴۸۲] (۲)- و المقولات التّسع العرضیّة هی الکم و الکیف و الاین و متی و الوضع و الجدة و الاضافة و ان یفعل و ان ینفعل ...

و امّا الجدة و یقال له الملک: فهو هیئة حاصلة من إحاطة شیء بشیء بحیث ینتقل المحیط بانتقال المحاط سواء کانت الاحاطة، إحاطة تامّة کالتّجلبب او إحاطة ناقصة کالتّقمص و التّنعل، ر. ک بدایة الحکمة ص ۶۵ و ۷۸.

[۴۸۳] (۱)-(قال العلّامة) اعلی اللّه مقامه فی شرح التّجرید عند قول المصنّف السابع و هو نسبة التملّک ...

الخ(ما لفظه) اقول قال ابو علی انّ مقولة الملک لم احصّلها الی الآن و یشبه أن تکون عبارة عن نسبة الجسم الی حاوله او لبعض اجزائه کالتّسلّح و التّختّم فمنه ذاتی کحال الهرّة عند اهابها و منه عرضی کبدن الانسان عند قمیصه(قال) و امّا المصنّف(ره) فانّه حصّل هذه المقولة و بیّن انّها عبارة عن نسبة التملّک(قال) قال رحمه اللّه و لخفائها عبّر المتقدّمون عنها بعبارات مختلفة کالجدة و الملک و له(انتهی) ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۱۷.

[۴۸۴] (۱)- معطوف علی:« الاشراقیّة» و هی فی غیره تعالی.

[۴۸۵] (۱)- البتّه، صرف این تصرّفات منشأ ملکیت اعتباریّه شرعیّه نیست.

[۴۸۶] (۱)- و تمام مخلوقات.

[۴۸۷] (۱)-(و فیه اوّلا) انّ ترتّب الوجوب مثلا علی الدّلوک الّذی هو سبب للتّکلیف او علی العقل الّذی هو شرط للتکلیف او ترتّب منع التّکلیف علی الحیض الّذی هو مانع عنه او ترتّب رفع التّکلیف علی الحیض الطّاری فی اثناء الوقت الّذی هو رافع له هو ترتّب شرعی و لذا یستصحب نفس السّبب و الشّرط و المانع و الرّافع بلا مانع عنه اصلا.(و ثانیا) انّ الکلام انّما هو فی استصحاب النّحو الاوّل من الوضع ای دخل ما له الدخل و هو السّببیّة و الشّرطیّة و المانعیّة و الرّافعیّة لا استصحاب نفس ما له الدّخل ای السّبب و الشّرط

و المانع و الرّافع و الظّاهر ان الی هذین الامرین قد اشار المصنّف بقوله فافهم، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۱۹.

[۴۸۸] (۲)- آیا حجّیّت دارد.

[۴۸۹] (۱)- السّابع التّفصیل بین الاحکام الوضعیّة یعنی نفس الاسباب و الشّروط و الموانع و الاحکام التکلیفیّة التّابعة لها و بین غیرها من الاحکام الشّرعیّة فیجری فی الاوّل دون الثّانی، ر. ک فرائد الاصول ۳۲۸.

[۴۹۰] (۲)- نه جعل استقلالی و نه جعل تبعی.

[۴۹۱] (۱)- البتّه جعل تکوینی به او تعلّق گرفته است و خالق تمام اشیاء خداوند متعال است.

[۴۹۲] (۱)- لعلّه اشارة الی ما یمکن ان یخدش به جریان الاستصحاب فی الامور الاعتباریّة المحضة حیث انها لیست موضوعا للعمل الا بلحاظ الآثار و هی لیست فی الحقیقة موضوعا لها لانّها لما کانت اعتباریّة محضة امتنع أن تکون ذوات آثار فالآثار فی الحقیقة لمنشإ الانتزاع لانّه امر حقیقی موضوع للمصلحة و المفسدة و غیرهما من علل الاحکام و الآثار. فتأمّل، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۴۴.

[۴۹۳] (۱)- این اشکال مربوط به فرض اوّل است نه فرض دوّم که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

[۴۹۴] (۲)- هذا الفساد هو مقتضی استصحاب الحدث، و الاولی ان یقال:« المقدمة علی استصحاب الحدث المقتضی لفسادها» اذ لم یعهد اطلاق اصالة الفساد فی العبادات ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۳۰۹.

[۴۹۵] (۱)- هی حکم المکلّف بصحّة عمله بعد الفراغ عنه و الشّک فی صحته، فللقاعدة موضوع و محمول موضوعها العمل المفروغ عنه المشکوک فی صحّته و فساده، و محمولها الحکم بالصّحة و ترتیب آثارها علیه. فاذا صلّی الشّخص صلاة الظّهر مثلا ثمّ شکّ فی صحّتها و بطلانها من جهة احتماله ترک جزء او شرط او ایجاد مانع او قاطع، حکم بالصّحة و رتّب آثارها، ر. ک اصطلاحات الاصول ۱۹۹.

[۴۹۶] (۱)- فعلا درصدد علّت تقدّم قاعده فراغ بر استصحاب نیستیم.

[۴۹۷] (۱)- البتّه اگر حالت غفلت برای او پیش نمی‌آمد مجوّزی برای دخول و شروع نماز نمی‌داشت کسی که به حکم استصحاب، محدث است نباید مشغول خواندن نماز شود و مجوّزی برای ورود به نماز ندارد.

[۴۹۸] (۲)- سؤال: قید اخیر برای چیست؟

جواب: برای اینکه می‌خواهیم مانع جریان قاعده فراغ شویم.

[۴۹۹] (۱)- الاوّل فی استصحاب الموضوع و الثّانی فی استصحاب الحکم، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۴۷.

[۵۰۰] (۱)- البتّه واضح است که شکّ ما فعلی- با حالت توجّه نه غفلت- است مثلا شک داریم که: فلان شیء اگر ثابت شده باشد، آیا بقاء دارد یا نه و ...

[۵۰۱] (۲)- به‌زودی مثالی برای آن ذکر می‌کنیم.

[۵۰۲] (۱)- آنچه را بیان کردیم از ظاهر اخبار- لا تنقض ...- استفاده نمودیم.

[۵۰۳] (۱)- امّا بناء علی ما هو المشهور من کون مؤدّیات الامارات احکاما ظاهریّة شرعیّة کما اشتهر انّ ظنّیة الطّریق لا تنافی قطعیّة الحکم فالاستصحاب جار لانّ الحکم الّذی أدّت الیه الامارة محتمل البقاء لامکان اصابتها الواقع و کان مما یبقی و القطع بعدم فعلیّته ح مع احتمال بقائه لکونها بسبب دلالة الامارة و المفروض عدم دلالتها الا علی ثبوته لا علی بقائه غیر ضائر بفعلیّته الناشئة باستصحابه فلا تغفل. منه قدس سرّه، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۴۸.

[۵۰۴] (۲)- بل الاظهر خلافه فانّه ممّا لا یساعد علیه التّرکیب، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۴۸.

[۵۰۵] (۱)- کما هو ظاهر الاصحاب.

[۵۰۶] (۲)- در مبحث ظنّ، در جمع بین حکم واقعی و ظاهری و پاسخ اشکالات ابن قبه ر. ک ایضاح الکفایة ۴/ ۱۶۹.

[۵۰۷] (۳)- قطع و ظنّ انسدادی بنا بر حکومت دارای حجّیّت عقلیّه هستند نه شرعیّه و نیز ر. ک ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۳۸.

[۵۰۸] (۱)- و واضح است که خبر واحد و سایر امارات معتبره مفید ظنّ هستند نه یقین.

[۵۰۹] (۱)- کفایهٔ الشّک علی تقدیر الثّبوت.

[۵۱۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۱۱] (۱)- التکلیفیّهٔ او الوضعیّهٔ.

[۵۱۲] (۲)- مانند رجحان که بین وجوب و استحباب مشترک است.

[۵۱۳] (۳)- مانند جواز که بین وجوب، استحباب، اباحه و کراهت مشترک است.

[۵۱۴] (۴)- ر. ک فرائد الاصول ۳۷۱.

[۵۱۵] (۱)- ر. ک مصباح الاصول ۳/ ۱۰۴.

[۵۱۶] (۲)- کما اذا علم بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ مثلا و شکّ فی ارتفاعه زمان الغیبهٔ، فانّ الشّک فی بقاء الطّلب الجامع بین وجوب صلاهٔ الجمعهٔ و غیرها ناش من الشّک فی بقاء فرده المعلوم حدوثه و هو وجوب صلاهٔ الجمعهٔ، ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۳۳۵.

[۵۱۷] (۱)- تکوینی.

[۵۱۸] (۱)- و لم یعلم الحالهٔ السّابقهٔ.

[۵۱۹] (۱)- البتّه مقتضی علم اجمالی به حدث اکبر و اصغر، این است که در مسجد هم نمی‌توان داخل شد امّا این مطلب، ارتباطی به استصحاب ندارد.

[۵۲۰] (۱)- قدر مشترک.

[۵۲۱] (۱)- ای بقاء الکلّی.

[۵۲۲] (۲)- ای حدوث الخاص- فرد طویل العمر-

[۵۲۳] (۱)- البتّه فرض مسئله ما هم از همین قبیل است.

[۵۲۴] (۱)-[و ضمیر« ضمنه» راجع الی« الخاص» یعنی: الخاصّ الّذی یکون الکلّی فی ضمنه، فحذف الضّمیر العائد الی الموصول، و العبارهٔ هکذا« الّذی هو فی ضمنه». و بالجملهٔ: فبقاء الکلّی عین بقاء الفرد الطّویل العمر، لا انّه لازمه حتّی یتطرّق فیه قاعدهٔ الشّک السّببی و المسبّبی.

[۵۲۵] (۲)- یعنی: لا انّ بقاء القدر المشترک من لوازم الخاصّ الطّویل العمر حتّی یندرج فی کبری الشّک السّببی و المسبّبی.] ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۳۴۷.

[۵۲۶] (۱)- تکوینی.

[۵۲۷] (۱)- قد اضاف المصنّف بقوله هذا قسمین آخرین علی قسمی الثّالث فالشّیخ اعلی اللّه مقامه قسّمه الی قسمین و المصنّف قسّمه الی اربعهٔ اقسام.

(فتارهٔ) یکون الشّک فی بقاء الکلّی من جهةٔ الشّک فی وجود فرد آخر مقارنا لوجود الفرد الاوّل ای الّذی کان الکلّی متحقّقا فی ضمنه(و اخری) مقارنا لارتفاع الفرد الاوّل و فی کلّ منهما(تارهٔ) یکون وجود الفرد الآخر بنفسه.(و اخری) بملاکه فهذه اربعهٔ اقسام(و قد مثّل) للقسمین الاخیرین بما اذا شکّ فی الاستحباب بعد القطع ... ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۳۷.

[۵۲۸] (۱)- یا مقارن ارتفاع وجوب.

[۵۲۹] (۱)- و همچنین حرمت و کراهت.

[۵۳۰] (۲)- و توسعه‌ای را که اخیرا بیان کردید.

[۵۳۱] (۱)-(الشّیخ اعلی اللّه مقامه) قد جعل الکلام فی هذا التّنبیه فی اقسام ثلاثهٔ:

الأوّل: الزّمان کاللّیل و النّهار و نحوهما.

الثّانی: الزّمانی الّذی لا استقرار لوجوده بل یتجدّد شیئا فشیئا علی التّدریج کالتّکلّم و الکتابهٔ و المشی و نبع الماء و سیلان الدّم و نحو ذلک.

الثّالث: المستقرّ الّذی یؤخذ الزّمان قیدا له کالصّوم المقیّد بیوم الخمیس او الجلوس المقیّد بیوم الجمعهٔ و نحوهما.

و أمّا المصنّف فقد جعل الاقسام قسمین فاشار الی الزمان و الزّمانی الّذی لا استقرار له بقوله او التّدریجیّهٔ الغیر القارّهٔ و اشار الی المستقرّ الّذی یؤخذ الزّمان قیدا له بقوله الآتی و امّا الفعل المقیّد بالزمان ...

الخ. ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۴۰.

[۵۳۲] (۲)- القارّ هو الّذی تجتمع اجزاؤه فی الوجود فی زمان واحد[من غیر فرق بین الجواهر کزید و الاعراض کالسّواد] مثل زید و مقابل مقابله التّیدریجی و هو ما لا یکون کذلک بل یوجد منه جزء فی آن فینعدم و یوجد الجزء الآخر منه فی آن آخر ... و هکذا حتّی تنتهی اجزاؤه مثل جریان الماء و سیلان الدّم و نحوهما ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۵۹.

[۵۳۳] (۱)- نه اینکه اجزاء و جریان متعدّد- جریان دیگر- تحقّق دارد و در نتیجه، اشکال عدم اتحاد بین قضیّه مشکوکه و متیقّنه وارد نمی‌باشد.

[۵۳۴] (۱)- هذا جواب آخر عن الاشکال المذکور و مرجعه الی خروج الامور غیر القارّهٔ عن التّصرم و اندراجها فی الامور القارّهٔ و معه لا یبقی موضوع للاشکال لفرض وحدهٔ القضیّهٔ المتیقّنهٔ و المشکوکهٔ حقیقهٔ ... ر. ک منتهی الدّرایهٔ ۷/ ۳۹۵.

[۵۳۵] (۲)- البتّه اگر دلیل حجّیّت استصحاب را مثلا- بناء عقلاء- بدانیم باز هم می‌گوئیم آن بناء عقلائی به عرف ارتباط دارد و قضاوت عرف برایش معتبر است.

[۵۳۶] (۱)- ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۶۰.

[۵۳۷] (۲)- علاوه بر عرف.

[۵۳۸] (۱)- ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۶۰.

[۵۳۹] (۱)- و امثال آن.

[۵۴۰] (۲)- ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۴۳.

[۵۴۱] (۱)- الّذی لا استقرار لوجوده بل یتجدّد شیئا فشیئا علی التّدریج کالتکلّم و الکتابهٔ و المشی و نبع الماء و سیلان الدّم و نحو ذلک ر. ک عنایهٔ الاصول ۵/ ۱۴۰.

[۵۴۲] (۱)- و ضمیر« به» راجع الی الاشکال المتصیّد من العبارهٔ.

[۵۴۳] (۲)- یتخیّل به‌معنای یتوهّم نیست.

[۵۴۴] (۱)- لازم به تذکّر است که این استصحابات در صورتی جاری می‌شوند که دارای اثر شرعی باشند.

[۵۴۵] (۲)- ر. ک تنبیه سوّم استصحاب.

[۵۴۶] (۱)-[الشّک فی ثبوت حکم المقیّد بالزّمان کوجوب صوم رمضان« تارهٔ» یکون للشّکّ فی نفس الزّمان سواء کانت الشّبههٔ موضوعیّهٔ کما لو شکّ فی هلال شوّال ام حکمیّه کما لو شک بانتهاء النّهار بغیاب القرص.- ای کما اذا لم یعلم أنّ النّهار ینتهی باستتار القرص او بذهاب الحمرهٔ-

[۵۴۷] (۲)-« و اخری» یکون للشّکّ فی ثبوت نفسه مع العلم بانتهاء الزّمان الّذی اخذ قیدا لموضوعه کما اذا وجب الجلوس فی المسجد فی النّهار فانقضی النّهار فشکّ فی بقاء وجوب الجلوس فی اللیل لاحتمال کون زمان اللیل موجبا لمصلحهٔ فیه ملزمهٔ، او کون

الجلوس مطلوبا فی النّهار بنحو تعدّد المطلوب بأن یکون فی ذاته مصلحة ملزمة و بخصوصیّة کونه فی النّهار مصلحة اخری غیر المصلحة القائمة بذاته.

[۵۴۸] (۳)- الظّاهر انّ اصل العبارة: أن یکون التّقیید به ... الخ ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۶۳ و ۴۶۲.

[۵۴۹] (۴)- مصنّف در تنبیه سوّم فرمودند:« ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانه».

[۵۵۰] (۱)- الف: و لعلّه اشارة الی ضعف استصحاب کون الامساک قبل هذا الآن فی النّهار و الآن کما کان فانّ الآن الّذی کان الامساک فیه فی النّهار هو غیر هذا الآن الّذی اریـد استصحاب کون الامساک فیه ایضا فی النّهار فتبدّل قید الموضوع(و لو قیل) انّ مجموع الآنات هو فی نظر العرف امر واحد مستمر و به صحّحنا الاستصحاب فی الامر التّدریجی(قلنا) نعم انّ مجموع آنات النّهار هو فی نظر العرف امر واحد مستمرّ و به صحّ استصحاب النّهار و لکن کون هذا الآن الّذی نحن فیه فعلا هو من آنات النّهار لیکون هو مع الآنات السّابقة امرا واحدا مستمرّا عرفا غیر معلوم و ذلک لاحتمال کونه من آنات اللیل فتأمّل جیدا ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۵۰.

ب: قوله« فتامّل» حتّی تقدر علی دفع ما یقال فی المقام و هو انّ الامساک قبل هذا الآن ارتفع قطعا و الامساک الآن لو شکّ فی وجوبه کان شکّا فی حدوث وجوبه لا شکّا فی بقاء وجوبه المتیقّن حدوثه سابقا فلا حالة سابقة هاهنا و الدّفع انّما یکون بالتّشبث بذیل العرف بان یقال: انّهم یرون الامساک فی النّهار امرا وحدانیّا. ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی- طبع نجف ۲/ ۲۵۹-

[۵۵۱] (۲)- ای انتفاء الزّمان.

[۵۵۲] (۳)- لیس هذا من باب الحصر بل من باب المثال. مشکینی ره ر. ک حاشیة کفایة الاصول ۲/ ۳۱۷.

[۵۵۳] (۱)- معطوف علی قوله:« فان کان من جهة الشّک فی بقاء القید ...».

[۵۵۴] (۱)- مرحوم فاضل نراقی.

[۵۵۵] (۱)- که زمان عنوان ظرفیّت داشت نه قیدیّت.

[۵۵۶] (۲)- بنا بر اینکه ملاک در تشخیص موضوع، نظر و دقّت عقلی باشد.

[۵۵۷] (۳)- بنا بر اینکه ملاک در تشخیص موضوع، نظر عرف باشد.

[۵۵۸] (۱)- که زمان ظرفیّت دارد.

[۵۵۹] (۱)- بلکه استصحاب عدم، جاری می‌شود.

[۵۶۰] (۲)- نه وحدت مطلوب که توضیح و مثالهای آن را به نحو مشروح در بیان قول مصنّف« و ان کان من الجهة الاخری ...» بیان کردیم.

[۵۶۱] (۳)- و انتفاء یک مطلوب.

[۵۶۲] (۴)- زیرا فرض مسئله در موردی بود که تعدّد مطلوب وجود داشت نه وحدت مطلوب.

[۵۶۳] (۱)- لعلّه اشارة الی منع جریان الاستصحاب فیما اذا اخذ الزّمان قیدا، ضرورة انّ القید دخیل فی الموضوع او المحمول، و انتفاؤه علی کلا التّقدیرین قادح فی وحدة القضیّة المتیقّنة و المشکوکة، و مع هذا القدح کیف یجری الاستصحاب؟ و تشابه الحکمین لفعل فی زمانین لا یوجب وحدة الموضوع المصحّحة لجریان الاستصحاب، فانّ حکم الصّلاة و الصّوم و هو الوجوب متّحد سنخا مع تغایر متعلّقیهما و تباینهما.

بل الشّکّ فی القدح ایضا یمنع عن جریان الاستصحاب، لکون الشّکّ فی وحدة الموضوع موجبا للشّکّ فی صدق النّقض المانع عن صحّة التّمسّک بدلیل الاستصحاب، کما لا یخفی ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۴۳۴.

[۵۶۴] (۱)- قسمتی از کلام فاضل نراقی« ره» را نقل می‌کنیم:

... و بالجملهٔ بملاحظهٔ الیقین بالعدم الحاصل قبل الشّرع او التّکلیف و البلوغ و العقل و استصحابه یحصل التّعارض فی جمیع الموارد القسم الثّالث و لا مرجّح لاحدهما فلا یکون شیء منهما حجّهٔ و یجب ترک الاستصحابین و العمل بما یقتضیه الدّلیل عند عدمها ...« و اذا» شکّ فی بقاء الطّهارهٔ الشّرعیّهٔ الحاصلهٔ بالوضوء بعد خروج المذی یقال أنّ قبل الشّرع کان یعلم عدم جعل الشّارع العمل المسمّی بالوضوء سببا للطّهارهٔ مطلقا و علم بعده انّه جعله سببا للطّهارهٔ ما لم یخرج المذی و لا یعلم انّه هل جعله سببا للطّهارهٔ الباقیهٔ بعده ایضا ام لا و الاصل عدم الجعل« و اذا شکّ» فی تطهر الثّوب الملاقی للبول بغسله مرّهٔ فیقال قبل ورود الشّرع کنّا قاطعین بعدم جعل الشّارع ملاقاهٔ البول سببا للنّجاسهٔ مطلقا و بعده علمنا انّه جعله سببا للنّجاسهٔ ما لم یغسل اصلا و امّا کونه سببا للنّجاسهٔ بعد الغسل مرّهٔ فلا ...) ر. ک مناهج الاحکام و الاصول/ فائده اولی/ ۲۴۲.

[۵۶۵] (۱)- من الحدث و الخبث.

[۵۶۶] (۱)- در این صورت، طهارت، موضوع احکام شرعی است.

[۵۶۷] (۲)- در این صورت، نفس طهارت، یک حکم شرعی است.

[۵۶۸] (۱)- با وجود شرائط.

[۵۶۹] (۱)- ر. ک مناهل- سیّد مجاهد، ره- ۶۵۲.

[۵۷۰] (۱)- می‌پذیریم که وجود تعلیقی هم نحوه‌ای از وجود است و« تحقّق کل شیء بحسبه» و همین مسئله کافی برای جریان استصحاب تعلیقی هست.

[۵۷۱] (۱)- ای استصحاب ضدّه المطلق و هو الحلّیّهٔ.

[۵۷۲] (۲)- ای بعد عروض الحالهٔ.

[۵۷۳] (۳)- تعلیل لقوله:« لا یکاد یضر».

[۵۷۴] (۴)- ای ضدّه المطلق و هو الحلّیّهٔ.

[۵۷۵] (۵)- ای بعد عروض الحالهٔ.

[۵۷۶] (۶)- تعلیل لقوله« لا یکاد یضر ثبوته».

[۵۷۷] (۷)- ای فیکون الحلّ المغیّا بالغلیان و الحرمهٔ المشروطهٔ به.

[۵۷۸] (۸)- ای قبل عروض الحالهٔ کالزبیبیهٔ.

[۵۷۹] (۱)- اشارهٔ الی دفع توهّم ان فعلیّهٔ الحرمهٔ بعد تحقّق الغلیان خارجا لیس من اللوازم الشّرعیّهٔ للحلّیّهٔ المغیّاهٔ و الحرمهٔ المعلّقهٔ بل من اللوازم العقلیّهٔ فترتّبها یتوقّف علی القول بالاصل المثبت« و حاصل الدّفع» انّ الفعلیّهٔ المذکورهٔ و ان کانت من اللوازم العقلیّهٔ الا انّها لا تختص بالواقع حتّی یتوقّف اثباتها علی الاصل المثبت بل تلزم ما هو اعمّ من الواقع و الظّاهر فتترتّب علی الحرمهٔ المعلّقهٔ سواء کانت ثابتهٔ بالامارهٔ الّتی یکون المثبت منها حجّهٔ ام بالاصل الّذی لا یکون کذلک و سیأتی إن شاء الله تعالی فی الاصل المثبت الاشارهٔ الی ذلک فانتظر. ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۷۲.

[۵۸۰] (۲)- خواه ثبوت حکمین- حلّیّت مغیّا و حرمت معلّق- به‌وسیله دلیل اجتهادی باشد یا به‌وسیله اصل عملی مانند استصحاب.

[۵۸۱] (۱)- و شاهدش هم این است که اگر شک در حلّیّت مغیا از بین برود شک در حرمت معلّقه هم از بین می‌رود و نمی‌شود یکی از آن دو شک باقی باشد و دیگری از بین برود.

[۵۸۲] (۱)- ... و خالف فیه جمع کالمحقّق فی الشّرائع و صاحبی القوانین و الفصول علی ما حکی عنهما و مثّلوا له بجملهٔ من الفروع الّتی ذکرها شیخنا الاعظم:

منها: مشروعیّهٔ ضمان ما لم یجب، و جهالهٔ الجعل، استشهادا بقوله تعالی فی حکایهٔ قصهٔ مؤذّن یوسف علی نبیّنا و آله و علیه

السّلام\:i« وَ لِمَنْ جاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَ أَنَا بِهِ زَعِيمٌ\»E. و ... ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۴۷۷.

[۵۸۳] (۲)- کی لا تقول فی مقام التّفصی عن اشکال المعارضة: انّ الشّکّ فی الحلّیّة فعلا بعد الغلیان یکون مسبّبا عن الشّکّ فی الحرمة المعلّقة فیشکل بانّه لا ترتّب بینهما عقلا و لا شرعا بل بینهما ملازمة عقلا لما عرفت من انّ الشّکّ فی الحلّیّة او الحرمة الفعلیّین بعده متّحد مع الشّکّ فی بقاء حرمته و حلّیّته المعلّقة- و انّ قضیّة الاستصحاب حرمته فعلا و انتفاء حلّیّته بعد غلیانه فانّ حرمته کذلک و ان کان لازما عقلا لحرمته المعلّقة المستصحبة الا انّه لازم لها کان ثبوتها بخصوص خطاب او عموم دلیل الاستصحاب فافهم« منه قدّس سرّه» ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۷۲.

[۵۸۴] (۱)- شک در ارتفاع حکم از جهت نسخ است نه از جهات دیگر مانند تبدّل موضوع.

[۵۸۵] (۲)- خواه مستصحب، حکم فعلی یا تعلیقی باشد که قبلا درباره آن بحث کردیم.

[۵۸۶] (۱)- ای فساد التّوهم.

[۵۸۷] (۲)- جواب قوله:« حیث کان».

[۵۸۸] (۳)- فی کفایه الیقین بثبوته، بحیث لو کان باقیا و لم ینسخ لعمّه، ضرورة صدق انّه علی یقین منه، فشکّ فیه بذلک و لزوم الیقین بثبوته فی حقّه سابقا بلا- ملزم. و بالجملة: قضیّة دلیل الاستصحاب جریانه لإثبات حکم السّابق للاحق و إسراؤه الیه فیما کان یعمّه و یشمله، لو لا- طروء حالة معها یحتمل نسخه و رفعه، و کان دلیله قاصرا عن شمولها من دون لزوم کونه ثابتا له قبل طروئها اصلا، کما لا یخفی(منه قدّس سرّه). ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۷۶.

[۵۸۹] (۱)- سوره آل عمران، آیه ۹۷.

[۵۹۰] (۲)- که مستشکل می گفت در استصحاب احکام شریعت سابقه، یقین به ثبوت آن احکام در مورد خودمان نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

[۵۹۱] (۱)- و ما قضایای خارجیّه را ملاک عمل قرار می‌دادیم.

[۵۹۲] (۱)- مصنّف، این اشکال را در عبارت قبل بیان کردند و ما در توضیح آن، ترتیب کتاب را رعایت نکردیم- قوله:« و امّا للیقین بارتفاعها بنسخ الشّریعة السّابقة ...»-

[۵۹۳] (۱)- سوره بقره ۱۸۳.

[۵۹۴] (۱)- شیخ اعظم« ره» این مطلب را در کتاب فرائد تحت عنوان« و ثانیا» بیان کرده‌اند که عبارت ایشان را نقل کردیم. ر. ک فرائد الاصول ۳۸۱.

[۵۹۵] (۲)- و ظاهر کلام ایشان موهم این است که: احکام به نحو قضیّه طبیعیّه ثابت هستند.

[۵۹۶] (۱)- سوره توبه، آیه ۶۰.

[۵۹۷] (۱)- الف: لعلّه اشارة الی عدم الفرق بین التّکلیف و الوضع اصلا فکما انّ الملکیّة جاز ثبوتها للکلّی لا الاشخاص فکذلک التکلیف جاز ثبوتها له عینا. ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۶۴.

ب: فالمراد انّ المستصحب هو الحکم الکلّی الثّابت للعناوین الباقیة و لو بالاشخاص المتبادلة دون اشخاص خاصّة کی یلزم تعدّد الموضوع بتبدل الاشخاص. ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی طبع نجف ۲/ ۲۶۹.

[۵۹۸] (۲)- شیخ اعظم این جواب را در کتاب فرائد تحت عنوان« اوّلا» بیان کرده‌اند که عبارت آن را اخیرا نقل کردیم.

[۵۹۹] (۳)- اشکال تغایر موضوع.

[۶۰۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة – قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۰۱] (۱)- در مورد شک در بقاء حکم واقعی.

[۶۰۲] (۱)- لا انّ المجعول احکام العدالة حقیقة لانّ موضوعها هو العدالة الواقعیّة لا العدالة المشکوکة.

[۶۰۳] (۲)- سوره نساء، آیه ۵۹.

[۶۰۴] (۱)- و سایر اصول علمیّه.

[۶۰۵] (۲)- و دو مثال هم برای آن ذکر کردیم.

[۶۰۶] (۱)- یعنی عادة لازم موضوع است امّا از نظر عقل، لازم موضوع نیست.

[۶۰۷] (۱)- ای تنزیل المستصحب مع لوازمه.

[۶۰۸] (۲)- و لکن الوجه عدم صحّة التّنزیل بهذا اللحاظ، ضرورة انّه ما یکون شرعا لشیء من الاثر لا دخل له بما یستلزمه عقلا او عادة، و حدیث اثر الاثر و ان کان صادقا الا انّه اذا لم یکن التّرتّب بین الشّیء و اثره و بینه و بین مؤثره مختلفا، و ذلک ضرورة انّه لا یکاد یکون الاثر الشّرعی لشیء اثرا شرعیّا لما یستلزمه عقلا او عادة اصلا، لا بالنّظر الدّقیق العقلی و لا النّظر المسامحی العرفی، الا فیما عدّ اثر الواسطة اثرا لذیها لخفائها او لشدّة وضوح الملازمة بینهما، عدا شیئا واحدا ذا وجهین، و اثر احدهما اثر الاثنین، کما یأتی الاشارة الیه فافهم« منه قدّس سرّه» ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۸۱.

[۶۰۹] (۳)- مانند صحّة تنزیل به لحاظ اثر نفس ملزوم- ذی الواسطه-

[۶۱۰] (۴)- بیان و تعلیل« منشؤه انّ مفاد الاخبار ...» است.

[۶۱۱] (۵)- ... اذا قطع مثلا جسد زید بالسّیف نصفین و نحن نشکّ فی حیاته فی حال القطع و استصحبنا حیاته الی تلک الحال فهل یثبت بذلک لازمها العقلی و هو القتل و یترتّب علیه اثره الشّرعی من القصاص و نحوه ام لا و اذا استصحبنا النّهار مثلا فهل یثبت به ملزومه کطلوع الشّمس او ملازمه کضوء العالم و یترتّب علی الملزوم او الملازم اثره الشّرعی لو کان له اثر کذلک ام لا و هذا هو النّزاع المعروف بالاصل المثبت و(الظّاهر) انّ المشهور عدم القول به و ان ذکر الشّیخ اعلی اللّه مقامه من کثیر الفقهاء التّمسّک به فی مقامات کثیرة قد اشار الی جملة منها واحدا بعد واحد و من اراد الوقوف علیها فلیراجع الرسائل. ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۶۷.

[۶۱۲] (۱)- مصنّف درصدد تأیید و تعیین احتمال اوّل و ردّ دو احتمال دیگر است.

[۶۱۳] (۲)- ای متیقّنة سابقا.

[۶۱۴] (۱)- که علّت را توضیح خواهیم داد.

[۶۱۵] (۲)- ای مع لوازم المستصحب من العقلیّة و العادیّة.

[۶۱۶] (۱)- امّا طریقه بیان آنها متفاوت است.

[۶۱۷] (۱)- مانند نبات لحیه.

[۶۱۸] (۲)- فی قوله« التی لا یکون کذلک».

[۶۱۹] (۱)- در زمان سابق.

[۶۲۰] (۱)- به اعتبار اثر شرعی آن مانند حرمت تقسیم اموال او و ...

[۶۲۱] (۱)- الظّاهر انّه اشارة الی ما نبّه علیه فی حاشیة الرّسائل من اشکال بعض الاجلّة من السّادة- و هو علی ما حکاه العلّامة المشکینی عن المصنّف السّید المحقّق السیّد حسین الکوه‌کمری- علی الشّیخ الاعظم قدّس اللّه اسرارهم من انّ ترتیب اثر الواسطة الخفیّة علی استصحاب ذی الواسطة یکون من باب تطبیق المفاهیم علی مصادیقها العرفیّة مسامحة و من المعلوم عدم اعتبار مسامحات العرف فی التّطبیقات. و قد دفع المصنّف هذا الاشکال عن الشّیخ بقوله« بدعوی انّ مفاد الاخبار عرفا یعمّه حقیقة» ... ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۵۳۴.

[۶۲۲] (۱)- الظّاهر انّ فی العبارة غلطا لانّ هذین الامرین لیسا مغایرین مع ما لا یمکن التّفکیک بل عدم امکان التّفکیک ناش من

الامرین و یشهد له کلامه فی الحاشیة علی ما نقلناه و قوله فی آخر العبارة« الا فیما عدّ اثر الواسطة ...» و تصریحه فی اثناء الدّرس و حقّ العبارة هکذا لاجل وضوح الخ حتّی یکون تعلیلا لعدم امکان التّفکیک. مشکینی ره. ر. ک حاشیه کفایة الاصول ۲/ ۳۲۸.

[۶۲۳] (۱)- و مثّل له فی الحاشیة بالمتضایفات کالابوة و البنوّة فانّ التّعبّد بابوّة زید لعمرو ملازم عرفا للتّعبّد ببنوّة عمرو لزید. ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۸۵.

[۶۲۴] (۲)- فلا دلالة علی اعتبار المثبت منه کسائر الاصول التّعبدیّة« الا فیما عدّ اثر الواسطة اثرا له لخفائها او شدّة وضوحها و جلالها حسبما حقّقناه».

[۶۲۵] (۱)- لعلّه اشارة الی ضعف قوله او بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له او ملازمته معه ... الخ فانّ الواسطة الخفیّة لاجل خفائها و إن امکن أن یقال انّ اثرها یعدّ اثرا للمستصحب و امّا الواسطة الجلیّة فلاجل شدّة وضوحها و جلائها کیف یعدّ اثرها اثرا للمستصحب فانّ اللزوم او الملازمة ملاک الاثنینیة فکلّما اشتدّ وضوح لزومها او ملازمتها اشتدّ وضوح اثنینیتها مع المستصحب فکیف یری العرف اثرها اثرا للمستصحب ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۷۳.

[۶۲۶] (۱)- الف: در مواردی که واسطه، خفی باشد ب: در مواردی که واسطه، جلی باشد.- در تنبیه هفتم-

[۶۲۷] (۱)-[ای ذات المستصحب بان یکون الکلّی المنطبق علیه الذی هو موضوع الحکم حقیقة منتزعا عن ذات المستصحب کزید، فانّ الطّبیعی المنتزع عن مرتبة ذاته هو الانسان المرکّب من الجنس و الفصل، فاستصحاب زید لترتیب الاثر المترتّب علی الانسان المتّحد معه وجودا لیس بمثبت.

[۶۲۸] (۲)- یعنی: بان یکون الکلّی منتزعا بملاحظة بعض عوارض المستصحب من العوارض التی لیس لها ما یحاذیها فی الخارج کالولایة و الفقاهة و العدالة و غیرها ممّا لا وجود لها فی الخارج، فمن کان متّصفا بأحد هذه الاوصاف کزید مثلا و شکّ فی بقائه فاستصحابه لترتیب الاثر الشّرعی المترتّب علی عنوان الولی او الوکیل مثلا لیس بمثبت ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۵۵۳.

[۶۲۹] (۳)- ر. ک فرائد الاصول ۳۸۴.

[۶۳۰] (۱)- که ملاک آن تغایر مفهومی و اتّحاد وجودی است.

[۶۳۱] (۱)- به‌نظر مصنّف محمول بالضّمیمه امری است که تأصّل و واقعیّت خارجی دارد و خارج محمول، امر اعتباری است که مابازاء خارجی ندارد که در این عقیده می‌توان مناقشه نمود زیرا با اصطلاح و تعریفی که در فلسفه و منطق از آن کرده‌اند، سازش ندارد.

[۶۳۲] (۱)- در استصحاب حکم.

[۶۳۳] (۲)- در استصحاب موضوع.

[۶۳۴] (۳)- ر. ک فرائد الاصول ۳۵۱.

[۶۳۵] (۴)- نه خارج محمول مانند ملکیت.

[۶۳۶] (۵)- و هما کون الکلّی منتزعا عن مرتبة ذات المستصحب و منتزعا عن المستصحب بملاحظة اتّصافه ببعض العوارض التی تکون من الخارج المحمول. ر. ک منتهی الدّرایة. ۷/ ۵۵۴.

[۶۳۷] (۱)- در قسم اوّل احکام وضعیّه هیچ‌گاه استصحاب جاری نمی‌شود زیرا مجعول شرعی نیستند.

[۶۳۸] (۱)- لعلّه اشارة الی ما یحتمل فی المقام من انّ مراد الشیخ اعلی اللّه مقامه من نفی کون الشّرطیّة او المانعیّة او الجزئیّة مجعولة شرعا هو نفی مجعولیّتها استقلالا و انّ مراده من انتزاع الشّرطیّة من الامر بالصّلاة فی حال الشرط او المانعیّة من النّهی عن الصّلاة فی النّجس او الجزئیّة من الامر بالمرکب هو جعلها تبعا لجعل التّکلیف فیتّحد حینئذ معناه مع ما افاده المصنّف عینا. ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۱۸۰.

[۶۳۹] (۱)- ر. ك فرائد الاصول ۲۰۴.

[۶۴۰] (۱)-[قيد للاثر الشّرعى، يعنى: أن يكون الاثر الشّرعى بوجوده الاعمّ من الواقعى و الظّاهرى موضوعا للاثر غير الشّرعى، كوجوب الاطاعة المترتّب على الحكم الشّرعى مطلقا و لو كان ظاهريّا ثابتا بالاستصحاب مثلا.

[۶۴۱] (۲)- كوجوب الاطاعة الثّابت للوجوب الشّرعى، فانّه يترتّب على الوجوب الشّرعى الثّابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاة الجمعة كما مرّ آنفا او باستصحاب موضوعه كاستصحاب حياة الغائب المترتّب عليها وجوب الانفاق شرعا على زوجته، المترتّب على هذا الوجوب الشّرعى الحكم العقلى و هو وجوب الاطاعة

[۶۴۲] (۳)- هذا فى الاستصحاب الموضوعى و ما قبله هو الاستصحاب الحكمى ر. ك منتهى الدّراية ۷/ ۵۸۲.

[۶۴۳] (۱)- لوازم عقلى و عادى.

[۶۴۴] (۱)- كما فى جميع الاعدام الازليّة المستصحبة الى زمان ثبوت الاثر الشّرعى كعدم التّذكية المستصحب الى زمان الموت فانّه حال الحياة لا اثر له و انّما يكون اثره بعد الموت، و كما لو تطهّر فى وقت ثمّ غفل و اراد الصّلاة فانّ الطّهارة قبل الصّلاة ليس لها اثر فعلى و انّما يكون اثرها حال الصّلاة فلا مانع من استصحابها حال الصّلاة ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۹۵.

[۶۴۵] (۱)- مصنّف چنين تعبير نموده‌اند:« كما فى استصحاب عدم التكليف فانّه و ان لم يكن بحكم مجعول فى الازل و لا ذا حكم الا انّه حكم مجعول فيما لا يزال ...»

[۶۴۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إيضاح الكفاية – قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۴۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إيضاح الكفاية – قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

جلد ششم

اشاره

بسم اللّه الرحمن الرحيم

مقدمه:

اشاره

«سپاس خدايي را كه سخنوران در ستودن او بمانند و شمارگران، شمردن نعمت‌هاى او ندانند، كوشندگان، حقّ او را گزاردن نتوانند.

بوده و هست، از نيست به هستى درنيامده است. با هر چيز هست، و همنشين و يار آن نيست، و چيزى نيست كه از او تهى است»[۱].

«درود بر فرستاده‌اش كه پيامبر رحمت است و پيشواى راهنمايان ملت و چراغ فروزان امت، گزيده دودمان بزرگوارى است. درود بر خاندان او كه چراغ‌هاى فروزانند و امت‌ها را نگهبان، نشانه‌هاى روشن ديننـد و معيارهاى فضيلت، درود خدا بر همه آنان، درودى درخور بزرگى آن بزرگواران».

شكر، ايزد منان را كه اين كمترين، توفيق يافت، ششمين جلد از كتاب ايضاح الكفاية را تنظيم و به رشته تحرير درآورد، اميد است مورد عنايت صاحب اصلى حوزه‌ها، حضرت بقية اللّه الاعظم روحى و ارواح العالمين له الفداء قرار گيرد و براى علاقمندان به آشنايى با كتاب كفاية الاصول، مفيد باشد.

اینک متذکر چند مطلب می‌شوم:

۱- محتوای این کتاب- تا پایان بحث استصحاب- تدریس و تحقیق جلد دوم کفایهٔ الاصول

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴

است که توسط حضرت آیت اللّه العظمی فاضل لنکرانی «دام ظله العالی» انجام شده، لکن چون نگارنده در بحث‌های «تعادل، تراجیح، اجتهاد و تقلید» استاد معظم شرکت نداشته و مطالبی از معظم له در اختیار نبود تا از آن در این کتاب استفاده شود لذا نویسنده برای تکمیل و تنظیم مباحث مذکور از شروح مختلف کتاب کفایهٔ الاصول و از بعضی اساتید معظم حوزه استفاده نموده و آن را به رشته تحریر درآورده لذا نگارنده، مطالب فراوانی را از سایر شروح کفایه در پاورقی یا متن این کتاب درج نموده تا اینکه مطالب کتاب کفایهٔ الاصول به نحو مبسوط برای خوانندگان محترم بیان شود.

۲- در سایر جلدهای این کتاب از مراجعه‌کنندگان به ایضاح الکفایهٔ تقاضا نمودم هرگاه به اشتباهی در تنظیم و تحریر مطالب کتاب برخورد نمودند بر اینجانب منت گذارده و او را آگاه فرمایند، مجددا همان مطلب، خواسته نگارنده است.

«عسی اللّه ان ینفعنی یَوْمَ لا یَنْفَعُ مالٌ وَ لا بَنُونَ»

لا حول و لا قوهٔ الا باللّه العلی العظیم و السلام علی عباد اللّه الصالحین

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۵

بسم اللّه الرحمن الرحیم

الحادی عشر: لا إشکال فی الاستصحاب فیما کان الشک فی أصل تحقق حکم أو موضوع [۱].

و اما إذا کان الشک فی تقدمه و تأخره بعد القطع بتحققه و حدوثه فی زمان ۲]:

[ادامه مقصد هفتم

[ادامه استصحاب

[ادامه تنبیهات استصحاب

تنبیه یازدهم اصالت تأخر حادث

اشاره

[۱]- قبلا متذکر می‌شویم که: اگر در اصل حدوث یک حادث تردید نمائیم- خواه حکم ۳] باشد یا موضوع ذی حکم ۴]- مسلما استصحاب عدم تحقق حادث جریان پیدا می‌کند به عبارت دیگر: در دوران امر، بین حدوث و عدم حدوث، استصحاب عدم، جاری می‌شود[۵].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶

فإن لوحظ بالإضافهٔ إلی أجزاء الزمان، فکذا لا إشکال فی استصحاب عدم تحققه فی الزمان الأول، و ترتیب آثاره ۶] لا آثار تأخره عنه، لکونه بالنسبهٔ إلیها مثبتا[۷] إلا بدعوی خفاء الواسطهٔ، أو عدم التفکیک فی التنزیل بین عدم تحققه إلی زمان و تأخره عنه عرفا کما لا تفکیک بینهما واقعا [۱].

---

[۱]- اگر اصل حدوث حادثی- اعم از حکم یا موضوع ذی حکم- مسلم باشد یعنی:
بـدانیم حالت سابقه عـدمیه‌اش به حالت وجود، منتقض شده لکن زمان حدوثش برای ما مشـکوک باشد، ابتداء دو صورت برای آن بیان می‌کنیم که هرکدامش منشأ اقسامی هست.
۱- گـاهی آن حادث را با اجزاء زمان مقایسه می‌کنیم ۸] و به شـیء دیگری عنایت نداریم، مثلا حدوث فلان شیء برای ما مشخص است لکن نمی‌دانیم آیا اول صبح، حادث شده یا اول ظهر.
۲- گاهی مسئله و حادث دیگری هم مطرح است مثلا نمی‌دانیم حادث اول، نسبت به حادث دوم چه نسبتی دارد، آیا قبل از حادث دوم تحقق پیـدا کرده یـا بعـد از آن، محقق شـده- لازم به تـذکر است که مقصود ما از حادث «اول» این است که اول و ابتـدا لحاظ شده نه ابتدا حادث شده و همچنین منظور از حادث «دوم» ....
إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷
به عبارت واضـح‌تر: نسبت به حدوث حادثین یقین داریم لکن در متقدم و متأخر، شاک هستیم مثلا می‌دانیم پدر و فرزندی در یک حادثه راننـدگی مرده‌اند لکن نمی‌دانیم آیا اول، پدر فوت کرده تا فرزندش عنوان وارث داشـته باشد یا اینکه ابتدا پسر مرده تا پدر، عنوان وارث پیدا کند.
اینک به ترتیب در دو مقام به بیان هریک از دو قسم مذکور می‌پردازیم:

مقام اول

اگر اصل حـدوث حادثی مسلم باشـد و آن را با اجزاء زمان، مورد لحاظ قرار دهیم- صورت اولی که اخیرا بیان کردیم- ابتـدا باید ببینیم در آنچه که موضوع برای حکم شرعی قرار گرفته چه خصوصیتی اخذ شده به عبارت دیگر: آن شیء که حدوثش مردد است بین اینکه صبح، حادث شـده باشد یا ظهر، از نظر موضوعیت برای دلیل شـرعی، چه خصوصـیتی در آن اخذ شده که مسئله، دارای صوری هست:
الف: گاهی موضوع برای اثر شرعی، عنوان «عدم» حدوث آن حادث؛ در اول صبح هست.
در فرض مذکور می‌توان استصـحاب عدم جاری نمود و معنایش ۹] این است که آن حادث، اول صبح تحقق نداشته و فرض ما هم این بود که اثر بر عـدم تحقق در اول صـبح، مترتب شـده لـذا استصـحاب عـدم، موضوع دلیل شـرعی را ثابت می‌کنـد و مانعی برای جریانش مطرح نیست.
ب: گاهی موضوع برای اثر شرعی، امر «وجودی» هست که خود بر دو گونه است:
۱- ممکن است موضوع اثر شرعی، عنوان «تأخر» باشد یعنی: موضوع برای اثر
إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸
شرعی، متأخر بودن آن حادث از اوّل صبح هست- نه حادث نشدنش در اول صبح که یک امر عدمی هست.
جریان استصـحاب در فرض مذکور و اثبات امر وجودی به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح از قبیل اصول «مثبت» هست به عبارت دیگر: شـما درصدد هستید به وسـیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح، لازم عقلی آن را ثابت کنید که لازم عقلیش متأخر بودن حـدوث آن حادث از اول صـبح است- فرض ما هم این بود که: اثر شـرعی بر عنوان تأخر، مترتب شـده- لـذا می‌گوئیم: اصـل مذکور، مثبت و فاقد حجیّت است.
تذکر: در تنبیه هشتم استصحاب بیان کردیم که اصل مثبت، حجت نیست مگر در دو مورد:

۱- در موردی که واسطه، «خفی» هست ۱۰].

۲- در موردی که واسطه، جلی باشد[۱۱].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹

و لا آثار حدوثه فی الزمان الثانی، فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتیبها بذاک الاستصحاب، بناء علی أنه عبارهٔ عن أمر مرکب من الوجود فی الزمان اللاحق و عدم الوجود فی السابق [۱].

---

[۱]- ۲: گاهی ممکن است اثر شرعی بر حدوث در زمان ثانی- مثلا اول ظهر- مترتب شده باشد.

سؤال: آیا به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح می‌توان موضوع دلیل شرعی و عنوان حادث شدن در اول ظهر را ثابت نمود؟

جواب: باید ملاحظه نمود که حدوث یک امر مرکب است یا مقید.

الف: اگر حدوث، مرکب و دارای دو جزء باشد، مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد به عبارت دیگر: یک احتمال، این است که حدوث، دارای دو جزء باشد- ۱- عدم تحقق تا زمان ظهر. ۲- وجود در زمان ظهر که در این صورت، یک جزء را با یقین و وجدان و جزء دیگر را با استصحاب ثابت می‌کنیم زیرا یقین داریم آن شیء در اول ظهر تحقق دارد منتها نمی‌دانیم در اول ظهر، حادث شده یا اینکه اول صبح، حادث گشته و تا اول ظهر بقا دارد پس اصل وجود در اول ظهر برای ما مسلم است لذا می‌گوئیم یک جزء

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۰

و إن لوحظ بالإضافهٔ إلی حادث آخر علم بحدوثه أیضا، و شک فی تقدم ذاک علیه و تأخره عنه، کما إذا علم بعروض حکمین أو موت متوارثین ۱۲]، و شک فی المتقدم و المتأخر منهما، فإن کانا مجهولی التاریخ:

فتارهٔ کان الأثر الشرعی لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم ۱۳] أو التأخر أو

را بالوجدان و با یقین ثابت نمودیم و جزء دیگر- یعنی عدم تحقق تا اول ظهر- را با استصحاب.

نتیجه: عدم تحقق تا اول ظهر با استصحاب ثابت شد و تحقق در اول ظهر هم بالوجدان و با ضمیمه نمودن آن دو به یکدیگر معنای حدوث، محقق است لذا می‌گوئیم در این فرض هم می‌توان استصحاب را جاری نمود.

ب: اگر حدوث، یک امر مقید و معنایش «الوجود المقید بکونه مسبوقا بالعدم» باشد، نمی‌توان استصحاب را جاری نمود زیرا اگر با استصحاب عدم تحقق تا اول ظهر بخواهید آن امر مقید را ثابت کنید، اصل مذکور «مثبت» است یعنی: لازمه عقلی نبودن تا اول ظهر، این است که اول ظهر «الوجود المقید بکونه مسبوقا بالعدم» تحقق پیدا می‌کند و فرض ما هم این بود که اثر بر همین حدوث، مترتب شده لذا استصحاب از اصول «مثبته» و فاقد حجیت است پس نمی‌توان اثر شرعی مترتب بر حدوث را ثابت نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۱

التقارن، لا للآخر و لا له ۱۴] بنحو آخر[۱۵]، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا کان الأثر لوجود کل منهما کذلک ۱۶] أو لکل من أنحاء وجوده ۱۷]، فإنه حینئذ یعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم فی واحد، للمعارضهٔ باستصحاب العدم فی آخر، لتحقق أرکانه فی کل منهما. هذا[۱۸] إذا کان الأثر المهم مترتبا علی وجوده الخاص الذی کان مفاد کان التامهٔ.

و اما إن کان مترتبا علی ما إذا کان متصفا بالتقدم، أو بأحد ضدیه الذی کان مفاد کان الناقصهٔ، فلا مورد هاهنا للاستصحاب، لعدم الیقین السابق فیه، بلا ارتیاب [۱].

مقام دوّم

[۱]- گفتیم ۱۹] اگر اصل حدوث حادثی- اعم از حکم یا موضوع ذی حکم- مسلم لکن زمان حدوثش مشکوک باشد، گاهی آن حادث را با اجزاء «زمان» مقایسه می‌کنند که شرح و اقسامش را بیان کردیم و گاهی آن را با حادث دیگری ملاحظه می‌کنند[۲۰] که ابتداء

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۲

دو صورت برای آن ذکر می‌کنیم: الف: گاهی هر دو حادث، مجهول التاریخ هستند.

ب: گاهی «احدهما» معلوم و دیگری مشکوک است اما مع ذلک در تقدم و تأخرشان تردید داریم که ابتدا به بیان فرض اول و سپس به توضیح فرض دوم می‌پردازیم.

در فرض اول که هر دو حادث، مجهول التاریخ هستند و تردید ما در تقدم و تأخر احد الحادثین بر دیگری است، ابتدا باید ملاحظه نمود که دلیل شرعی، اثر را بر چه چیز مترتب نموده ۲۱] به عبارت دیگر باید توجه نمود که موضوع اثر شرعی چیست ضمنا در محل بحث باید توجه داشت که اگر بخواهیم استصحاب، جاری نمائیم، آن استصحاب «وجودی» نیست بلکه «عدمی» هست پس از یک طرف، مسأله «عدم» مطرح است و از طرف دیگر، مقایسه یکی از حادثین با حادث دیگر پس دو نکته مذکور، مسلم است لذا با حفظ آن دو، باید ببینیم، موضوع اثر شرعی چیست.

۱- گاهی اثر شرعی بر وجود یکی از آن دو حادث به نحو خاص- یعنی: در یک حالت مخصوص- مترتب شده. فرضا اثر بر عدم تقدم ۲۲] حادث اوّل ۲۳] بر حادث دوّم، مترتب شده و اصلا موضوع «ذی الاثر» دیگری نداریم. عدم تقدم حادث دوم بر حادث

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۳

اول اثری ندارد و همچنین در حادث اول اگر به جای «تقدم»، تأخر- یا تقارن- را در نظر بگیریم، اثری ندارد بلکه در لسان دلیل شرعی فقط یک عنوان، موضوع اثر است و آن‌هم عدم تقدم حادث اول بر حادث دوم است اما عدم تأخرش اثر ندارد، عدم تقارنش فاقد اثر است و همچنین عدم تقدم حادث دوم، موضوع اثر نیست.

خلاصه: از تمام فروض فقط عدم تقدم حادث اول بر دوم، دارای اثر می‌باشد و بدیهی است که عدم تقدم به عنوان یک مثال است و امکان دارد، عدم تأخرش «ذی الاثر» باشد یا فقط عدم تقارنش دارای اثر باشد.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان استصحاب نمود یا نه؟

جواب: مانعی از اجرای استصحاب عدم تقدم وجود ندارد[۲۴].

اگر اشکال کنید که چه زمانی آن حادث وجود داشت و مقدم نبود که اکنون عدم

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۴

و اخری کان الأثر[۲۵] لعدم أحدهما فی زمان الآخر، فالتحقیق أنه أیضا لیس بمورد للاستصحاب، فیما کان الأثر المهم مترتبا علی ثبوته للحادث، بأن یکون الأثر للحادث

تقدمش را استصحاب می‌کنید، پاسخ می‌دهیم که مسئله به صورت «کان» ناقصه، مطرح نیست بلکه به نحو «کان» تامه، محل بحث است یعنی: نبودن تقدم، نه، بودن این حادث در حال عدم تقدم. خلاصه، اینکه نبودن تقدم، منشأ اثر است، مسلما «تقدم» در یک زمانی نبوده، آن زمانی که حادثین تحقق نداشته، قطعا تقدمی هم مطرح نبوده، اکنون تردیدی می‌نمائیم که آیا تقدم، مطرح است یا

نه، عدم تقدم را استصحاب می‌نمائیم و همان اثری را که بر عدم تقدم، مترتب شده، ثابت می‌کنیم.

نتیجه: اگر اثر شرعی بر عدم یک حالت از حالت یکی از دو حادث، مترتب شده باشد، می‌توان استصحاب جاری نمود و از آن نتیجه گرفت ۲۶].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵

المتصف بالعدم فی زمان حدوث الآخر لعدم الیقین بحدوثه کذلک فی زمان، [بل قضیة الاستصحاب عدم حدوثه کذلک کما لا یخفی [۱].

و کذا فیما کان مترتبا علی نفس عدمه فی زمان الآخر واقعا، و إن کان علی یقین منه فی آن قبل زمان الیقین بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شکه و هو زمان حدوث الآخر بزمان یقینه، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به.

---

[۱] ۲: گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین، مترتب می‌شود[۲۷] منتها نه «بالاضافة الی اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است.[۲۸]. یعنی: نبودن حادث اول ۲۹] در زمان حدوث حادث دوّم.

مثال: فرض کنید، اول صبح، آب قلیلی داشتیم که هم قلت آن محرز بود و هم عدم ملاقاتش با نجاست لکن بعد از آن، یقین پیدا کردیم که هم با نجاست ملاقات نموده و هم قلت آن به کریت تبدل پیدا کرده لکن نمی‌دانیم آیا اول، کرّیّت تحقق پیدا کرده تا نتیجتا آن ملاقات، نقشی از نظر نجاست ماء نداشته باشد[۳۰] یا اینکه اول، ملاقات و سپس کرّیّت، محقق شده تا نتیجتا ملاقات در تنجیس آب، مؤثر شده پس دو حادث به نام «کرّیّت» و «ملاقاة مع النجاسة» داریم و فرض کنید اثر شرعی بر «عدم کرّیّت در زمان ملاقات» مترتب شده به عبارت دیگر: موضوع اثر شرعی، این است که در زمان ملاقات «کریت» تحقق نداشته باشد.

تذکر: همان‌طور که مصنف در فرض قبل ۳۱] «کان» تامه و ناقصه را مطرح نمودند در بحث فعلی هم «لیس» تامه و ناقصه را مطرح و به این تقریب، بحث می‌کنند که:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۶

و بالجملة کان بعد ذاک الآن الذی قبل زمان الیقین بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوته الذی یکون طرفا للشک فی أنه فیه أو قبله، و حیث شک فی أن أیّهما مقدم و أیّهما مؤخر لم یحرز اتصال زمان الشک بزمان الیقین، و معه لا مجال للاستصحاب حیث لم یحرز معه کون رفع الید عن الیقین بعدم حدوثه بهذا الشک من نقض الیقین بالشک ۳۲].

الف: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» تامه- هست.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۷

لا یقال: لا شبهة فی اتصال مجموع الزمانین بذاک الآن، و هو بتمامه زمان الشک فی حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر، مثلا إذا کان علی یقین من عدم حدوث واحد منهما فی ساعة، و صار علی یقین من حدوث أحدهما بلا تعیین فی ساعة أخری بعدها، و حدوث الآخر فی ساعة ثالثة، کان زمان الشک فی حدوث کل منهما تمام الساعتین لا خصوص أحدهما، کما لا یخفی.

فإنه یقال: نعم، و لکنه إذا کان بلحاظ إضافته إلی أجزاء الزمان، و المفروض أنه بلحاظ إضافته إلی الآخر، و أنه حدث فی زمان حدوثه و ثبوته أو قبله، و لا شبهة أن زمان شکه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتین [۱].

ب: گاهی هم به این صورت، «عدم»، جنبه وصفی و قیدی پیدا می‌کند که: حادث اول باشد و در زمان حادث دوم نباشد، یعنی:

اتصاف حادث اول به اینکه در زمان حادث دوم نباشد، مثلا اتصاف ملاقات به اینکه در زمان کرّیّت نباشد- به نحو «لیس» ناقصه، مانند:

لیس زید بقائم که معنایش این است: زید هست لکن متصف به قیام نیست.

خلاصه: ممکن است، موضوع اثر شرعی، این باشد: حادثی باشد و اتصاف به عدم تحقق در زمان حادث دیگر داشته باشد- حادثی مانند ملاقات، متصف باشد به اینکه در زمان کریت نباشد.

یادآوری: در فرض اخیر- ب- حکم مسئله، واضح است و استصحاب، جاری نمی‌شود زیرا حالت سابقه ندارد.

کی حادث اول در زمان حادث دوم نبوده- به صورت متیقن- که ما اکنون بخواهیم بقاء آن را استصحاب نمائیم؟ در محل بحث، کدام حالت سابقه عدمیه متیقنه هست که استصحاب و ادله «لا تنقض» در آن، جاری شود لذا قسم اخیر چون حالت سابقه ندارد، استصحاب هم نمی‌توان نسبت به آن جاری نمود.

[۱]- اینک به بیان صورت اول یعنی: فرض «الف» می‌پردازیم.

در فرض «الف» موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۱۸

- به نحو لیس تامه- بود به عبارت دیگر: نبودن احد الحادثین در زمان حادث دیگر، موضوع اثر شرعی هست ۳۳] مثلا صرف نبودن کرّیّت در زمان ملاقات، موضوع برای تأثیر و تنجیس الماء هست.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان استصحاب، جاری نمود یا نه؟

جواب: اگر بخواهیم به لحاظ نداشتن حالت سابقه، بحث کنیم باید توجه داشت که در «ما نحن فیه» حالت سابقه وجود دارد زیرا در زمانی که کریت تحقق نداشت- کریت در زمان ملاقات نبود- تردید می‌نمائیم که در زمان ملاقات، کرّیّت تحقق پیدا کرد یا نه همان عدم کریت تا زمان ملاقات را ادامه می‌دهیم و می‌گوئیم در زمان ملاقات، کرّیّتی تحقق نداشته و همین، تمام الموضوع برای اثر شرعی هست و از نظر وجود حالت سابقه، اشکالی در جریان استصحاب وجود ندارد. لکن اشکال جدیدی در محل بحث، مطرح است که شاید موردش فقط در «ما نحن فیه» باشد که اینک به بیان اصل اشکال می‌پردازیم سپس آن را بر محل بحث، منطبق می‌نمائیم.

اشکال: در باب استصحاب باید زمان شک به زمان یقین، متصل باشد و بین آن دو، انفصالی محقق نشده باشد و علتش این است که دلیل عمده ما در باب استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» و عنوان «نقض» هست.

سؤال: اگر یک حالت یقین به خلاف، بین یقین قبلی و شک فعلی، تحقق پیدا کند، باز هم عنوان نقض یقین به شک، مطرح است؟

جواب: خیر! آنچه در معنای «نقض الیقین بالشک» دخالت دارد، این است که یقین و شک به یکدیگر متصل باشند به نحوی که اگر کسی نسبت به شک، اثری مترتب نماید،

إیضاح الكفایة، ج۶، ص: ۱۹

و از حالت سابقه صرف‌نظر کند، صدق نماید که: «قد نقض یقینه بالشک» پس باید حالت دیگری بین زمان شک و یقین، فاصله نشده باشد به عبارت دیگر: باید زمان شک به زمان یقین، متصل باشد.

سؤال: آیا شرط مذکور در محل بحث تحقق دارد یا نه؟

جواب: ممکن است قائلی بگوید در «ما نحن فیه» زمان شک به یقین، متصل است و فاصله‌ای بین آن دو وجود ندارد.

بیان ذلک: سه زمان به این ترتیب فرض نمائید:

الف: ساعت اول، همان ساعتی هست که یقین داریم، هیچ‌یک از حادثین در آن ساعت و لحظه تحقق نداشته، همان حالت سابقه

عدمیه که یقین داشتیم در آن ساعت نه کریتی تحقق داشته و نه ملاقاتی، پس ساعت اول، ساعت یقین به نبودن حادثین است.

ب: ساعت دوم، همان ساعتی است که احد الحادثین تحقق پیدا کرد اما نمی‌دانیم کدامیک از آن دو، محقق شده.

ج: ساعت سوم، همان ساعتی است که حادث دوم تحقق پیدا کرد اما اینکه حادث دوم کدام است، اطلاعی نداریم بلکه فقط می‌دانیم در ساعت دوم، حادثی محقق شده و در ساعت سوم، حادث دوم تحقق پیدا کرده بدون اینکه حادث اول از حادث دوم- از نظر خصوصیات- برای ما مشخص باشد.

آن قائل، چنین می‌گوید: همان‌طور که در سایر موارد جریان استصحاب، زمان شک به یقین، متصل هست در محل بحث هم اتصال دارد زیرا: در ساعت اول، یقین داریم، هیچ‌یک از حادثین تحقق نداشتند پس وضع ساعت اول، مشخص است.

اکنون به ساعت دوم و سوم توجه می‌کنیم و آن دو را «مجموعا» لحاظ می‌نمائیم، در مجموع آن دو ساعت تردید داریم که مثلا کریت تحقق پیدا کرده یا نه، بقاء عدم کریت را استصحاب می‌نمائیم- تا آن لحظات آخر که یقین داریم، کریت تحقق پیدا کرد- و الا قبل

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰

از آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا- الحادثین» برای ما تحقق دارد- قبل از آن لحظات- مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک نسبت به حدوث کریت و همچنین زمان شک نسبت به حدوث ملاقات هست لذا چه مانعی دارد که استصحاب عدم تحقق کریت تا آن لحظات آخر و استصحاب عدم تحقق ملاقات تا آن لحظات آخر را جاری نمائیم و زمان شک ما هم به زمان یقین، متصل است زیرا آن ساعتین به ساعت اول، متصل می‌باشد و بین ساعت اول و ساعتین، هیچ‌گونه انفصالی تحقق پیدا نکرده لذا مانعی ندارد که هم استصحاب عدم تحقق کریت، جاری شود و هم استصحاب عدم تحقق ملاقات جریان پیدا کند.

تذکر: شرط جریان استصحابین، این است که هر دو دارای اثر باشند پس اگر هر دو، موضوع اثر شرعی بودند، جریان پیدا می‌کنند و به سبب تعارض، تساقط می‌کنند- و منشأ اینکه می‌گوئیم: استصحاب در «مجهولی التاریخ» مفید نیست، مسأله تساقط می‌باشد- اما اگر احدهما دارای اثر باشد و دیگری فاقد اثر، همان‌که ذی الاثر هست، و حالت سابقه هم دارد، اتصال زمان شک به یقین هم در آن، محرز است، چرا جریان پیدا نکند- معارضه‌ای مطرح نیست زیرا دیگری اثری ندارد و در جریان استصحاب باید ترتب اثر، منظور باشد.

خلاصه: بعضی گفته‌اند در محل بحث از نظر اتصال زمان شک به یقین، هیچ مانعی وجود ندارد و مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک در تحقق حادثین است، استصحاب عدم تحقق تا آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا الحادثین» مطرح است، جریان پیدا می‌کند و در نتیجه یا به علت معارضه، تساقط می‌کنند و یا خصوص همان استصحابی که دارای اثر هست، جاری می‌شود.

سؤال: آیا بیان مذکور در باب مجهولی التاریخ- که شیخ اعظم قدّس سرّه هم به همان نحو بیان کردند- صحیح است یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۱

جواب: خیر! زیرا اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده درحالی‌که باید محرز باشد تا بتوان استصحاب جاری نمود.

بیان ذلک: شما دو حادثی [۳۴] را که استصحاب عدم می‌خواهید در آن جاری نمائید[۳۵]، نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نموده و می‌گوئید حادثین در مجموع آن دو ساعت، «قبل از لحظات آخر» مشکوک التحقق- و «عدم التحقق»- هست لذا مانعی ندارد که استصحاب عدم جاری نمائیم که ما هم در بحث قبل- در مقام اول- گفتیم اگر حادثی را نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نمائیم- طبق راهی که شما هم پیمودید- مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد لکن این مسئله، خارج از فرض ما هست زیرا بحث ما این بود که:

احد الحادثین را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنیم نه نسبت به اجزاء زمان، یعنی: ملاقات را با کریت ملاحظه نمائیم- نه نسبت به

ساعت دوم و سوم- آری اگر ملاقات را نسبت به ساعت دوم مقایسه نمائید، استصحاب عدم، جاری می‌شود، نسبت به ساعت سوم- قبل از لحظات آخر- لحاظ نمائید، استصحاب عدم ملاقات جاری می‌شود[۳۶] لکن در بحث فعلی، عنایتی به اجزاء زمان نداریم بلکه ملاقات را با کریت مقایسه می‌کنیم تا ببینیم زمان شک به یقین، متصل هست یا نه اما شما که ملاقات را نسبت به کریت ملاحظه می‌کنید، یقین دارید در ساعت اول- که حالت سابقه شما هست- نه ملاقاتی تحقق داشته و نه کریتی اما ساعت دوم، ساعت یقین به حدوث احد الحادثین است و ساعت سوم، ساعت یقین به حدوث حادث دیگر است و شما که مثلا عدم کریت را تا زمان ملاقات استصحاب می‌کنید آیا احتمال نمی‌دهید که کریت، همان حادث در ساعت دوم باشد که حدوثش برای شما متیقن است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۲

اگر این احتمال، مطرح شد، شما یقین به عدم کریت را با شک در بقاء کریت نقض نکردید بلکه با یقین به حدوث کریت نقض نمودید زیرا یقین دارید کریت، حادث شده و احتمال دارد، کریت در ساعت دوم باشد، اگر کریت متیقنه در ساعت دوم، حادث شده باشد، یقین به عدم کریت در ساعت اول با شک، نقض نشده بلکه با یقین، نقض شده منتها مسئله به آن صورت، یقینی نیست یعنی: دارای دو طرف هست: یک طرفش این است که شما یقین به عدم کریت را با شک نقض کنید- در صورتی که کریت در ساعت سوم، حادث شده باشد- و طرف دیگرش این احتمال است که کریت متیقنه در زمان دوم، حادث شده باشد که طبق احتمال اخیر، شما یقین را با شک، نقض ننمودید بلکه با یقین نقض کردید.

به عبارت دیگر: همان‌طور که اگر بخواهید حکم به حرمت یک مایعی نمائید، باید احراز کنید که آن مایع، خمر است یعنی، خمریت که موضوع حرمت است باید محرز باشد و با شک در خمریت نمی‌توانید حکم حرمت را برآن مترتب نمائید. در «لا تنقض الیقین بالشک»، حکمی داریم و موضوعی، که موضوع ما «نقض الیقین بالشک» هست و باید در تمام موارد استصحاب، نقض یقین به شک، محرز باشد. باید یقین داشته باشید که اگر استصحاب ننمائید و حالت سابقه متیقنه را ادامه ندهید، نقض یقین به شک نموده‌اید[۳۷] پس عنوانی که در دلیل «لا تنقض» به نام «نقض الیقین بالشک» اخذ شده باید در تمام استصحابات، محرز باشد.

سؤال: شما که احتمال می‌دهید آن حادث در زمان دوم ۳۸]، عبارت از کریت باشد، اگر عدم کریت در ساعت اول را ادامه دهید آیا این، نقض یقین به شک است یا اینکه

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳

نمی‌دانیم نقض یقین به شک هست؟

جواب: اگر حادث در زمان دوم، کریت باشد که متیقنا حادث شده، شما نقض یقین به شک ننمودید بلکه یقین را با یقین، نقض نمودید اما اگر حادث در زمان دوم، کریت نباشد در این صورت، شما نقض یقین به شک نموده‌اید پس یک طرف مسئله «نقض الیقین بالشک» هست و طرف دیگرش نقض یقین به شک نیست و حال آنکه در هر موردی، استصحاب بخواهد، جاری شود، باید صددرصد «نقض الیقین بالشک» باشد، باید موضوع دلیل، محرز باشد لذا به نظر مصنف در محل بحث، استصحاب جریان پیدا نمی‌کند و علّت عدم جریانش این است که اتصال زمان شک به یقین «محرز» نیست درحالی‌که در تمام موارد جریان استصحاب باید محرز باشد.

تذکر: تفاوتی هم نمی‌کند که اثر شرعی بر هر دو عدم، مترتب شده باشد یا بر احدهما، چون مسأله تعارض، مطرح نیست ۳۹] بلکه مبنای مسئله دچار اختلال و نقص هست زیرا شرط جریان استصحاب- اتصال زمان شک به یقین- محرز نشده و به خاطر عدم احراز نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

استاد معظم: نکته مهم، این است که مصنف بیان کردند: شما حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه نکنید بلکه آن دو را با یکدیگر

لحـاظ نمائیـد و الاـ اگر حـادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه کنیـد، استصـحاب عـدم هر دو حادث تا لحظات آخری که یقین به حدوث هر دو پیدا می‌کنید، جاری می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴

فانقـدح أنه لاـ مورد هاهنـا للاستصـحاب لاختلاـل أرکانه لا أنه مورده، و عـدم جریانه إنما هو بالمعارضـة، کی یختص بما کان الأثر لعدم کل ۴۰] فی زمان الآخر، و إلا کان الاستصحاب فیما له الأثر جاریا[۴۱] [۱].

خلاـصه: بـا در نظر گرفتن این جهت محـل نزاع- یعنی: ملاـحظه هر حادث، نسبت به حادث دیگر- استصـحاب، جاری می‌شود که شرحش بیان شد- هذا تمام الکلام فی مجهولی التاریخ.

[۱]- توضیـح عبارت مـذکور، بیان شد لکن فعلا به ترجمه و ذکر نکاتی می‌پردازیم که: از بیانات گذشـته نتیجه گرفتیم در «ما نحن فیه» محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۵

و اما[۴۲] لو علم بتاریخ أحدهما، فلا یخلو أیضا إما یکون الأثر المهم مترتبا علی

زیرا ارکان ۴۳] استصـحاب، مختل است و بایـد عنوان نقض یقین به شک، محرز شود، لکن شـیخ اعظم قدّس سـرّه از طریق دیگری وارد بحث شدند که ما آن را رد نمودیم.

ما- مصنف- نمی‌گوئیم: «ما نحن فیه» محلی برای جریان استصحاب هست، حالت سابقه هم تحقق دارد و زمان شک به یقین، متصل است منتهـا علت عـدم جریـان استصـحاب، تعارض است که اگر بر مسأله تعارض، اتکا نمودیم بایـد قائل به تفصـیل شویم و بگوئیم عدم جریان استصحاب به علت تعارض اختصاص دارد «بما کان الاثر لعدم کل فی زمان الآخر» یعنی: هم نبودن این در زمان دیگری دارای اثر باشـد و هم نبودن آن در زمـان این «ذی الاـثر» باشـد- که در این صورت، تعـارض تحقق دارد- و الا اگر فقط یکی از دو عدم، دارای اثر باشد، استصحاب در همان، جاری هست بدون اینکه به معارض، مبتلا باشد.

خلاصه: طبق نظر شـیخ اعظم قدّس سـرّه بین آن جائی که هر دو عدم، دارای اثر هست یا یک عدم، باید قائل به تفصـیل شد اما طبق آن طریقی که ما طی کردیم، فرقی وجود ندارد و از باب عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶

الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا إشـکال فی استصحاب عدمه، لو لا المعارضة باستصحاب العدم فی طرف الآخر أو طرفه، کما تقدم.

و إمـا یکون مترتبا علی ما إذا کان متصـفا بکـذا، فلا مورد للاستصـحاب أصـلا، لا فی مجهول التاریـخ و لا فی معلومه کما لا یخفی، لعدم الیقین بالاتصاف به سابقا منهما [۱].

---

[۱]- بحث ما در مقام دوم ۴۴] در حادثین «مجهولی التاریخ» پایان پذیرفت.

اینک در همان مقام دوم به بیان فرض دیگر می‌پردازیم که:

احد الحادثین «معلوم التاریخ» و دیگری «مجهول التاریخ» می‌باشد[۴۵]. لازم به تذکر است که آن حادث معلوم التاریخ از نظر اجزاء زمان، تاریخش مشـخص است اما «بالاضافه» به حادث مجهول التاریخ وضعش مشخص نیست که آیا بر «مجهول التاریخ» تقدم دارد

یا نه ۴۶].

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: تمام فروضـی که در «مجهولی التاریـخ» بیان کردیم در محل بحث هم جاری هست و تمام احکامشان هم مشترک است مگر در یک فرض که مختلف می‌باشند.

اینک به نحو اجمال، همان فروض را همراه احکامشان بیان می‌کنیم و در پایان به بیان آن صورتی که حکمش با «مجهولی التاریـخ» مختلف است، می‌پردازیم.

۱- گاهی اثر شـرعی بر وجود یکی از حادثین به نحو خاص- و در یک حالت مخصوص- مترتب می‌شود، مثلا اثر شـرعی بر عنوان تقدم ۴۷] یک حادث بر حادث دیگر، مترتب می‌شود که خود بر دو قسم است:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷

الف: ممکن است اثر شرعی به نحو «کان» ناقصه بار شده باشد به عبارت دیگر:

موضوع اثر شرعی، این است که: این حادث باشد و متصف باشد به تقدم بر حادث دیگر[۴۸]، فرضا «ملاقاتی» باشد و اتصاف داشته باشد به تقدم بر «کریت»، مثلا موضوع نجاست، این است که: ملاقاتی تحقق داشته باشد و متصف باشد به تقدم بر کریت.

در فرض مذکور، همان‌طور که در «مجهولی التاریخ» بیان کردیم اصـلا محلی برای استصـحاب وجود ندارد زیرا حالت سابقه ندارد. کی و چه زمانی ملاقات بوده و اتصاف به تقدم داشـته- یقینا- که شـما آن حالت سابقه یقینیه را استصـحاب نمائید؟ در زمان سابق، چه زمانی برای شـما متیقن بوده که ملاقاتی تحقق داشـته و متصف به تقدم بوده، یا بالعکس که شـما بخواهید استصحاب عدمش را جاری نمائید و بگوئید: ملاقات، اتصاف به تقدم نداشته؟

نه اتصاف به تقدم و نه اتصاف به عدم تقدم- هیچ‌کدامش- حالت سابقه ندارد.

خلاصه: اگر موضوع اثر شـرعی به نحو «کان» ناقصه باشد، نه جانب وجود و نه جانب عدمش- یعنی: هیچ‌کدام- حالت سابقه ندارد و مجرا و مورد استصحاب نیست.

ب: ممکن است اثر شـرعی به نحو «کان» تامه، مترتب شـده باشـد فرضا موضوع اثر، «تقـدم الملاقاة علی الکریة»[۴۹] هست نه اینکه ملاقات باشد و تقدم داشته باشد.

در فرض مـذکور، مانعی برای جریان استصـحاب عدمی وجود ندارد و می‌توان عدم تقدم ملاقات بر کریت را استصـحاب نمود زیرا قطعا یک ساعت قبل از این، «تقـدم الملاقاة علی الکریة» نبود[۵۰]، اکنون که ملاقات و کرّیّت، محقّق شده، شما تردید پیدا می‌کنید که آیا «تقدم الملاقاة علی الکریة» تحقق پیدا کرد یا نه، عدم تقدم ملاقات بر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸

کریت را استصحاب می‌کنید و حالت سابقه یقینیه را به وسیله استصحاب ادامه می‌دهید.

تذکر: شـرط جریان استصحاب در فرض مذکور، این است که معارض نداشته باشد[۵۱] یعنی: موضوع اثر فقـط یک عنوان در یک حـادث باشـد امـا چنـانچه فرضـا هم «تقـدم الملاقـاة علی الکریـة» در لسـان دلیـل شـرعی، موضوع اثر است و هم تقـدم الکریـة علی الملاقاة[۵۲] در ایـن صـورت از جهـت حـالت سـابقه، مـانعی برای جریـان استصـحابین ۵۳] مطرح نیسـت لکـن وقتی بخـواهیم دو استصـحاب را جاری نمائیم، گرفتار معارضه می‌شود زیرا یقین داریم یکی از آن دو عـدم تقـدم انتقاض پیدا کرده و به تقدم، متبدل شـده، علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصـحاب داریم زیرا امکان ندارد، نه ملاقات بر کریت تقدم داشـته باشد و نه کریت بر ملاقات، بلکه قطعا «احدهما» بر دیگری مقدم بوده.

خلاصه: استصحاب در «ما نحن فیه» به علت تعارض کنار می‌رود نه به‌عنوان نبودن حالت سابقه.

یادآوری: اگر دو طرف یک حادث هم منشأ اثر باشد، استصحاب از نظر حالت سابقه، نقصی ندارد اما مبتلای به معارض هست.

بیان ذلک: فرض کنید هم «تقدم الملاقاة علی الکریة» دارای اثر هست و هم «تأخر الملاقاة علی الکریة»، ذی الاثر می‌باشد، در این صورت هم استصحاب از نظر حالت سابقه نقصی ندارد لکن به خاطر ابتلاء به معارض، جریان پیدا نمی‌کند زیرا اگر بخواهید عدم تقدم را استصحاب نمائید، می گوئیم چرا عدم تأخر را استصحاب نمی‌کنید[۵۴] و چنانچه

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹

و إما یکون مترتبا علی عدمه الذی هو مفاد لیس التامة فی زمان الآخر، فاستصحاب العدم فی مجهول التاریخ منهما کان جاریا[۵۵]، لاتصال زمان شکه بزمان یقینه، دون معلومه ۵۶] لانتفاء الشک فیه فی زمان، و إنما الشک فیه بإضافة زمانه إلی الآخر، و قد عرفت جریانه فیهما تارة[۵۷] و عدم جریانه کذلک أخری ۵۸] [۱].

بخواهید هر دو استصحاب را جاری نمائید، علم اجمالی به کذب «احدهما» دارید زیرا امکان ندارد، «ملاقات» نه تقدم داشته باشد و نه تأخر پس در صورت مذکور هم استصحابین، معارض هستند و ساقط می‌شوند.

[۱]- ۲- گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین- در زمان حدوث دیگری- مترتب می‌شود[۵۹]- فرضا موضوع اثر شرعی، نبودن کریت در زمان ملاقات است ۶۰]- که خود دارای دو فرض است:

الف: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول ۶۱] در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» ناقصه- است ۶۲] مثلا کریت باشد و در زمان ملاقات نباشد یا بالعکس.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۰

در فرض مزبور استصحاب، جاری نمی‌شود زیرا حالت سابقه وجود ندارد[۶۳].

ب: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» تامه- هست ۶۴]، مثلا نبودن کریت در زمان ملاقات ۶۵] یا نبودن ملاقات در زمان کریت.

سؤال: در «مجهولی التاریخ» گفتیم اصلا[۶۶] نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا اتصال زمان شک به یقین، محرز نیست اما آیا در بحث فعلی ۶۷]- و در فرض مذکور- هم نمی‌توان استصحاب جاری نمود؟

جواب: نسبت به حادث معلوم التاریخ نمی‌توان استصحاب جاری نمود اما جریان استصحاب درباره مجهول التاریخ، مانعی ندارد که اینک به ترتیب به توضیح هریک از آن دو قسم می‌پردازیم:

الف: معلوم التاریخ از مجرای استصحاب، خارج است و تعلیل مصنف قدّس سرّه این است که: از نظر «زمان» تردیدی در آن نیست و فرض مسئله، این است که آن حادث، «معلوم التاریخ» و مشخص است که چه زمانی نبوده و کی حادث شده. چنانچه بخواهید آن را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنید در حادث معلوم التاریخ، همان اشکال قبل یعنی: عدم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱

احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است ۶۸].

به عبارت دیگر: چنانچه بگوئید: قبول داریم که فرضا زمان ملاقات، معلوم است لکن از نظر اضافه به کریت نمی‌دانیم چه وضعی دارد، آیا ملاقات در زمان کریت نبوده یا این که در زمان کریت تحقق داشته و چه مانعی دارد که استصحاب عدم ملاقات را در زمان کریت جاری نمائیم ۶۹]، اشکال ما- مصنف- این است که: اتصال زمان شک به یقین، محرز نشده زیرا شما احتمال می‌دهید که کریت متیقنه، قبل از ملاقات تحقق پیدا کرده باشد و اگر چنین باشد، آن حالت سابقه عدمیه به یقین انتقاض پیدا کرده. البته این مسئله به نحو قضیه شرطیه است لکن گفتیم اتصال زمان شک به یقین باید محرز باشد یعنی: در هیچ‌یک از دو طرف احتمال، آن

حالت سابقه عدمیه به یقین، نقض نشده باشد اما اگر طبق یک صورت، احتمال بدهید به یقین نقض شده، اتصال زمان شک به یقین را احراز نکردید، شما در «ما نحن فیه» احتمال می‌دهید، کریت متیقنه، قبل از ملاقات واقع شده باشد که در این صورت، آن حالت سابقه عدمیه به شک انتقاض پیدا نکرده بلکه به یقین، نقض شده. آری اگر کریت، بعد از ملاقات باشد، به شک، انتقاض پیدا کرده.

خلاصه اینکه: یک طرف مسئله، احتمال انتقاض یقین به یقین و طرف دیگرش احتمال نقض یقین به شک هست و این مقدار در باب استصحاب کفایت نمی‌کند بلکه باید مسئله، محرز باشد.

خلاصه: جریان استصحاب در مورد حادث معلوم الحادث معلوم التاریخ با همان اشکال قبل، مواجه است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۲

ب ۷۰]: در «ما نحن فیه» جریان استصحاب، نسبت به حادث مجهول التاریخ، مانعی ندارد.

مثال: فرض کنید اول صبح، نه ملاقاتی بوده و نه کریتی، لکن اول ظهر، ملاقات، تحقق پیدا کرد یعنی، یقین داریم زمان ملاقات، اول ظهر است بعد هم می‌دانیم که کریتی بوده لکن مشخص نیست، قبل از ظهر بوده یا بعد از ظهر.

در فرض مذکور اگر بخواهیم استصحاب عدم کریت را تا زمان ملاقات- یعنی: ظهر- جاری نمائیم، اشکال ندارد.

به عبارت واضح‌تر: در محل بحث، طرف معلوم التاریخ در حقیقت، حکم اجزاء زمان را پیدا می‌کند زیرا تاریخش مشخص است و لذا مانعی ندارد که استصحاب عدم کریت را در زمان ملاقات جاری نمود و نمی‌توان گفت اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده چون اول صبح یقین داریم کریت نبوده، اول ظهر قطعا ملاقات، حادث شده، شک داریم در فاصله بین صبح و ظهر آیا کریت تحقق پیدا کرده تا نتیجتا در زمان ملاقات، کریت هست یا نه، عدم کریت را تا ظهر- که زمان ملاقات هست- استصحاب می‌نمائیم.

تذکر: همان‌طور که اخیرا اشاره کردیم، نکته مسئله، این است که: چون «ملاقات»، حادث معلوم التاریخ است کأنّ حکم زمان برآن جاری می‌شود یعنی: هنگامی که می‌خواهید عدم کریت در زمان ملاقات را استصحاب نمائید، مثل این است که می‌خواهید عدم کریت را نسبت به اجزاء زمان جاری کنید و استصحاب عدم کریت، نسبت به اجزاء زمان، مانعی ندارد- که در این‌باره، ابتدای تنبیه یازدهم مشروحا بحث کردیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳

فانقدح ۷۱] أنه لا فرق بینهما، کان الحادثان مجهولی التاریخ أو کانا مختلفین، و لا بین مجهوله و معلومه فی المختلفین، فیما اعتبر فی الموضوع خصوصیة ناشئة من إضافة أحدهما إلی الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضدیه و شک فیها، کما لا یخفی [۱].

سؤال: آیا در محل بحث می‌توان عدم ملاقات را- در زمان کریت- استصحاب نمود؟

جواب: خیر! زیرا احتمال می‌دهیم کریت، قبل از ظهر تحقق پیدا کرده باشد و محتمل است کریت، بعد از ظهر، محقق شده باشد و چنانچه قبل از ظهر تحقق پیدا کرده باشد، انتقاض مذکور، انتقاض یقین به شک نیست بلکه انتقاض یقین به یقین است.

خلاصه: فقط حکم فرض اخیر- ب- با فروض بحث مجهولی التاریخ، مختلف بود.

[۱]- تذکر: از بیانات گذشته ما مشخص شد که هیچ فرقی بین حادثین

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۴

«مجهولی التاریخ» و حادثین که تاریخ یکی از آن دو، معلوم و دیگری مجهول است، وجود ندارد مگر فرض اخیر[۷۲] که مشروحا بیان کردیم ضمنا از توضیحات ما درباره حادث معلوم التاریخ، اشکالی که نسبت به کلام شیخ اعظم قدّس سرّه وارد است، واضح شد.

بیان ذلک: به نحوی که از عبارت شیخ اعظم قدّس سرّه استفاده می‌شود، ایشان به‌طور کلی «معلوم التاریخ» را از حریم استصحاب خارج نموده و کأنّ فرموده‌اند: اصلا نباید درباره آن بحث کرد یعنی: چیزی که معلوم التاریخ است، معنا ندارد استصحاب در آن، جاری شود لکن از بیان ما مشخص شد که در بسیاری از فروض معلوم التاریخ استصحاب جریان دارد. از جمله، همان فرض «ب»[۷۳] که مثلا اثر شرعی بر تقدم، تأخر یا تقارن، مترتب شده است که می‌توان استصحاب عدم جاری نمود یعنی عدم تقدم همان معلوم التاریخ یا عدم تأخر همان معلوم التاریخ را می‌توان استصحاب نمود منتها مشروط بر اینکه مبتلای به معارض نباشد و چنانچه گرفتار معارض باشد به علت تعارض تساقط می‌کند پس به طور کلی نمی‌توان گفت در حادث «معلوم التاریخ» استصحاب جاری نمی‌شود.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در کتاب شرح کفایه خود در پایان بحث مذکور به نکته‌ای اشاره کرده‌اند که «نگارنده» عین عبارت ایشان را نقل می‌کند:

... او احد ضدیه و شک فیها کما لا یخفی «هذا کله فی الحادثین اللذین یمکن اجتماعهما فی الوجود کموت غریقین او حریقین او تحقق جمعتین او اسلام الوارث و موت المورث و بیع الراهن و رجوع المرتهن»[۷۴].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵

کما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أیضا فیما تعاقب حالتان متضادتان ۷۵] کالطهارهٔ و النجاسهٔ[۷۶]، و شک فی ثبوتهما و انتفائهما، للشک فی المقدم و المؤخر منهما، و ذلک لعدم إحراز الحالهٔ السابقهٔ المتیقنهٔ المتصلهٔ بزمان الشک فی ثبوتهما، و ترددها بین الحالتین، و أنه لیس من تعارض الاستصحابین، فافهم و تأمل فی المقام فإنه دقیق ۷۷] [۱].

تعاقب حالتین

[۱]- با توجه به بیانات ما حکم یک مسأله فقهیه که در کتب فقهی مفصلا درباره‌اش

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۶

بحث کرده‌اند، مشخص شد.

مسأله فقهیه: فرض کنید دو حالت متضاد طهارت و نجاست بر لباس شما- یا زید- عارض شده منتها در تقدم و تأخر آن، شاک هستید که آیا طهارت بر نجاست، تقدم داشته یا اینکه نجاست بر طهارت، مقدم بوده.

در فقه، پیرامون مسأله مذکور مفصلا بحث شده لکن آنچه به بحث فعلی ما، مربوط می‌باشد، این است که: آیا در آن مسئله، دو استصحاب جریان پیدا می‌کند به این نحو که بگوئیم:

در یک زمان قطعا طهارت بر لباس زید، عارض شده و یقین دارد که نجاستی هم برآن عارض گشته لکن چون در تقدم و تأخر نجاست، شاک هست لذا مردد است که آیا آن طهارت مسلمه، زائل شده یا نه در این صورت، استصحاب طهارت جاری می‌شود.

و همچنین در جانب دیگر، استصحاب نجاست، جریان پیدا کند و بگوید: یقین دارم لباس من در زمانی، معروض نجاست قرار گرفت و تردید دارم آن نجاست، زائل شده یا نه ۷۸].

خلاصه: چه مانعی دارد که استصحابین جریان پیدا کند اما اشکال و مسأله تعارض آن دو هم مطرح باشد یعنی: از جهت جریان استصحاب، یقین به طهارت و شک در زوال طهارت، مطرح است و همچنین یقین به نجاست و شک در ارتفاع آن، مطرح می‌باشد لذا چرا «لا تنقض الیقین بالشک» نسبت به هر دو از جهت نقض یقین به شک، جاری نشود منتها بعد از جریان، مسأله تعارض، مطرح می‌شود که باید توجه داشت، تعارض، یک مسئله است و عدم جریان استصحاب به خاطر اختلال ارکانش مسأله دیگری

هست.

سؤال: واقع و حقیقت مسئله، کـدام است؟ به عبـارت واضـح‌تر: آیا در آن مسأله فقهیه، محلی برای جریان استصـحاب وجود دارد یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۷

مصـنف قدّس سـرّه: در محل بحث، همان مسأله عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است و مانع جریان استصحاب می‌شود و علتش این است که:

شمـا فرضـا یقین به نجـاست و شـک در زوال آن نجـاست داریـد اما یقین به عروض طهارت هم داریـد و احتمال می‌دهیـد، طهارت متیقنه شـما بعـد از نجاست، عارض شـده باشـد، اگر آن طهارت، بعـد از نجاست، حادث شده باشد در این صورت، شـما یقین را به شک، نقض ننمودیـد بلکه به یقین، نقض کرده‌ایـد، آری اگر طهارت متیقنه، قبل از حـدوث نجاست، حادث شـده باشد شـما نقض یقین به یقین ننمودید لکن این مسـئله به صورت قضیه شرطیه است که یک طرفش نقض یقین به یقین هست و طرف دیگرش نقض یقین به یقین نیست و در باب استصـحاب، این مقـدار کفایت نمی‌کنـد بلکه در باب استصـحاب اگر بخواهید از حالت سابقه متیقنه، رفع یـد نمائیـد بایـد قطع داشـته باشـید که این نقض یقین به یقین است تا «لا تنقض» دلالت بر اجرای استصـحاب کند پس چون در محل بحث هم مانند بعضی از فروض «مجهولی التاریخ»[۷۹]، اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده- چون احتمال می‌دهید آن امر حادث دوم متیقن، بعـد از حادث اول تحقق پیـدا کرده باشـد و طبق این فرض، نقض یقین به شک تحقق نـدارد- لذا مصـنف قدّس سرّه فرموده‌اند: این مسأله فقهیه اصلا مجرا و مورد استصحاب نیست.

تذکر: در مسأله فقهیه مذکور تقریبا چنین معروف است که دو حالت متضاد را استصحاب می‌کنند منتها بعد از جریان استصحاب، به علت تعارض، تساقط می‌نمایند.

تذکر: «نگارنده»، مطلبی را در پاورقی صفحه ۳۵ از شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی نقل کرده، لکن ایشان بعد از آن مطلب به نکته دیگری اشاره کرده‌اند که اینک آن را نقل می‌کنیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸

الثانی عشـر: إنه قـد عرفت أن مورد الاستصـحاب لا بد أن یکون حکما شـرعیا أو موضوعا[۸۰] لحکم کذلک، فلا إشـکال فیما کان المستصحب من الإحکام الفرعیهٔ، أو

«و اما الکلام فی اصالهٔ تقدمه فمورده ان یوجد شیء فی زمان و شک فی مبدئه فیحکم بتقدمه لان تأخره لازم لورود حادث آخر قبله فباصالهٔ عدم حدوثه یحکم بتقدمه فیما اذا کان الشک فی وحدهٔ المعنی و تعدده مثل ما اذا ثبت ان صیغهٔ الامر حقیقهٔ فی الوجوب فی عرفنـا و شـک فی کونها کـذلک قبل ذلک کی یحمل خطابات الشـرع علی ذلک فیقال مقتضـی الاصل کون الصـیغهٔ حقیقـهٔ فیه فی ذلـک الزمـان بل قبله اذ لو کان فی ذلک الزمان حقیقـهٔ فی غیره لزم النقل و تعـدد الوضع و الاصل عـدمه لکن هـذا الاصل بعنوانه و بـذاته لاـ دلیـل علیه و اخبـار البـاب لاـ تشـمله قطعـا بـل علی عکس منه لظهورها فی المتیقن السابق و المشـکوک اللاحق نعم یمکن ارجاعها الی قاعـدتین إحـداهما: قاعدهٔ تشابه الازمان و الاعتماد علیها مبنی علی حجیهٔ الظن فی الموضوعات المستـنبطهٔ. الثانیهٔ: قاعدهٔ عـدم النقل و عـدم تعدد الوضع و هاتان القاعدتان لیستا باستصـحاب قهقرائی و لا بالاستصـحاب المعروف و انما قیدنا موردها بما اذا کـان الشـک فی وحـدهٔ المعنی و تعـدده لانه عنـد القطع بالتعـدد و الشک فی مبـدأ حـدوث الوضع المعلوم فی زماننا یکون مقتضـی الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم و لذا اتفقوا فی مسألهٔ الحقیقهٔ الشرعیهٔ علی ان الاصل فیها عدم الثبوت»[۸۱].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۹

الموضوعات الصرفة الخارجیة، أو اللغویة إذا کانت ذات احکام شرعیة[۸۲] و اما الامور الاعتقادیة التی کان المهم فیها شرعا هو الانقیاد و التسلیم و الاعتقاد بمعنی عقد القلب علیها من الاعمال القلبیة الاختیاریة فکذا لا اشکال فی الاستصحاب فیها حکما و کذا موضوعا فیما کان هناک یقین سابق و شک لا حق لصحة التنزیل و عموم الدلیل و کونه اصلا عملیا انما هو بمعنی انه وظیفة الشاک تعبدا، قبالا للامارات الحاکیة عن الواقعیات فیعم العمل بالجوانح کالجوارح [۱].

تنبیه دوازدهم استصحاب امور اعتقادی

[۱]- یادآوری: در تنبیه هفتم و دهم بیان کردیم که گاهی استصحاب در حکم، جاری می‌شود- فرضا مانند استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه در عصر غیبت- و گاهی در موضوع «ذی الحکم»، جریان پیدا می‌کند مانند استصحاب بقاء خمریت برای ترتب حرمت.

نتیجه: اگر مستصحب از احکام فرعیه یا موضوعات صرفه ۸۳] خارجیه یا لغویه ۸۴] باشد،

إیضاح الکفایة، ج‌۶، ص: ۴۰

اشکالی در جریان استصحابش نیست.

تذکر: مقصود از تنبیه دوازدهم، این است: آیا در اموری که مربوط به اعتقاد و قلب انسان هست، استصحاب، جاری می‌شود یا نه و برفرض جریان، آیا استصحاب موضوعی جریان دارد یا استصحاب حکمی جاری می‌شود یا هر دو و یا اینکه باید بین امور اعتقادی، قائل به تفصیل شد؟

مصنف قدّس سرّه در محل بحث، تفصیلی ذکر نموده و فرموده‌اند: امور اعتقادی بر دو قسم ۸۵] است که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

إیضاح الکفایة، ج‌۶، ص: ۴۱

الف: نسبت به بعضی از امور اعتقادی باید عقیده داشت لکن منظور از اعتقاد، «یقین» نیست بلکه مقصود، «عقد القلب» است یعنی: انسان، آن امر اعتقادی را به نحوی با قلبش در میان گذارد که بتواند قلب را در برابر آن، خاضع و تسلیم نماید گرچه آن امر اعتقادی «صددرصد» نباشد[۸۶].

برای تقریب به ذهن به ذکر مثالی می‌پردازیم: فرض کنید معاد، جسمانی هست- نه اینکه تنها روحانی باشد، یعنی: جسمانیت هم در معاد، اخذ شده- و کسی بگوید: معاد جسمانی از ادله شرعیه استفاده می‌شود و هر مسلمانی باید به آن، معتقد باشد لکن سؤال ما این است که: آیا معنای اعتقاد به معاد جسمانی، این است که انسان، نسبت به آن، یقین داشته باشد و بر جسمانیت آن، برهان اقامه نماید مانند «معرفة اللّه» که یک امر یقینی هست و انسان باید از طریق برهان قطعی، یقین به مبدأ داشته باشد.

شاید نفس معاد هم باید مانند «معرفة اللّه» برهانی باشد اما راجع به خصوصیات معاد- مانند جسمانیت- آن مقداری که از ادله استفاده می‌شود، این است که:

انسان باید قلب خود را در برابر آن تسلیم نماید و با آن گره بزند اما اینکه باید «برهان» بر جسمانیت معاد، قائل شود، دلیلی بر آن، قائم نشده و ادله عقلیه هم بر اصل معاد دلالت دارد اما جسمانیتش را ادله شرعیه بیان می‌کند و چه‌بسا ادله مذکور، مفید یقین نباشد لکن این مطلب را افاده می‌کند که: وظیفه یقینی و قطعی، اعتقاد به معاد جسمانی هست.

از آنچه به‌عنوان مثال بیان کردیم، نتیجه می‌گیریم که: به مجرد شنیدن کلمه اعتقاد و امور اعتقادی نباید در ذهن انسان خطور کند که مقصود از آن‌ها، اموری هست که انسان باید نسبت به آن‌ها یقین داشته باشد[۸۷] بلکه امور اعتقادی بر دو قسم است و در یک

قسم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲

از آن‌ها مقصود شارع مقدس، این است که انسان، نسبت به آن‌ها اعتقاد قلبی پیدا کند[۸۸].

سؤال: آیا در امور اعتقادیه مذکور، استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

جواب: آری! هم استصحاب حکمی، جاری می‌شود و هم موضوعی.

مثلا در همان جسمانیت معاد می‌توان چنین فرض کرد: فردی یقین داشته، اعتقاد به معاد جسمانی، واجب است سپس به عللی تردید پیدا می‌کند که آیا اکنون هم اعتقاد به معاد جسمانی، لازم است یا نه، در فرض مذکور چون در اصل حکم ۸۹]، مردد است، می‌گوید: زمانی اعتقاد به معاد جسمانی، واجب بود اکنون که تردید دارم، واجب است یا نه بقاء وجوبش را استصحاب می‌کنم.

البته می‌توان استصحاب را نسبت به نفس جسمانیت معاد جاری نمود و گفت: زمانی «معاد» جسمانی بود، اکنون که مردد هستم، معاد، جسمانی هست یا نه بقاء جسمانیت معاد را به منظور ترتب اثر شرعی بر آن، استصحاب می‌کنم.

خلاصه: همان‌طور که در سائر موارد- با تحقق شرائط- استصحاب حکمی و موضوعی جاری می‌شود در قسم مذکور از امور اعتقادی هم مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد زیرا «تعبد» که از «لا تنقض الیقین بالشک» استفاده می‌شود در محل بحث هم جریان دارد و «لا تنقض» اختصاصی به احکام فرعیّه ندارد.

سؤال: پس چرا گفته‌اند استصحاب، یک اصل عملی هست؟

جواب: «و کونه ۹۰] اصلا عملیا انما هو بمعنی انه وظیفة الشاک تعبدا قبالا للامارات

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۳

و اما التی کان المهم فیها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها، فلا مجال له موضوعا[۹۱] و یجری حکما[۹۲]، فلو کان متیقّنا بوجوب تحصیل القطع بشیء- کتفاصیل القیامة- فی زمان و شک فی بقاء وجوبه، یستصحب [۱].

الحاکیة عن الواقعیات فیعم العمل بالجوانح کالجوارح».

[۱]- ب: در بعضی از امور اعتقادی مانند «معرفة اللّه» یقین، موضوعیت دارد و مکلف باید نسبت به آن‌ها یقین داشته باشد به نحوی که هیچ‌گونه مناقشه‌ای وجود نداشته باشد.

در قسم مذکور از امور اعتقادی، استصحاب حکمی جاری می‌شود اما از نظر موضوع نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

مثال استصحاب حکمی: فرض کنید، زمانی اعتقاد یقینی به تفاصیل و خصوصیات روز قیامت، واجب بود و اکنون زید به عللی تردید نموده که آیا همان وجوب اعتقاد یقینی، باقی هست یا نه به عبارت دیگر آیا آن تکلیف متعلق به اعتقاد یقینی فعلا هم بقا دارد یا نه در این صورت بقاء تکلیف را استصحاب می‌کند و می‌گوید:

همان‌طور که قبلا اعتقاد یقینی به تفاصیل قیامت، لازم بود، فعلا هم به مقتضای

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۴

و اما[۹۳] لو شک فی حیاة إمام زمان مثلا فلا یستصحب، لأجل ترتیب لزوم معرفة إمام زمانه، بل یجب تحصیل الیقین بموته أو حیاته مع إمکانه، و لا یکاد یجدی فی مثل وجوب المعرفة عقلا أو شرعا، إلا إذا کان حجة من باب إفادته الظن و کان المورد مما یکتفی به أیضا[۹۴]، فالاعتقادیات کسائر الموضوعات لا بد فی جریانه فیها من أن یکون فی المورد أثر شرعی، یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیه، کان ذاک متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح [۱].

استصحاب، اعتقاد یقینی، لازم است و نتیجتا اگر اعتقاد یقینی ندارد باید چنان اعتقادی را تحصیل نماید.

خلاصه: اجرای استصحاب حکمی مانعی ندارد به خلاف استصحاب موضوعی که جاری نمی‌شود.

[۱]- «مصنف» قدّس سرّه برای بیان عدم جریان استصحاب موضوعی چنین مثالی ذکر کرده‌اند:

حیات امام علیه السّلام مسأله‌ای است که انسان باید نسبت به وجود و عدمش یقین داشته باشد

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۵

و قد انقدح بذلک ۹۵] أنه لا مجال له فی نفس النّبوة، إذا کانت ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحی إلیها، و کانت لازمة لبعض مراتب کمالها، إما لعدم الشک فیها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم کونها مجعولة بل من الصفات الخارجیة التکوینیة، و لو فرض الشک

و با اصل مذکور نمی‌توان بقاء حیات امام علیه السّلام را استصحاب نمود[۹۶] زیرا استصحاب بقاء حیات، مفید یقین به حیات نیست بلکه افاده ظن به حیات هم نمی‌نماید چون ما استصحاب را از باب مظنه حجت نمی‌دانیم بلکه آن را اصل عملی دانسته و از باب روایات «لا تنقض الیقین بالشک» حجت می‌دانیم آری اگر در یک مسأله اعتقادی، علاوه بر یقین، ظن هم کفایت کند و قائل شویم استصحاب، جزء امارات است- و از باب افاده ظن حجیت دارد- با تحقق آن دو شرط، استصحاب موضوعی می‌تواند جریان پیدا کند اما آن جائی که اعتقاد یقینی، لازم است و استصحاب از باب روایات حجیت دارد، استصحاب بقاء حیات امام علیه السّلام نتیجه‌ای ندارد[۹۷] زیرا حیات امام علیه السّلام را با استصحاب نمی‌توان ثابت کرد بلکه باید حیات و رحلت امام علیه السّلام برای ما مشخص باشد و هر لحظه‌ای که احتمال عقلائی برای انسان، عارض شود، باید مسئله را تعقیب و تحقیق نماید که آیا امام علیه السّلام حیات دارند یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۶

فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلک المرتبة و عدم بقائها بتلک المثابة، کما هو الشأن فی سائر الصفات و الملکات الحسنة الحاصلة بالریاضات و المجاهدات، و عدم ۹۸] أثر شرعی مهم لها یترتب علیها باستصحابها.

نعم لو کانت النبوّة من المناصب المجعولة و کانت کالولایة، و إن کان لا بد فی إعطائها من أهلیّة و خصوصیّة یستحق بها لها، لکانت موردا للاستصحاب بنفسها، فیترتب ۹۹] علیها آثارها و لو کانت عقلیة بعد استصحابها، لکنه یحتاج إلی دلیل کان هناک غیر منوط بها، و إلا لدار، کما لا یخفی [۱].

خلاصه: در آن امور اعتقادی که یقین، لازم است، استصحاب موضوعی جریان ندارد و برای ما ایجاد یقین نمی‌کند.

[۱]- مصنف قدّس سرّه دائره بحث را توسعه داده و فرموده‌اند: اگر اصل نبوت یک نبی، محرز بود و فرضا در بقاء نبوتش- نه حیاتش- تردید شد، آیا می‌توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

و همچنین اگر اصل ولایت یک ولی، مسلم بود لکن در بقاء آن تردید پیدا کردیم، می‌توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

استصحاب بقاء ولایت اشکالی ندارد زیرا گفتیم مستصحب یا باید مجعول شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی و نفس ولایت، مجعول شارع مقدس هست زیرا او

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۷

ولایت و امامت را جعل نموده کما اینکه از آیه شریفه «... قالَ إِنِّی جاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِی قالَ لا یَنالُ عَهْدِی الظَّالِمِینَ»[۱۰۰] استفاده می‌شود که ولایت، یکی از مناصب مجعوله الهیه هست و به خداوند متعال ارتباط دارد و او باید ولی را

به‌عنوان ولایت- و امام را به‌عنوان امامت- نصب نماید بنابراین اگر فرضا به عللی در بقاء ولایت یک ولی- یا امامت یک امام- مردد شویم، استصحاب بقاء ولایت و امامت جاری می‌نمائیم.

اما جریان استصحاب در مسأله نبوت: در مسأله نبوت دو احتمال، مطرح است:

الف: نبوت هم مانند ولایت، یک منصب مجعوله الهیه هست.

ب: احتمال دیگر، این است که نفس انسان بر اثر تکامل اختیاری به مرحله‌ای می‌رسد که لازمه قهری آن مرتبه، مسأله وحی و نبوت است یعنی وقتی به آن مرحله رسید، خواه‌ناخواه بر او وحی می‌شود و نبوت تحقق پیدا می‌کند نه اینکه نبوت، یک منصب مجعول شرعی باشد بلکه تقریبا یکی از امور واقعیه خارجیه تکوینیه هست [۱۰۱].

بنا بر احتمال اخیر اگر در بقاء نبوت یک نبی، تردید پیدا شود[۱۰۲]، نمی‌توان بقاء نبوت را استصحاب نمود- اما لعدم الشک فیها بعد اتصاف النفس بها «او لعدم کونها مجعولة بل من الصفات الخارجیة التکوینیة [کالجود و الشجاعة]»[۱۰۳]- زیرا نبوت، مجعول شرعی نیست

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۸

و فرض ما هم این است که اثر شرعی ندارد مگر اینکه کسی نذر کرده باشد اگر نبوت فلان نبی، باقی باشد، فلان مقدار صدقه می‌دهم که این هم اثر شرعی مهمی نیست که بر مسأله نبوت، مترتب شود.

خلاصه: بنا بر احتمال اخیر چون شرائط استصحاب تحقق ندارد، نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

قوله: «نعم ۱۰۴] لو کانت النبوة من المناصب المجعولة و کانت کالولایة ...».

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۹

و اما استصحابها بمعنی استصحاب بعض أحکام شریعة من اتّصف بها، فلا إشکال فیها کما مر [۱].

ثم لا یخفی أن الاستصحاب لا یکاد یلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه علی یقین فشک، فیما صح ۱۰۵] هناک التعبّد و التنزیل و دل علیه الدلیل، کما لا یصح ۱۰۶] أن یقنع به إلا مع الیقین و الشک و الدلیل علی التنزیل.

و منه انقدح أنه لا موقع لتشبّث الکتابی باستصحاب نبوّة موسی أصلا، لا إلزاما للمسلم، لعدم الشک فی بقائها قائمة بنفسه المقدسة، و الیقین بنسخ شریعته، و إلا لم یکن

---

[۱]- تذکر: استصحاب نبوت به معنای استصحاب بعضی از احکام آن شریعت سابقه، با تمامیت ارکان استصحاب، اشکالی ندارد که در این زمینه در تنبیه ششم مفصلا بحث کردیم و می‌توان برای توضیح مطلب به جلد پنجم ایضاح الکفایة- صفحه ۴۱۸- مراجعه نمود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۰

بمسلم، مع أنه لا یکاد یلزم به ما لم یعترف بأنه علی یقین و شک، و لا اقناعا مع الشک، للزوم معرفة النبی بالنظر إلی حالاته و معجزاته عقلا، و عدم الدلیل علی التعبد بشریعته لا عقلا و لا شرعا، و الاتکال ۱۰۷] علی قیامه فی شریعتنا لا یکاد یجدیه إلا علی نحو محال، و وجوب العمل ۱۰۸] بالاحتیاط عقلا فی حال عدم المعرفة بمراعاة الشریعتین ما لم یلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداهما علی الإجمال، إلا إذا علم ۱۰۹] بلزوم البناء علی الشریعة السابقة ما لم یعلم الحال [۱].

---

[۱]- مقصود اصلی مصنف از تنبیه دوازدهم، ذیل آن است که اکنون باید به توضیح آن بپردازیم یعنی: همان قضیه معروفی که در کتاب قوانین و رسائل هم مطرح شده که:

مناظره‌ای ۱۱۰] بین یکی از بزرگان علمای شیعه و یکی از اهل کتاب، واقع شده و آن کتابی

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۱

- عالم یهودی- برای بقاء نبوت حضرت موسی علیه السّلام به استصحاب تمسک نموده و گفته:

حضرت موسی علیه السّلام یقینا نبوتی داشته و مسلمان هم اصل نبوت او را قبول دارد و با شک در بقاء نبوت موسی علیه السّلام بقاء نبوت او را استصحاب می‌نمائیم و اگر استصحاب، جاری شد، باید به بقاء نبوت موسی علیه السّلام ملتزم شد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۲

گویا آن عالم ۱۱۱] شیعی در مقام جواب، عاجز می‌شود لکن آن داستان شهرت پیدا می‌کند و سائر علما در مقام جواب برمی‌آیند. اینک به بیان پاسخ مصنف قدّس سرّه می‌پردازیم:

سؤال: آیا هدف عالم یهودی از تمسک به استصحاب، این است که مسلمان را به آن الزام کند یا اینکه هدف اقناعی دارد و درصدد است با تمسک به استصحاب، خودش را نسبت به بقاء نبوت حضرت موسی علیه السّلام قانع نماید؟

جواب: با تمسک به استصحاب به هیچ‌یک از آن دو هدف نمی‌توان نائل شد- یعنی:

اصلا استصحاب جریان پیدا نمی‌کند.

توضیح ذلک: الف: اگر منظور عالم یهودی از تمسک به استصحاب، الزام مسلمان به بقاء نبوت حضرت موسی علیه السّلام باشد، سؤال ما این است که:

«اولا» معنای استصحاب بقاء نبوت موسی علیه السّلام چیست؟ اگر مقصود، این است که اکنون هم نبوت از روح مقدس و شریف او در عالم ارواح، منسلخ نشده، ما هم نسبت به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۳

آن یقین داریم که اکنون نفس موسی علیه السّلام متصف به نبوت است و نقصی بر او وارد نشده تا نبوت از او زائل شود و اگر مقصود عالم یهودی از بقاء نبوت موسی علیه السّلام این است که شریعت او نسخ نشده و مقررات تورات، باقی هست، پاسخ ما این است که: مسلمان یقین دارد شریعت موسی علیه السّلام نسخ شده و کسی را که یقین به نسخ دارد، نمی‌توان از طریق استصحاب ملزم نمود که آن شریعت، نسخ نشده زیرا استصحاب، وظیفه شخص شاک است و مسلمان تردیدی ندارد که شریعت موسی علیه السّلام و مقررات تورات به نحو اجمال، نسخ شده ۱۱۲].

خلاصه: اگر مقصود از بقاء نبوت موسی علیه السّلام بقاء شریعت و عدم نسخ دین او هست، مسلمان، تردید در نسخ ندارد تا بتواند استصحاب جاری نماید.

«ثانیا» برفرض که مسلمان هم مردد باشد، در احتجاجاتی که طبق مبنای «الزام» می‌شود باید خصم انسان به شرائط آن دلیل، معترف باشد یعنی: وقتی عالم کتابی درصدد است طرف مسلمان خودش را الزام کند که باید استصحاب جاری نمائی، لازم است آن طرف، اقرار نماید که من یقین سابق و شک لا حق دارم آن‌وقت به او بگوید: «یجب علیک الاستصحاب» اما به فردی که نسبت به دو رکن استصحاب- یقین و شک- اعتراف نکرده، نمی‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب».

آیا به فردی که در بقاء طهارت لباس خویش مردد نیست، می‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب» و یا به فردی که یقین به عدم بقاء طهارت لباس خود دارد، می‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب». خیر!

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۴

خلاصه: در ادله الزامیه باید خصم انسان، نسبت به تحقق شرائط آن ادله، معترف باشد و الّا اگر مسلمانی اعتراف ننمود که در بقاء نبوت موسی علیه السّلام مردد هستم به‌عنوان یک دلیل الزامی نمی‌توانیم به او بگوئیم: «یجب علیک الاستصحاب» زیرا این مطلب با

منطق الزام، مغایر است.

نتیجه: اگر عالم یهودی، تمسک به استصحاب را به صورت یک دلیل الزامی بخواهد در برابر مسلمان، اقامه نماید، اثری ندارد.

ب: اگر عالم یهودی، هدف اقناعی داشته باشد و خودش بخواهد به استصحاب اتکا نماید، پاسخ ما این است که:

«اولا» نبوت- مانند حیات امام علیه السّلام- از آن مسائل اعتقادی هست که یقین در آن مدخلیت دارد و با استصحاب بقاء نبوت، تحقق پیدا نمی‌کند زیرا استصحاب، مفید یقین نیست.

«ثانیا» سؤال ما از عالم کتابی این است که: پشتوانه استصحاب چیست آیا دین اسلام، بیانگر حجیت آن است؟

حجیتی که در اسلام، ثابت شده، نمی‌تواند استصحاب بقاء نبوت موسی علیه السّلام را برای ما بیان کند و نتیجتا بگوید، اسلامی مطرح نیست- و در نتیجه، استصحاب، اساسی ندارد.

اگر استصحاب از مقررات دین اسلام است آیا می‌توان برای نفی اسلام به آن تمسک نمود[۱۱۳]؟ خیر! مگر اینکه عالم کتابی بگوید استصحاب، یک مسأله عقلی هست و الا تا وقتی عالم یهودی دلیلی بر حجیت استصحاب نداشته باشد، نمی‌تواند به استصحاب تمسک نماید و نتیجتا به بقاء نبوت موسی علیه السّلام اعتماد کند.

خلاصه: استصحاب، چه جنبه «الزامی» داشته باشد چه «اقناعی» اصلا جریان پیدا نمی‌کند پس استدلال عالم کتابی، ناتمام است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۵

الثالث عشر: إنه لا شبهة فی عدم جریان الاستصحاب فی مقام مع دلالة مثل ۱۱۴] العام، لکنه ربما یقع الإشکال ۱۱۵] و الکلام فیما إذا خصّص فی زمان فی أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسک بالعام [۱].

تنبیه سیزدهم استصحاب حکم مخصِّص

[۱]- تذکر: استصحاب، یک اصل عملی هست و در موردی جاری می‌شود که نه یقین به حکم داشته باشیم و نه اماره ۱۱۶] معتبری بر ثبوت حکم، مطرح باشد- «ان الاصل دلیل حیث لا دلیل»- پس استصحاب نمی‌تواند با اطلاق یا عموم، معارضه نماید[۱۱۷] اما کأنّ مصادیق آن، محل اشکال، واقع شده که آیا فلان مورد از مواردی هست که عام دلالت دارد و نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد یا اینکه عام دلالتی ندارد و نتیجتا رجوع به استصحاب «بلا اشکال» هست.

مثال: فرض کنید عامی به نحو «اکرم العلماء» دال بر وجوب اکرام «کلّ عالم» هست و دلیل مخصصی هم داریم لکن آن دلیل، بعضی از افراد را به طور کلی از عموم عام، خارج نمی‌کند، فرضا نمی‌گوید: «لا تکرم زیدا العالم» تا برای ما مشخص شود که زید عالم از

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۵۶

و التحقیق أن یقال: إن مفاد العام، تارة یکون- بملاحظة الزمان- ثبوت حکمه لموضوعه علی نحو الاستمرار و الدوام ۱۱۸]، و أخری علی نحو جعل کل یوم من الأیام فردا لموضوع ذاک العام ۱۱۹]. و کذلک مفاد مخصصه، تارة یکون علی نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حکمه و دوامه، و أخری علی نحو یکون مفرّدا و مأخوذا فی موضوعه [۱].

عموم «اکرم» خارج شده بلکه یک فرد را در یک زمان به نحو «لا تکرم زیدا العالم یوم الجمعة» از عموم عام خارج نموده و نتیجتا مردد هستیم که آیا زید عالم در روز شنبه- بعد از جمعه- واجب الاکرام هست یا نه به عبارت دیگر: آیا مقتضی عموم عام، وجوب

اکرام او هست یا اینکه استصحاب، دال بر عدم وجوب اکرام او می‌باشد.

[۱]- سؤال: حکم فرض مذکور چیست به عبارت دیگر: آیا حکم خاص، استصحاب می‌شود یا اینکه به عام تمسک می‌شود؟

جواب: در مسئله، وجوهی ۱۲۰] هست که اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۵۷

بایـد به نفس دلیل عام و همچنین به دلیل خاص توجه نمود. تا بتوان حکم مسئله را بیان کرد که اینک به ترتیب، آن دو را ملاحظه می‌کنیم:

۱- مسلما عام از نظر افراد، عمومیت دارد و معنای «اکرم العلماء»، اکرم زیـدا العالم، اکرم بکرا العالم و ... می‌باشـد یعنی عام مذکور به تعـداد افراد عـالم انحلال پیـدا می‌کنـد و به عـدد علمـا دارای مصـداق هست پس «اکرم العلماء» نسبت به افراد عالم، موضوعات مستقل دارد اما بحث اصلی در این است:

عام مـذکور که معنایش اکرم زیدا العالم، اکرم بکرا العالم و ... هست و مقتضای عموم- یا اطلاقش- «فی کل یوم» هست، «زمان» به چه کیفیتی در آن اخذ شده؟

دو احتمال، مطرح است به عبارت دیگر امکان دارد مولا به یکی از این دو صورت

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۵۸

«زمان» را لحاظ نماید:

الف: همان‌طور که زیـد عالم و بکر عالم، هرکدام در برابر یکدیگر موضوع مسـتقلی هسـتند، در هرکدام از آن‌ها هم هر روز[۱۲۱]، یک موضوع مسـتقل است یعنی: زیـد عالم، مثلا هزار موضوع است، «یوم الجمعهٔ» یک موضوع است، «یوم السبت» موضوع دیگری هست و «یوم الاحد» هم کذا. یعنی: موضوعات به تعداد ایام و قطعات زمان تعدد پیدا می‌کند- کل یوم موضوع مستقل.

ب: ممکن است زیـد عالم، یک موضوع مسـتقل باشد و ایام، ظرف اسـتمرار و دوام حکم باشد[۱۲۲] نه اینکه هر قطعه‌ای از زمـان- مانند افراد- موضوع مستقلی باشد.

خلاصه: باید ملاحظه نمود که زمان در دلیل عام به نحوی اخذ شده که هر قطعه از زمان، فرد مسـتقل است یا اینکه زمان فقط ظرف ثبوت حکم می‌باشد.

۲- دلیل خاص هم ممکن است به یکی از دو نحو مذکور، اخذ شده باشد یعنی:

الف: امکان دارد متکلمی که گفته «لا تکرم زیدا یوم الجمعهٔ» برای «یوم الجمعهٔ»، فردیت، قائل شده به نحوی که اکرام زید «فی یوم السبت» با اکرام او «فی یوم الجمعهٔ» مغایر باشد.

ب: ممکن است مولا برای هر روز، فردیت قائل نشده باشد.

نتیجه: در محل بحث، چهار صورت، متصور است:

۱- زمان در عام و خاص، ظرفیت داشته باشد. ۲- زمان در عام و خاص، فردیت داشته باشد. ۳- زمان در دلیل عام، دارای ظرفیت و در خاص، فردیت داشته باشد. ۴- زمان در عام، دارای فردیت و در دلیل خاص، ظرفیت داشته باشد.

اینک باید به ترتیب به بیان حکم هریک از فروض چهارگانه مذکور بپردازیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۵۹

فـإن کـان مفـاد کل من العام و الخاص علی النحو الأوّل ۱۲۳]، فلاـ محیص عن استصـحاب حکم الخاص فی غیر مورد دلالته، لعـدم دلالـهٔ للعـام علی حکمه، لعـدم دخـوله علی حـدهٔ فی موضوعه، و انقطـاع الاسـتمرار بالخـاص الـدال علی ثبوت الحکم له فی الزمـان السابق، من دون دلالته علی ثبوته فی الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم لو کـان الخـاص غیر قـاطع لحکمه، کما إذا کان مخصـصا له من الأول ۱۲۴]، لمـا ضـرّ به فی غیر مورد دلالـته، فیکون أول زمان استمرار حکمه بعد زمان دلالته، فیصحّ التمسک ب (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و لو خصّـِص بخیار المجلس و نحوه، و لا یصح التمسک به فیما إذا خصص بخیار لا فی أوّله، فافهم ۱۲۵] [۱].

---

[۱]- حکم فرض اول: سؤال: اگر عام و خاص به نحو ظرفیت- نه فردیت- لحاظ شده باشند، حکم مسئله چیست ۱۲۶]؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۰

جواب: مصنف قدّس سرّه در مسئله، تفصیلی به شرح ذیل قائل شده‌اند: آن خاصی ۱۲۷] که بعضـی از افراد عـام را در یک زمان خاصـی از تحت آن عـام خـارج نموده، گـاهی آن «زمـان»، اولین زمـان شـروع عمـل به عام است و گاهی زمان دوم، سوم و چهارم است.

به عبـارت واضـح‌تر: گـاهی «یوم الجمعـهٔ» اولین روزی است که بایـد «اکرم العلمـاء» اجرا شود گاهی نه، اکرام علما- به موجب عام مـذکور- از روز پنجشـنبه، شـروع شـده و خاص- یعنی: لا تکرم زیـدا یوم الجمعـهٔ- زید را در روز جمعه، خارج نموده به نحوی که همـان زیـد، روز پنجشـنبه، واجب الاکرام بوده و شـما هم او را اکرام نموده‌ایـد منتها روز جمعه به موجب لا تکرم زیـدا یوم الجمعهٔ وجوب اکرامش منتفی شده.

تفصیل مصنف قدّس سرّه به این نحو است:

الف: در آن موردی که عام از روز پنجشنبه درباره زید، عملی شده و فرضا شما او را اکرام نموده‌اید لکن روز جمعه، دلیل مخصص گفته: لا تکرم زیـدا یوم الجمعهٔ، در این صورت چنانچه تردید نمائیم که روز شـنبه، زید، واجب الاکرام است یا نه هیچ راهی غیر از استصـحاب عدم وجوب اکرام زید نداریم و اصلا نمی‌توان به عموم عام تمسک نمود زیرا اکرام زید در روز شنبه، یک فرد مستقلی از آن عام نیست تا بتوان به «اکرم العلماء» تمسک نمود، عام مـذکور، نسـبت به زیـد در روز پنجشـنبه عملی شـد و پایان پـذیرفت و اکنون که دلیـل مخصـص آمـده، فرض مـا این است که اکرام زیـد در روز شـنبه، یک فرد مسـتقل و مغایر با اکرام او در روز جمعه نیست پس عام، عملی شـده و کنار رفته، خاص اجرا شـده و اکرام زیـد، روز شـنبه هم یک فرد مسـتقلی نیست تا بتوان به عموم عام تمسک نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۱

ب: در همان صورت اگر فرض کنیم: «اکرم العلماء» از صـبح جمعه، وارد شـده و «لا تکرم زیـدا یوم الجمعهٔ» هم فرضا صـبح جمعه، وارد شده در این صورت گرچه روز شنبه، یک فرد مستقلی از عام نیست اما چه قصوری در اکرم العلماء هست که شامل زید نشود؟ به عبارت دیگر: به موجب دلیل خاص، زیـد در روز جمعه، وجوب اکرام نـدارد و قبول هم داریم که طبق فرض مسـئله، کسـی برای روز جمعه، فردیت قائل نشده لکن دائره تخصیص هم بیشتر از «یوم الجمعهٔ» نبوده لذا چرا عام، شامل زید نشود؟

قوله: «فیصـح التمسـک باوفوا بالعقود و لو خصـص بخیار المجلس و نحوه ۱۲۸] و لا یصـح التمسک به فیما اذا خصـص بخیار لا فی اوله فافهم ۱۲۹]».

مصداق آنچه اکنون بیان کردیم در باب خیارات، مطرح است زیرا در برابر اوفوا بالعقود، ادله‌ای دال بر ثبوت خیار و مخصص عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می‌باشد، فرضا اگر

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۲

و إن کـان مفادهمـا علی النحو الثـانی، فلاـ بـدّ من التمسـک بالعام بلا کلام، لکون موضوع الحکم بلحاظ هـذا الزمان من أفراده، فله الدلالهٔ علی حکمه، و المفروض عدم دلالهٔ الخاص علی خلافه ۱۳۰] [۱].

در بقاء خیار مجلس ۱۳۱] تردید نمائیم به اصالت العموم و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک می‌نمائیم اما چنانچه خیار به عقد، متصل نشد، عقد محقق شد و لزوم آن‌هم تحقق پیدا کرد، سپس دلیل خیار برخلاف اصالت اللزوم، اثبات خیار نمود در این صورت اگر نسبت به بقاء خیار، مردد شویم، بقاء آن را استصحاب می‌کنیم مثلا اگر بگوئیم خیار غبن به معامله، متصل نیست بلکه از هنگام اطلاع بر غبن، ثابت می‌شود[۱۳۲] در این صورت ۱۳۳] بقاء خیار را استصحاب می‌نمائیم.

[۱]- حکم فرض دوم: گفتیم: «زمان» در فرض دوم- در عام و خاص- دارای عنوان «فردیت» است یعنی: همان‌طور که زید، یک فرد است، «یوم الجمعهٔ» هم یک فرد است، «یوم الاحد» هم فرد دیگر است و «یوم السبت» هم کذا.

در فرض مذکور اگر تردید نمائید که اکرام زید در روز شنبه، واجب است یا نه باید به عموم «اکرم العلماء» تمسک نمائید زیرا در تخصیص زائد، مردد هستید و در صورت شک در تخصیص زائد باید به عام رجوع نمود[۱۳۴] و چنانچه عامی هم نباشد، اصلا نمی‌توان به استصحاب تمسک نمود زیرا استصحاب نمی‌تواند حکم یک فرد را برای

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۳

و إن کان مفاد العام علی النحو الأول و الخاص علی النحو الثانی، فلا مورد للاستصحاب ۱۳۵]، فإنه و إن لم یکن هناک دلالهٔ أصلا، إلا أن انسحاب الحکم الخاص إلی غیر مورد دلالته من إسراء حکم موضوع إلی آخر، لا استصحاب حکم الموضوع، و لا مجال أیضا للتمسک بالعام لما مر آنفا[۱۳۶]، فلا بدّ من الرجوع إلی سائر الأصول [۱].

فرد دیگر اثبات نماید[۱۳۷] چون بنا بر فرض مسئله، اکرام روز جمعه با اکرام روز شنبه، مغایر است.

[۱]- حکم فرض سوم ۱۳۸]: در فرض مذکور نه به استصحاب می‌توان تمسک نمود و نه به عام و علتش این است که: «زمان» از نظر دلیل خاص، دارای فردیت است و متکثر شناخته شده، یعنی: یوم السبت با یوم الجمعهٔ، دو فرد، محسوب می‌شود لذا حکمی که برای یک فرد، ثابت است، نمی‌توان به وسیله استصحاب برای فرد مغایرش ثابت نمود.

علت اینکه به عام هم نمی‌توان تمسک نمود، این است که: زمان- و یوم الجمعهٔ- از نظر دلیل عام، ظرفیت دارد نه فردیت و زمان، موجب تکثر افراد نیست و حقیقتا در تخصیص زائد، مردد نیستیم که بتوان به اصالت العموم و اکرم العلماء تمسک نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۶۴

و إن کان مفادهما علی العکس کان المرجع هو العام، للاقتصار فی تخصیصه بمقدار دلالهٔ الخاص، و لکنه لو لا دلالته لکان الاستصحاب مرجعا، لما عرفت من أن الحکم فی طرف الخاص قد أخذ علی نحو صح استصحابه، فتأمّل تعرف أن اطلاق کلام شیخنا العلامهٔ (أعلی اللّه مقامه) فی المقام نفیا و إثباتا فی غیر محله [۱].

نتیجه: چون نه به استصحاب می‌توان تمسک نمود و نه به عام لذا باید به حسب اختلاف موارد به اصول عملیه مانند برائت یا اشتغال رجوع نمود.

[۱]- حکم فرض چهارم ۱۳۹]: در فرض مذکور، «یوم السبت» یک موضوع مستقل است و فرضا شما مردد هستید که عام، نسبت به آن فرد مستقل، تخصیص خورده یا نه، لذا اصالت العموم جاری می‌شود.

خصوصیت فرض چهارم، این است که اگر عام نبود، می‌توانستیم به استصحاب تمسک نمائیم زیرا در آن فرض، زمان از نظر دلیل خاص، دارای عنوان ظرفیت است.

نتیجه: در موردی که برای عام، دلالتی ثابت باشد، استصحاب نمی‌تواند در برابرش مقاومت نماید.

از بیان مصنف قدّس سرّه مشخص شد که کلام شیخ اعظم قدّس سرّه کامل نیست ۱۴۰] زیرا ایشان فقط بر دلیل عام اتکا نموده ۱۴۱] و فرموده‌اند: گاهی به نحو «ظرفیت» است و گاهی «فردیت» و در فردیت آن به عام رجوع می‌نمائیم و در ظرفیتش حکم مخصص را استصحاب می کنیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۶۵

الرابع عشر: الظاهر أن الشک فی أخبار الباب و کلمات الأصحاب هو خلاف الیقین، فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق یجری الاستصحاب، و یدل علیه- مضافا إلی أنه کذلک لغة کما فی الصحاح ۱۴۲]، و تعارف ۱۴۳] استعماله فیه فی الأخبار فی غیر باب- قوله علیه السّلام فی أخبار الباب: (و لکن تنقصه بیقین آخر) حیث أن ظاهره أنه فی بیان تحدید ما ینقض به الیقین و أنه لیس إلا الیقین [۱].

تنبیه چهاردهم مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟

اشاره

[۱]- سؤال: اینکه در روایات- در باب استصحاب- آمده «لا تنقض الیقین بالشک» مقصود از «شک» چیست؟

آیا مقصود از «شک»، احتمال «متساوی الطرفین» است یا منظور، «عدم الیقین» می‌باشد- عدم الیقین هم خواه به صورت احتمال متساوی الطرفین باشد یا ظن و یا وهم.

جواب: مصنف، احتمال دوم را استظهار نموده‌اند و دلیلشان عبارت است از:

۱- در لغت- در کتاب صحاح- «شک» را به «خلاف الیقین» معنا کرده‌اند[۱۴۴].

تذکر: شاید «شک» به‌معنای احتمال متساوی الطرفین، جنبه اصطلاحی داشته باشد نه لغوی.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۶۶

و قوله أیضا: (لا حتی یستیقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه علیه السّلام عمّا (اذا حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم) حیث دل باطلاقه مع ترک الاستفصال بین ما إذا أفادت هذه الأمارة الظن، و ما إذا لم تفد، بداهة أنها لو لم تکن مفیدة له دائما لکانت مفیدة له أحیانا، علی ۱۴۵] عموم النفی لصورة الإفادة، و قوله ۱۴۶] علیه السّلام بعده: (و لا تنقض الیقین

۲- در «عرف» در هر موردی که تردید داشته باشند، کلمه «شک» را استعمال می‌نمایند، خواه تردیدشان به نحو پنجاه درصد، سی درصد یا هشتاد درصد باشد به عبارت دیگر: عرف، میزانی را تعیین ننموده که اگر دو طرف تردید کاملا- متساوی باشد، کلمه «شک» را استعمال می‌نمائیم.

خلاصه: «شک» از نظر استعمال عرفی، دارای معنای عامی هست.

۳- علاوه بر لغت و عرف در اخبار مربوط به استصحاب هم شواهدی وجود دارد که معنای شک، «خلاف الیقین» است از جمله:

الف: «... لا تنقض الیقین بالشک لکن تنقضه بیقین آخر».

اگر شک به‌معنای احتمال متساوی الطرفین باشد، عبارت مذکور، بیانگر تمام فروض نیست زیرا در جمله اول آمده «لا تنقض الیقین بالشک» و در جمله دیگر، چنین وارده شده: «لکن تنقضه بیقین آخر»، سؤال ما این است که: حکم وهم و ظن چیست؟ آیا حکم آن دو بیان نشده؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۶۷

بالشک) أن الحکم فی المغیّا مطلقا هو عدم نقض الیقین بالشک، کما لا یخفی [۱].

جمله «لکن تنقضه بیقین آخر» قرینه بر این است که مقصود از «شک» در جمله اول، همان «عدم الیقین ۱۴۷]» می‌باشد.

[۱]- ب: شاهد دیگر در صحیحه اول زراره وارد شده که مفصلا در جلد پنجم ایضاح الکفایة- صفحه ۲۳۶- درباره‌اش بحث کردیم و اینک اجمالا به توضیح آن می‌پردازیم:

«قال: قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء أ یوجب الخفقة و الخفقتان علیه الوضوء ...».

زراره: بـه امـام علیه السّـلام عرض کردم مردی درحـالی که وضـو دارد، می‌خوابـد آیـا یـک چرت و دو چرت، بـاعث بطلان وضـو می‌شود[۱۴۸]؟ کأنّ زراره از امام علیه السّلام سؤال می‌کند: آیا نام آن عمل- خفقة و خفقتان- هم «نوم» است؟

امام علیه السّلام: یا زرارة قد ینام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن فقد وجوب الوضوء، قلت فان حرّک فی جنبه شیء و هو لا یعلم ....

زراره: اگر نوم به این مقـدار، محقق شـده که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود، مثلا کسـی راه برود یا حرکت کند آن شخص نائم متوجه نمی‌شود و آن را حس نمی‌کند، آیا این امر، اماره بر تحقق نوم و ناقض وضو هست یا نه؟

امام علیه السّلام: قال لا، حتی یستیقن انه قد نام حتی یجیء من ذلک امر بیّن.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۶۸

و قد اسـتدل علیه ایضا بوجهین آخرین: الأول: الإجماع القطعی علی اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف علی تقدیر اعتباره من باب الاخبار.

و فیه: إنه لا وجه لدعواه و لو سلم اتفاق الاصحاب علی الاعتبار، لاحتمال أن یکون ذلک من جهة ظهور دلالة الأخبار علیه [۱].

امام علیه السّـلام در پاسخ سؤال، ترک استفصال ۱۴۹] نموده و نفرموده‌اند: آن حرکت- فان حرّک فی جنبه شـیء- چه حالتی برای آن فرد ایجـاد کرده آیا ایجاد «ظن» نموده یا موجـد «شک» بوده، یعنی: امام علیه السّـلام در جواب، بـدون اینکه اسـتفصال نماینـد و فرقی بین آن فروض، قائل شوند، فرموده‌اند: «لا» حتی یستیقن انه قد نام ....

نفس جواب هم دال بر این است که باید یقین به نوم و قطع برخلاف حالت سابقه پیدا شود.

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدّس سرّه ۱۵۰]

إیضاح الکفایة ؛ ج۶ ؛ ص۶۸

۱]- مرحوم شیخ، دو دلیل اقامه نموده‌اند که مقصود از «شک»- در باب استصحاب- «خلاف الیقین» هست:

۱- اجماع قطعی، قائم شده که اگر استصحاب از باب روایات ۱۵۱]- و تعبد- حجت باشد، فرقی بین ظن، شک و وهم وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۶۹

الثانی: إن الظن الغیر المعتبر، إن علم بعـدم اعتباره بالـدلیل، فمعناه أن وجوده کعـدمه عند الشارع، و أن کلما یترتب شـرعا علی تقدیر عـدمه فهو المترتب علی تقـدیر وجوده، و إن کـان مما شک فی اعتباره، فمرجع رفع الیـد عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه إلی نقض الیقین بالشک، فتأمل جیدا [۱].

مصنف قدّس سرّه: برفرض که چنان اتفاقی، مسلم باشد به‌عنوان اجماع نمی‌تواند دلیل، واقع شود بلکه از جهت این است که روایات- لا- تنقض و امثال آن- در اعم از شک، وهم و ظن ظهور دارد و اجماع در موردی اصالت دارد که مستند به روایت نباشد[۱۵۲] اما اگر قطعا یا احتمالا به روایت یا روایاتی، مستند شد در این صورت، اجماع، نقشی ندارد بلکه باید همان روایت را ملاحظه نمود و ما گفتیم اخبار باب در «اعم» ظهور دارد.

[۱]- ۲: کأنّ شیخ اعظم قدّس سرّه در دلیل دوم، چنین فرموده‌اند: در موردی که «شک»- به‌معنای احتمال متساوی الطرفین- در بقاء حالت سابقه داشته باشیم که بحث و مشکلی مطرح نیست و آن جائی هم که ظن به بقاء حالت سابقه داشته باشیم- یعنی: وهم به خلاف حالت سابقه- مسأله اولویت، مطرح است یعنی: اگر در صورت شک در بقا، استصحاب جاری نمائید، در حالت ظن به بقا به طریق اولی استصحاب، جاری می‌شود اما آنچه محل شک و بحث می‌باشد، این است که: اگر ظن به خلاف حالت سابقه داشته باشیم، آیا استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

سؤال: ظن به خلاف حالت سابقه از چه طریقی حاصل شده؟

جواب: اگر از طریق اماره معتبری، ظن به خلاف، حاصل شده، بدون تردید «اماره معتبر» بر استصحاب، مقدم است پس باید چنین فرض نمائیم که:

اگر اماره غیر معتبری برخلاف حالت سابقه، قائم شده باشد، استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۷۰

شیخ اعظم قدّس سرّه: استصحاب، جاری می‌شود و دلیل ما این است که:

اماره غیر معتبر بر دوگونه است: الف: گاهی به عدم اعتبار آن یقین داریم مانند قیاس ۱۵۳] و استحسان.

ب: گاهی اماره غیر معتبر به نحوی است که نه دلیلی بر اعتبارش قائم شده نه دلیلی بر عدم اعتبارش بلکه مردد هستیم که معتبر است یا نه پس اماره غیر معتبر بر دوگونه شد.

به نظر شیخ اعظم قدّس سرّه معنای یقین به عدم اعتبار اماره، این است که: وجودش «کالعدم» می‌باشد یعنی: فرض کنید آن اماره وجود ندارد، به این معنا که:

هر حکمی که با عدم آن اماره بود با وجودش هم مطرح است و یکی از آثار نبودن آن اماره، جریان استصحاب بود، اکنون هم که یقین به عدم اعتبارش دارید و معنایش این است که وجودش را «کالعدم» فرض کنید، مفهومش این است که: همان اثری که بر نبودن آن اماره، مترتب بود- التی منها الاستصحاب- بر وجودش مترتب نمائید[۱۵۴].

اما اگر مردد شدید که اماره‌ای معتبر است یا نه، به نظر ایشان از جهت بقا و عدم بقاء حالت سابقه، ظن به خلاف دارید اما آن ظن، ظنی است که پشتوانه‌ای ندارد و نمی‌دانید معتبر است یا نه، در حقیقت اگر بخواهید برخلاف حالت سابقه رفتار نمائید، نقض یقین به شک نموده‌اید زیرا پشتوانه ظن مذکور، شک است و نمی‌دانید، معتبر است یا نه و معنای شک در اعتبار و عدم اعتبار یک اماره، این است که چنانچه بخواهید با وجود آن اماره، حالت سابقه را نقض کنید، نقض یقین به شک نموده‌اید نه نقض یقین به ظن و نفس اخبار «لا تنقض» دال بر این مطلب است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۷۱

و فیه: إن قضیهٔ عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدلیل علی اعتباره لا تکاد تکون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبدا، لیترتب علیه آثاره شرعا، لا ترتیب آثار الشک مع عدمه، بل لا بد حینئذ فی تعیین أن الوظیفهٔ أیّ أصل من الأصول العملیهٔ من الدلیل، فلو فرض عدم دلالهٔ الاخبار معه علی اعتبار الاستصحاب فلا بدّ من الانتهاء إلی سائر الأصول بلا شبههٔ و لا ارتیاب ۱۵۵]، و لعله أشیر إلیه بالأمر بالتأمل،

فتأمل جیدا [۱].

قوله: فتامل جیدا[۱۵۶].

[۱]- مصنف قدّس سرّه دلیل دوم شیخ اعظم را هم نپذیرفته‌اند و نکته‌اش این است که:

آیا اگر یقین به عدم اعتبار اماره‌ای داشتیم- یا شک در اعتبارش داشتیم- معنایش این است که وجودش «کالعدم» است؟

خیر! بلکه مفهومش این است که: آن اماره نمی‌تواند مفاد خود را اثبات نماید به عبارت دیگر: معنای عدم اعتبار قیاس یا معنای اینکه فلان اماره، مشکوک الاعتبار

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۲

می‌باشد، چنین است که: نمی‌توانند طریقی برای اثبات مفاد خودشان باشند[۱۵۷] اما اینکه نمی‌توانند مانع جریان استصحاب شوند، علتش چیست؟

ممکن است همان قیاسی که علم به عدم اعتبارش داریم از نظر جریان استصحاب، مانع آن شود اما نباید گفت اکنون که مانع استصحاب شد، معنایش این است که قیاس، حجت است بلکه مانع استصحاب می‌شود و شما به اصالت البرائت ۱۵۸] تمسک کنید. معنای عدم اعتبار قیاس، این نیست که وجود قیاس «کالعدم» هست و هر معامله‌ای که با عدم قیاس می‌شد با وجود قیاس هم بشود بلکه مفهومش این است که: قیاس نمی‌تواند برای اثبات حکم، نقشی داشته باشد و مدلول خود را ثابت کند اما اینکه نمی‌تواند مانع استصحاب شود، دلیلش چیست؟ بلکه ممکن است همان قیاسی که عدم اعتبارش معلوم است از نظر جریان استصحاب، صلاحیت مانعیت داشته باشد و معنای مانعیتش این است که باید از استصحاب، رفع ید نمود نه اینکه به جای آن‌هم قرار گیرد بلکه به جای آن باید [به اختلاف موارد] به سائر اصول عملیه رجوع نمود.

قوله: «و لعله اشیر الیه ۱۵۹] بالامر بالتأمل ۱۶۰] فتأمل جیدا».

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۳

تتمة: لا یذهب علیک أنه لا بد فی الاستصحاب من بقاء الموضوع، و عدم أمارة معتبرة هناک و لو علی وفاقه، فها هنا مقامان [۱].

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در کتاب شرح کفایة الاصول ۱۶۱] در پایان بحث مذکور- و بعد از عبارت ... فتأمل جیدا- نکته‌ای را بیان کرده‌اند که «نگارنده» عین آن عبارت را نقل می‌کند:

«و یمکن ان یقال ان اخبار الباب علی تقدیر اختصاصها بالشک بمعنی التسویة تدل علی اعتبار الاستصحاب فیما کان المظنون بقائه بالفحوی ضرورة انه اذا لم یجز نقض الیقین بالشک فلا یجوز نقضه بالوهم بطریق اولی و بضمیمة عدم القول بالفصل بین الظن بالبقاء و الظن بالارتفاع یتم المطلوب او یقال ان الشک انما اخذ فی موضوع الاصول من اجل کونه موجبا للتحیر و عدم کونه موصلا و محرزا لا من حیث کونه صفة خاصة للنفس فکل ما کان کذلک فهو ملحق بالشک حکما و ان لم یکن عینه موضوعا».

[۱]- تذکر: تنبیهات بحث استصحاب پایان پذیرفت.

مصنف قدّس سرّه تحت عنوان «تتمة» درباره دو امر دیگر بحث می‌کنند که بدون آن دو، استصحاب، جاری نمی‌شود:

الف: آیا در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است یا نه و اصولا معنای بقاء موضوع چیست؟

ب: اگر اماره معتبری با استصحاب معارضه نماید، علت تقدم اماره بر استصحاب چیست ۱۶۲]؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۴

المقام الأول: إنه لا إشکال فی اعتبار بقاء الموضوع بمعنی اتحاد القضیة المشکوکة مع المتیقنة موضوعا، کاتحادهما حکما، ضرورة

أنه بـدونه لا یکون الشک فی البقاء بل فی الحدوث، و لا رفع الید عن الیقین فی محل الشک نقض الیقین بالشک، فاعتبار البقاء بهذا المعنی لا یحتاج إلی زیادهٔ بیان و إقامهٔ برهان، و الاستدلال علیه باستحالهٔ انتقال العرض إلی موضوع آخر لتقوّمه بالموضوع و تشخصه به غریب، بداههٔ أن استحالته حقیقهٔ غیر مستلزم لاستحالته تعبدا، و الالتزام بآثاره شرعا[۱۶۳] [۱].

مقام اول در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است

اشاره

[۱]- مسلما در جریـان استصـحاب، بقـاء موضوع، معتبر است. اگر بقاء موضوع را معنا نمائیم، نکته اعتبارش هم برای شـما مشـخص می‌شود.

مکررا گفته‌ایم که در دلیـل استصـحاب، کلمات «یقین و شک» ذکر شـده و آن دو کلمه، ما را هـدایت می‌کنـد که در استصـحاب، مسـأله «قضـیه»، «موضـوع و محمـول» مطرح است زیرا یقین به امر «تصوّری» تعلق نمی‌گیرد مثلاـ یقین به «زیـد» متعلق نمی‌شود بلکه یقین به امر «تصدیقی»- و قضیه- تعلق می‌گیرد.

خلاصه: ذکر کلمه یقین و شک در دلیل استصحاب، ما را هدایت می‌کند که یک قضیه متیقنه و یک قضیه مشکوکه، مطرح است.

از کلمه «نقض» هم که در دلیل استصـحاب، وارد شده، استفاده می‌کنیم که باید آن دو قضیه از نظر موضوع و محمول، متحد باشند، اگر دو قضیه به نحو «زید قائم» و

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۷۵

«عمرو قائم» داشته باشیم ۱۶۴]- که احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد- آن دو، ارتباطی به یکدیگر ندارند و عنوان نقض یقین به شـک تحقق پیـدا نمی‌کنـد. و همچنین اگر دو قضـیه داشـته باشیـم که محمولشان مختلف باشـد و فرضا احـدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد[۱۶۵]، عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی‌کند.

خلاصه: کلمه نقض و به تعبیر دیگر مسأله شک در بقا- که در استصـحاب، معتبر است- ما را هدایت می‌کند که باید قضـیه متیقنه و مشـکوکه «موضوعـا و حکمـا» متحـد باشـند و مقصود مـا از «بقـاء موضوع» چیزی غیر از آن نیست و دلیل ما هم نفس روایات- و لا تنقض الیقین بالشک- می‌باشد لکن بعضی خواسته‌اند در آن مسأله تعبدی، دلیل عقلی اقامه نمایند[۱۶۶] لذا گفته‌اند:

دلیل اینکه در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر می‌باشد، این است که: انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر، محال است، حیات و اساس عرض به معروض تقوّم دارد- تشخّص عرض به معروضش هست- لذا چگونه امکان دارد، عرضی که حقیقت

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۷۶

و امـا بمعنی إحراز وجود الموضوع خارجـا، فلاـ یعتبر قطعـا فی جریانه لتحقق أرکانه بـدونه، نعم ربما یکون مما لا بـد منه فی ترتیب بعض الآثار، ففی استصحاب عدالهٔ زید لا یحتاج إلی إحراز حیاته لجواز تقلیده، و إن کان محتاجا إلیه فی جواز الاقتداء به أو وجوب إکرامه أو الانفاق علیه [۱].

وجودیه‌اش به معروض، متقوم است، همان عرض به معروض دیگری انتقال پیـدا کنـد[۱۶۷] و لـذا برای حفظ آن قاعده عقلیه ۱۶۸] می‌گوئیم: باید معروض، باقی باشد و عوض نشده باشد.

مصـنف قدّس سرّه: آیا بحث ما در یک مسأله عقلیه- و درباره انتقال حقیقی عرض- هست؟ خیر! ما درباره یک مسأله تعبدی بحث می‌کنیم.

سؤال: آیا «تعبدا» امکان ندارد عرضی که مربوط به یک معروض است، نسبت به معروض دیگر ثابت شود؟

جواب: تکوینا و حقیقتا چنان مسأله‌ای امکان‌پذیر نیست اما «تعبدا»[۱۶۹] مانعی ندارد.

خلاصه: مطرح نمودن یک دلیل عقلی در بحث تعبدی وجهی ندارد بلکه همان روایات، دال بر اشتراط بقاء موضوع در استصحاب است.

[۱]- بعضی بقاء موضوع را به نحو دیگر معنا کرده و گفته‌اند: معنای آن، اتحاد قضیتین نیست بلکه معنایش این است که: مستصحب- که عبارت از قضیه متیقنه هست- اگر معروضی داشته باشد باید در زمان اجرای استصحاب، نسبت به وجود خارجی آن معروض یقین داشته باشیم فرضا اگر بخواهیم عدالت زید را استصحاب نمائیم، می گوئیم:

«زید عادل» قضیه متیقنه است و معروض عدالت زید، حیات و وجود خارجی او هست یعنی: «زید الموجود عادل»، آن وجود خارجی، معروض و موضوع برای آن قضیه متیقنه هست یعنی: «زید المتصف بالوجود عادل» و هر زمانی که شما بخواهید عدالتش

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۷

و إنما الإشکال کله فی أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دلیل الحکم؟

أو بنظر العقل؟ فلو کان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب فی الأحکام، لقیام احتمال تغیّر الموضوع فی کل مقام شک فی الحکم بزوال بعض خصوصیات موضوعه، لاحتمال دخله فیه، و یختص بالموضوعات، بداهة أنه إذا شک فی حیاة زید شک فی نفس ما کان علی یقین منه حقیقة، بخلاف ما لو کان بنظر العرف أو بحسب لسان الدلیل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصیات و إن کان موجبا للشک فی بقاء الحکم لاحتمال دخله فی موضوعه، إلا أنه ربما لا یکون بنظر العرف و لا فی لسان الدلیل من مقوماته.

را استصحاب نمائید، اولین شرطش این است که یقین داشته باشید، زید، وجود خارجی دارد و چنانچه در حیات و ممات او مردد باشید، نمی‌توانید عدالت زید را استصحاب کنید.

خلاصه: در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و معنای بقاء موضوع، این است که باید وجود خارجی موضوع، محرز باشد تا بتوان استصحاب نمود.

مصنف قدّس سرّه: سؤال: عدالت زید را برای چه اثری استصحاب می کنید؟

جواب: گاهی عدالت او را برای اثبات اثری استصحاب می‌نمائید که در آن اثر، وجود خارجی زید، لازم است مانند اجرای استصحاب عدالت زید به منظور اقتدا به او یا اکرام او.

اگر استصحاب به منظور آثار مذکور و اشباه آن، جاری شود، باید وجود زید احراز شود اما اگر اثری بر عدالت زید، مترتب بود، بدون اینکه حیات و وجود خارجی او مدخلیت داشته باشد در این صورت هم باید وجود او احراز شود؟ خیر!

مثال: فرض کنید تقلید میت، جائز است و شما یقین به وجود زید ندارید آیا در فرض مذکور مانعی دارد که عدالت او را استصحاب کنید؟ خیر! لذا از جریان استصحاب، معلوم می‌شود بقاء موضوع به معنای اخیر، معتبر نیست و مدخلیتی ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۷۸

کما أنه ربما لا یکون موضوع الدلیل بنظر العرف بخصوصه موضوعا، مثلا إذا ورد (العنب إذا غلی یحرم) کان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب، و لکن العرف بحسب ما یرتکز فی أذهانهم و یتخیلونه من المناسبات بین الحکم و موضوعه، یجعلون الموضوع للحرمة ما یعم الزبیب و یرون العنبیة و الزبیبیة من حالاته المتبادلة، بحیث لو لم یکن الزبیب محکوما بما حکم به العنب، کان عندهم من ارتفاع الحکم عن موضوعه، و لو کان محکوما به کان من بقائه، و لا ضیر فی أن یکون الدلیل بحسب فهمهم

علی خلاف ما ارتکز فی أذهانهم بسبب ما تخیلوه من الجهات و المناسبات فیما إذا لم تکن بمثابهٔ تصلح قرینهٔ علی صرفه عما هو ظاهر فیه [۱].

حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟

[۱]- گفتیم در استصحاب، بقاء موضوع و اتحاد قضیتین، معتبر است لکن بحث فعلی، این است که: حاکم به اتحاد دو قضیه، آیا عرف است یا عقل یا همان دلیلی که اصل حکم را ثابت می‌کند[۱۷۰]؟

اگر حاکم- و میزان- عقل باشد باید از اجرای استصحابات حکمیه صرف‌نظر نمود[۱۷۱] زیرا قضیتین از نظر عقل، متحد نیستند.

چرا تردید می‌شود که وجوب نماز جمعه، باقی هست یا نه؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۷۹

آیا خصوصیاتش تغییر کرده یا نه؟

اگر خصوصیات آن تغییر نکرده پس نباید در بقاء حکم تردید شود، اینکه مردد می‌شویم لا بد به جهت این است که خصوصیاتش عوض شده، فرضا آن موقع، زمان حضور معصوم علیه السّلام بوده ولی فعلا- زمان غیبت است پس اگر خصوصیات مسئله، تغییر کرده، عقلا- دو قضیه، متحد نیستند و نمی‌توان گفت نماز جمعه، واجب است، هم متیقن است و هم مشکوک بلکه باید گفت: «صلاهٔ الجمعهٔ فی عصر الحضور متیقنهٔ و صلاهٔ الجمعهٔ فی عصر الغیبهٔ مشکوکهٔ» و قضیتین مذکورتین از نظر عقل، متحد نیستند.

خلاصه: اگر ملاک «عقل» باشد در هیچ‌یک از احکام فقهیه نمی‌توان استصحاب جاری نمود مگر اینکه در نسخ تردید داشته باشید که در آن، اصالت عدم نسخ، جاری می‌شود که شاید ارتباطی هم به استصحاب نداشته باشد.

با توجه به بیان مذکور، جریان استصحاب در موضوعات خارجیه، منحصر می‌شود، فرضا دیروز نسبت به حیات زید یقین داشتیم، امروز در بقاء آن مردد می‌شویم لذا استصحاب جاری می‌نمائیم.

اگر ملاک «عرف» یا «لسان دلیل» باشد، استصحاب در احکام کلیه هم جریان پیدا می‌کند[۱۷۲].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۸۰

سؤال: آیا در «ما نحن فیه» بین عرف و لسان دلیل هم تفاوتی هست؟

جواب: مثلا دلیلی به نحو «العنب اذا غلی یحرم» وارد شده یعنی: عنب وقتی غلیان پیدا کرد، اتصاف به حرمت پیدا می‌کند، موضوع دلیل مذکور، عنب است لکن «دلیلا» شامل زبیب نمی‌شود زیرا عنب از نظر دلیل با زبیب، مغایر است لذا شما تردید می‌نمائید که زبیب هم همان حکم را دارد یا نه و نمی‌توانید بگوئید: نفس دلیل مذکور، شاملش می‌شود چون دلیل در مورد عنب، وارد شده اما عرفا بعید نیست بگوئیم همان دلیل، شامل زبیب هم می‌شود منتها نه به جهت اینکه معنای عنب توسعه دارد و شامل زبیب هم می‌شود، چون عرف هم حکم می‌کند کأنّ عنب، غیر از زبیب است اما درعین‌حال، خود عرف هم دارای معیارها و مناسباتی هست و چنین قضاوت می‌کند که: تغایر عنب و زبیب فقط در دو حالت یبوست و رطوبت است و آن دو حالت، چیزی نیست که مقتضی تغایر و تشتت حکم باشد لذا اگر به عرف مراجعه نمائیم چه‌بسا او بدون تمسک به استصحاب می‌گوید: حکمی که برای عنب، ثابت شده برای زبیب هم ثابت است و اگر بخواهیم با شما مماشات نمائیم، می‌گوئیم: همان حکمی که برای عنب هست به کمک استصحاب برای زبیب هم ثابت می‌کنیم ۱۷۳].

خلاصه: اگر حاکم به اتحاد دو قضیه، عرف یا لسان دلیل باشد، نتیجه‌اش مختلف است به نحوی که بیان کردیم.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در کتاب شرح کفایهٔ الاصول خویش- صفحه ۲۹۶- بعد از عبارت مذکور مصنف- ...

عما هو ظاهر فیه- کأنّ به خلاصه‌گیری و ذکر امثله‌ای پرداخته‌اند که «نگارنده» توجه شما را به آن جلب می‌نماید:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۱

و لا یخفی أن النقض و عدمه حقیقة یختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فیکون نقضا بلحاظ موضوع، و لا یکون بلحاظ موضوع آخر، فلا بدّ فی تعیین أن المناط فی الاتحاد هو الموضوع العرفی أو غیره، من بیان أن خطاب (لا تنقض) قد سیق بأی لحاظ؟

فالتحقیق أن یقال: إن قضیة إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن یکون بلحاظ الموضوع العرفی، لأنه المنساق من الإطلاق فی المحاورات العرفیة و منها الخطابات

«و الحاصل انه بناء علی کون المناط هو نظر العرف لا بد فی جریان الاستصحاب فی کل مورد من حکم العرف باتحاد القضیتین بان قالوا کان کذا سواء علم کون المشار الیه بالدقة العقلیة او بحسب مفاد الادلة موضوعا ام لم یعلم الا ان یقوم دلیل علی خلاف مقتضی الاستصحاب کما فی الانسان بعد الموت حیث ان العرف یحکمون باتحاد مورد النجاسة و الطهارة و لذا یقولون ارتفع طهارته بالموت و ان کان بالدقة العقلیة موضوعهما مختلفین و هکذا فی اکثر الاحکام المترتبة فی الادلة الشرعیة علی موضوع الحیّ یحکم العرف بکون الموضوع اعم منه و من المیت کما فی جواز التقلید عند بعض و حلیة النظر و اللمس و النجاسة فی الکلب و الخنزیر بل فی غیر الاحکام کالکریة و القلة و الامور السیالة و فی کل مورد لم یحکم باتحاد القضیتین لم یجر فیه و ان کان الموضوع باقیا بالدقة العقلیة و بناء علی ان المدار علی الدلیل فلا- بدّ من ملاحظة ما یستفاد من الدلیل کونه موضوعا فلو ورد الماء المتغیر نجس لاستفید ان الموضوع هو المجموع المرکب فاذا زال التغیر زال الموضوع فزال الحکم و لو ورد الماء نجس اذا تغیر لاستفید ان الموضوع هو نفس الماء و التغیر علة لتحقق النجاسة فیه من غیر ان یکون بقائه دخیلا- فی بقائها فلو کان للدلیل اطلاق محکم فیکفی عن الرجوع الی الاستصحاب بل لا- یجوز معه الرجوع الیه و الا فیجری و لازم هذا الوجه عدم جریان الاستصحاب فیما اذا کان الدلیل لبیا او لفظیا مجملا من جهة بیان الموضوع لعدم امکان احراز الموضوع ح و الی ما ذکرنا اشار بقوله: و لا یخفی ان النقض و عدمه ....

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۲

الشرعیة، فما لم یکن هناک دلالة علی أن النهی فیه بنظر آخر غیر ما هو الملحوظ فی محاوراتهم، لا- محیص عن الحمل علی أنه بذاک اللحاظ، فیکون المناط فی بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، و إن لم یحرز بحسب العقل أو لم یساعده النقل، فیستصحب مثلا- ما [یثبت ثبت بالدلیل للعنب إذا صار زبیبا، لبقاء الموضوع و اتحاد القضیتین عرفا، و لا یستصحب فیما لا اتحاد کذلک و إن کان هناک اتحاد عقلا، کما مرت الإشارة إلیه فی القسم الثالث من أقسام استصحاب الکلی، فراجع ۱۷۴] [۱].

---

[۱]- بحث فعلی در مقام اثبات است نه ثبوت، یعنی: باید معین شود که کدام یک از سه معیار مذکور در باب استصحاب، حاکم است، آیا عرف، نسبت به اتحاد قضیتین حکم می‌کند یا عقل یا لسان دلیل؟

باید مشخص شود که دلیل استصحاب که در روایات، حرمت نقض یقین به شک است ۱۷۵] به چه نحو سوق داده شده یعنی: مراد از نقض، نقض «عند العقل» است یا «عند العرف» یا اینکه به لحاظ «لسان دلیل» است و هرچه در لسان دلیل، اخذ شده، همان موضوع است و مناط، بقاء او است.

«حق» این است که تمام خطابات شرعیه به طریق محاورات عرفیه است و شارع مقدس در محاورات شرعیه، سبک خاصی را رعایت نکرده بلکه روش او هم به نحو متعارف است پس الفاظ خطابات بر معنای عرفی، حمل می‌شود- البته تا وقتی قرینه‌ای برخلاف، قائم نشده- پس نهی شارع و «لا- تنقض» به چیزی متعلق است که عرفا نقض برآن صدق نماید و در آن حجت است تا زمانی که قرینه‌ای بر خلافش قائم شود پس در آن جائی که عرفا موضوع، باقی هست که ثبوت حکم را بقاء آن و عدم ثبوت آن را ارتفاع و

نقض تعبیر نمایند، استصحاب، جاری هست و لا تنقض صادق می‌باشد گرچه عقلا و

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۳

به حسب لسان دلیل، موضوع، مشکوک باشد زیرا مناط صدق «لا تنقض»، عرفی است و فرض، این است که نقض صدق می‌نماید.
و در موردی هم که عرفا بقا و ارتفاع، صدق ننماید و موضوع، واحد نباشد، استصحاب جاری نیست گرچه عقلا موضوع، واحد باشد، مانند استحباب و وجوب که در نظر عقل، استحباب، مرتبه ضعیفی از طلب است و وجوب، مرتبه قویه طلب می‌باشد و قوی و ضعیف در نظر عقل از جنس واحدند[۱۷۶].

خلاصه: معیار و مناط در بقا و وحدت موضوع، عرف است نه دقت عقلی و نه لسان دلیل شرعی.

تذکر: به ذهن کسی خطور نکند که در «ما نحن فیه» نسبت بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص مطلق است یعنی: ۱- در هر موردی عقل، حکم به اتحاد نماید، عرف هم به همان حکم می‌کند. ۲- و در بعضی از موارد، عقل حکم نمی‌کند ولی عرف حکم می‌نماید.

گاهی با مواردی مواجه می‌شویم که اگر به عقل رجوع نمائیم، حکم به اتحاد دو قضیه می‌نماید و می‌گوید استصحاب، جاری هست اما عرف در همان مورد یا موارد، قائل به تغایر است.

مثال: در استصحاب کلی قسم ثالث، امثله‌ای را ذکر کردیم از جمله، اینکه: فرضا یقین داریم، فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن وجوب داریم لکن احتمال می‌دهیم در همان حال وجوب ۱۷۷]، استحباب هم بوده ۱۷۸]، در این صورت اگر به عقل

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۴

رجوع نمائیم او بین وجوب و استحباب، تغایری قائل نیست بلکه آن‌ها را دو مرتبه قوی و ضعیف از طلب می‌داند[۱۷۹] و یک حقیقت محسوب می‌کند اما اگر به عرف مراجعه نمائیم او وجوب و ندب را متغایر می‌داند[۱۸۰] و اختلافشان فقط به تفاوت رتبه نیست بلکه آن‌ها دو حقیقت متغایر هستند.

نتیجه: بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص من وجه است یعنی: در بعضی از موارد، عرف، حکم به اتحاد می‌نماید اما عقل، خیر! و در بعضی از موارد، مسئله برعکس است و گاهی هم هر دو، حکم به اتحاد قضیتین می‌نمایند مانند استصحاباتی که در موضوعات، جاری می‌شود شبیه استصحاب حیات زید که قضیتین عقلا و عرفا متحد هستند لکن ما گفتیم: ملاک، تشخیص، عرف است که شرحش بیان شد.

تذکر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته یا نکاتی از صفحه ۲۹۷، کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی جلب می‌نماید:

«و الحاصل ان المتبع فی بقاء الموضوع هو نظر العرف لا ـ العقل فانه لا معنی للرجوع الی العقل فی مفاهیم الالفاظ و فیما یستفاد من دلیل الحکم من خطاب لا تنقض کما انه لا عبرة بظاهر الدلیل بعد ما کان المرتکز فی الاذهان بحسب مناسبات الحکم و الموضوع خلاف ما یقتضیه ظاهر الدلیل ابتداء فانه بعد الالتفات الی هذه المناسبات المرتکزة لم یبق للدلیل ظهور فی خلاف المرتکز فی الاذهان فلا وجه ح للمقابلة بین الدلیل و العرف فان مفاد الدلیل مرجعه الی ما یقتضیه العرف لان المرتکز العرفی یصیر قرینة صارفة لظاهر الدلیل فلو کان ظاهر الدلیل قیدیة العنوان و کانت المناسبة بین الحکم و الموضوع تقتضی عدم القیدیة فاللازم هو العمل علی طبق المناسبات لانها تکون بمنزلة القرینة المتصلة فلم یستقر للدلیل ظهور فی الخلاف و لذا جعل المصنف المقابلة بین الدلیل و العرف فیما اذا کانت الجهات و المناسبات بمثابة تصلح قرینة علی صرفه عما هو ظاهر فیه فتدبر، و مما

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۵

المقـام الثـانی: إنه لاـ شـبهة فی عـدم جریـان الاستصـحاب مع الأمـارة المعتبرة فی مورد، و إنما الکلام فی أنه للورود أو الحکومـة أو التوفیق بین دلیل اعتبارها و خطابه.

و التحقیق أنه للورود، فإن رفع الیـد عن الیقین السابق بسـبب أمارة معتبرة علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین، و عـدم رفع الید عنه مع الأمارة علی وفقه لیس لأجل أن لا یلازم [یلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة [۱].

یجب ان یعلم هو ان تفـاوت اللحاظـات الثلاث لا یوجب تفاوتا فی معنی النقض و لا یورث تعـددا فی مفهومه کی یختلف مفهومه اما بالاشتراک او بالحقیقـة و المجاز بل هو علی معنی واحـد بحیث یکون المعنی به مع احـدی اللحاظات بعینه مع الآخر منها و لا یسـری الیه التفـاوت من ناحیتهـا فانـدفع الاشـکال المتوهم فی المقـام من انه کیف یعتبر حکم العرف المبنی علی المسامحـة فی المقام مع ان المقرر فی مقـامه عـدم اعتبـاره فی غیر المقـام کمـا فی مـوارد التحدیـدات مـن الکیـل و الـوزن و المساحـة و نحوهـا و مـن ثـم ذهب المحققون الی ان الاصل فی التحدید ان یکون حقیقیا لا عرفیا مسامحیا او مغالطیا او یکون بنحو الغفلة نعم یکون مرجعا فی تشـخیص المفاهیم و الظواهر و ذلک لما عرفت من ان اعتبار العرف هنا انما هو لاجل الاسـتظهار من الاخبار ان المراد من النهی عن النقض انما هو بلحـاظ الموضوع العرفی فیکون رجوعـا فی تشـخیص المراد من اللفـظ الی فهم العرف و لاـ ربط له بمسألـة حکم العرف من باب المسامحة فی التطبیق و الصدق».

مقام دوم علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟

اشاره

[۱]- مسـلما «استصـحاب» نمی‌تواند با «اماره» معارضه نماید[۱۸۱] بلکه اماره برآن تقـدم دارد لکن بایـد بررسـی نمود که علت تقدم اماره بر استصحاب «ورود» است یا

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۶

«حکومت» یا اینکه «جمع بین دلیلین» اقتضا می‌کند که اماره بر استصحاب، مقدم باشد که اینک به بیان مسئله می‌پردازیم:

آیا علت تقدم اماره بر استصحاب، «ورود» است؟

مصـنف قدّس سرّه، علت تقدم اماره بر استصحاب را «ورود» می‌دانند، معنای ورود هم این است که: دلیل وارد، موضوع دلیل مورود را از بین می‌برد و عنوان موضوعش را منتفی می‌نمایـد مثلا در محل بحث اگر دلیلی بخواهـد بر استصـحاب «وارد» شود، باید عنوان نقض یقین به شـک را از بین بـبرد به نحوی که دیگر نقض یقین به شـک تحقق نداشـته باشـد و در محـل بحث اگر عنوان مـذکور، محقق نباشد، دیگر دلیل استصـحاب، نقشـی ندارد چون دلیل استصـحاب، نسبت به موضوع نقض یقین به شک، دارای حکم اسـت نتیجتا اگر دلیل وارد نگذاشت، نقض یقین به شک، محقق باشد، دیگر محلی برای دلیل استصحاب، باقی نمی‌ماند.

در «ما نحن فیه» وقتی دلیل اماره می‌گویـد: بیّنه- یا خبر واحد ثقه- حجیت دارد، معنایش این است که با وجود و پشـتوانه بینه، نقض یقین به شک تحقق ندارد، امّا مصنف قدّس سرّه علت آن را کاملا مشخص ننموده‌اند لکن ممکن است علتش این باشد که:

الف: ما نسبت به حجیت اماره و بینه، قاطع هستیم زیرا دلیل قطعی بر حجیت آن، قائم شده.

مثـال: فرضـا اول صـبح، فلان لباس قطعا متنجس بوده و فعلا در بقاء نجاسـتش مردد هستیم لکن بر طهارت لباس، بینه، قائم شـده در این صورت چون بینه، پشـتوانه و دلیل قطعی بر حجیت دارد اگر به اسـتناد آن بگوئیم آن لباس، طاهر است، آیا نقض یقین به شـک نموده‌ایم؟ خیر!

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۷

ب: ممکن است نظر مصنف به این مطلب باشد: مقصود از کلمه «یقین» که در دلیل استصحاب، اخذ شده «حجت» است نه یقین، کما اینکه سابقا هم گفتیم یکی از مواردی که استصحاب، جاری می‌شود، آن موردی است که مستصحب از طریق اماره، ثابت شده باشد نه اینکه نسبت به آن یقین داشته باشیم یعنی: اگر اماره، حکمی را اثبات نمود و ما در بقاء آن، مردد شدیم، بقاء حکم مذکور را استصحاب می‌نمائیم لذا از این مطلب استفاده می‌کنیم که «یقین» در «لا تنقض الیقین بالشک» موضوعیت ندارد بلکه مقصود از آن، حجت شرعیه است. یعنی: حجت شرعیه را بدون حجت شرعیه نقض ننمائید.

آیا اگر بینه‌ای قائم شد که آن لباس- که اول صبح، متنجس بوده- فعلا طاهر شده، در این صورت، حجت شرعیه اول صبح را به غیر حجت نقض کرده‌ایم یا با حجت شرعیه؟

مسلما با حجت شرعیه نقض نموده‌ایم و معنای «لاـ تنقض» این است که نباید حجت را به غیر حجت نقض کنیم پس دلیل اعتبار اماره نمی‌گذارد عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا کند.

تذکر: آنچه را بیان کردیم در موردی بود که اماره با استصحاب، مخالف باشد و اینک به بیان فرض دیگر می‌پردازیم: یعنی باید ببینیم اگر مفاد اماره‌ای با استصحاب، موافق باشد، حکم مسئله چیست.

در فرض سؤال، مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در عین حال می‌گوئیم اماره بر استصحاب تقدم دارد. البته تقدمش چندان اثری ندارد مگر به لحاظ «مثبتات» آن زیرا در مباحث قبل بیان کردیم که مثبتات امارات، حجت است اما مثبتات استصحاب حجیت ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۸

لا یقال: نعم، هذا[۱۸۲] لو أخذ بدلیل الأمارة فی مورده ۱۸۳]، و لکنه لم لا یؤخذ بدلیله و یلزم الأخذ بدلیلها؟ [۱].

فإنه یقال: ذلک ۱۸۴] إنما هو لأجل أنه لا محذور فی الأخذ بدلیلها بخلاف الأخذ بدلیله، فإنه ۱۸۵] یستلزم تخصیص دلیلها بلا مخصص إلا علی وجه دائر، إذ التخصیص به ۱۸۶] یتوقف

سؤال: علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟

جواب ۱۸۷]: درعین‌حال که مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در هیچ‌کدامشان نقض یقین به شک، مطرح نیست، مثال قبل را چنین بیان می‌کنیم که: فلان لباس، اول صبح، متنجس بوده و فعلا هم بینه بر نجاست داریم و حکم می‌کنیم که آن لباس، متنجس است لکن علتش این نیست که اگر حکم به نجاست ننمائیم، نقض یقین به شک، لازم می‌آید و اخبار «لا تنقض» از آن نهی نموده بلکه علتش این است که «حجت» بر نجاست، قائم شده.

[۱]- اشکال: چه دلیل و اولویتی بر تقدم اماره- و بینه- بر استصحاب دارید که در مثال مذکور، علت حکم به نجاست را وجود حجت بر نجاست می‌دانید- ما نسبت به دلیل استصحاب، قائل به اولویت هستیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۸۹

علی اعتباره ۱۸۸] معها، و اعتباره کذلک ۱۸۹] یتوقف علی التخصیص به ۱۹۰] إذ لولاه ۱۹۱] لاـ مورد له معها[۱۹۲]، کما عرفت آنفا[۱۹۳]. [۱].

---

[۱]- جواب: در محل بحث با دو دلیل- یعنی: دلیل حجیت اماره و دلیل حجیت استصحاب- مواجه هستیم و فرض کنید، نمی‌دانیم کدامیک از آن‌ها را باید اخذ نمائیم، در این صورت اگر دلیل حجیت اماره را اخذ کنیم، آن دلیل، مسأله نقض یقین به شک را

منتفی می‌کند و در حقیقت، تصرفی در دلیل استصحاب ننمودیم بلکه موضوع دلیل استصحاب از بین رفته و ضربه‌ای به دلیل «لا تنقض» وارد نشده بلکه در موردی نسبت به دلیل «لاـ تنقض» ضربه، وارد می‌شود که موضوعش باشد لکن حکمش نباشد، اما چنانچه در موردی- مانند محل بحث- موضوع نقض یقین به شک تحقق نداشته باشد، نقص و ضربه‌ای به دلیل استصحاب، وارد نمی‌شود.

نتیجه: اگر دلیل حجیت اماره را اخذ نمائیم اصلا نقض یقین به شک تحقق ندارد- دلیل استصحاب در موارد نقض یقین به شک به قوت خودش باقی هست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹۰

اما اگر دلیل استصحاب را اخذ نمائیم باید در دلیل حجیت اماره، تخصیص قائل شویم زیرا دلیل استصحاب، موضوع دلیل اماره را منتفی نمی‌کند پس اگر با حفظ موضوع دلیل اماره بخواهید، دلیل استصحاب را اخذ نمائید، باید در دلیل حجیت اماره تصرف کنید و آن را تخصیص بزنید.

سؤال: آیا تخصیص مانعی دارد؟ به عبارت دیگر «تخصیص» مسأله‌ای نیست که مئونه زائده بخواهد- ما من عام الا و قد خص- پس می‌گوئیم دلیل حجیت اماره را تخصیص می‌زنیم.

جواب: تخصیص دلیل حجیت اماره به وسیله استصحاب، مستلزم «دور» است.

توضیح ذلک: اگر دلیل استصحاب، مخصص دلیل حجیت اماره باشد، متوقف بر این است که استصحاب با وجود اماره، معتبر باشد تا دلیل حجیت استصحاب، دلیل اماره را تخصیص بزند پس مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر این است که استصحاب با وجود اماره، حجت و معتبر باشد اکنون به حجیتش توجه می‌کنیم، اگر بنا باشد، استصحاب با وجود اماره، حجیت و اعتبار داشته باشد ابتدا باید تخصیص بزند سپس اعتبار داشته باشد و الا اگر تخصیص نزند، دلیل اعتبار اصلا موضوع دلیل استصحاب را منتفی می‌سازد پس اول باید عنوان مخصصیت باشد تا دلیل استصحاب بتواند استصحاب را در این مورد، حجت و معتبر بداند پس در حقیقت، مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر اعتبار استصحاب- با وجود اماره- است و اعتبار استصحاب با وجود اماره هم بر مخصصیت، متوقف است پس مخصصیت، متوقف بر مخصصیت و به عبارت دیگر «اعتبار» متوقف بر «اعتبار» است.

اما در آن طرف، مسئله و مشکله‌ای نیست یعنی: شما دلیل اماره را اخذ کنید که در این صورت، موضوع دلیل «لا تنقض الیقین بالشک» که نقض یقین به شک است، منتفی می‌شود لذا مجبوریم به دلیل اماره رجوع نمائیم و نمی‌توان دلیل استصحاب را اخذ نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹۱

و اما حدیث الحکومهٔ فلا اصل له أصلا، فإنه لا نظر لدلیلها إلی مدلول دلیله إثباتا و بما هو مدلول الدلیل، و إن کان دالّا علی إلغائه معها ثبوتا و واقعا، لمنافاهٔ لزوم العمل بها مع العمل به لو کان علی خلافها، کما أن قضیهٔ دلیله إلغائها کذلک، فإن کلا من الدلیلین بصدد بیان ما هو الوظیفهٔ للجاهل، فیطرد کل منهما الآخر مع المخالفهٔ[۱۹۴]، هذا مع لزوم اعتباره ۱۹۵] معها فی صورهٔ الموافقهٔ، و لا أظن أن یلتزم به القائل بالحکومهٔ،

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹۲

فافهم فإن المقام لا یخلو من دقهٔ [۱].

آیا علت تقدم اماره بر استصحاب «حکومت» است؟

[۱]- بعضی ۱۹۶] گفته‌اند: علت تقدم اماره بر استصحاب، مسأله «حکومت» است.

مصنف قدّس سرّه: «ما نحن فیه» محلی نیست که مسأله حکومت، مطرح شود زیرا:

۱- گاهی شما به مقام «ثبوت» عنایت دارید و درصددید، مشخص نمائید، مثلا آن لباس ۱۹۷] که فعلا درباره‌اش هم استصحاب، مطرح است و هم بینه، قائم شده، آیا متنجس است یا پاک، در فرض مذکور که به مقام واقع و ثبوت عنایت دارید، آن دو دلیل، با یکدیگر معارض و مخالفند زیرا مفاد استصحاب، این است که آن لباس، متنجس است اما بینه می گوید، پاک است پس از نظر مقام ثبوت، بین آن دو دلیل، کمال منافات هست. و هرکدام دیگری را طرد می‌نماید و حکمی را اثبات می کند که با دیگری مغایر است.

۲- اما اگر به مقام «اثبات» عنایت دارید، باید بدانید در باب حکومت، شرطی وجود دارد که باید ببینیم آن شرط در محل بحث تحقق دارد یا نه.

شرط مذکور، این است که: باید دلیل حاکم از نظر مقام دلالت، نسبت به دلیل محکوم، جنبه شارحیت و مفسریت داشته باشد مثلا یک دلیل می گوید: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و دلیل دیگر، چنین است: «لا شک لکثیر الشک»، اگر «شک» اثری نداشته باشد، اصلا «لا شک لکثیر الشک» لغو می‌شود پس حتما به دلیل محکوم نظارت دارد.

آیا در «ما نحن فیه» دلیل حجیت اماره و بینه، نسبت به دلیل استصحاب، عنوان شارحیت و مفسریت دارد؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۹۳

و اما التوفیق، فإن کان بما ذکرنا فنعم الاتفاق، و إن کان بتخصیص دلیله بدلیلها فلا وجه له؛ لما عرفت من أنه لا یکون مع الأخذ به نقض یقین بشک، لا أنه غیر منهی عنه مع کونه من نقض الیقین بالشک [۱].

دلیل حجیت اماره‌ای مانند خبر واحد فرضا مفهوم آیه نبأ- إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا- هست و فرض کنید مفهومش چنین است: «ان جاءکم عادل بنبإ فلا تتبینوا»، آیا آن مفهوم از نظر مقام دلالت، شارح و مفسر «لا تنقض الیقین بالشک» است؟ خیر! اصلا نمی‌توان بین آن دو دلیل، ارتباطی تصور نمود و هیچ شارحیتی مطرح نیست درحالی‌که گفتیم باید دلیل حاکم به نحوی باشد که اگر دلیل محکوم نباشد، اصلا زمینه‌ای برای دلیل حاکم، مطرح نیست زیرا عنوان شارحیت دارد.

آیا اگر مطلبی مجمل نباشد، عنوان توضیح، مفهومی دارد؟ خیر!

در محل بحث، دلیل حجیت بینه یا خبر واحد، چه ارتباطی به دلیل «لا تنقض» دارد که اگر فرضا «لا تنقض» مطلب کذبی بود باید مفهوم آیه نبأ هم کذب باشد؟ آیا باید گفت زمینه‌ای برای مفهوم آیه نبأ وجود ندارد؟ خیر! لذا می گوئیم عنوان حکومت که متوقف بر نظارت، شرح و تفسیر است در دلیل حجیت اماره، نسبت به استصحاب اصلا تصور نمی‌شود پس مسأله حکومت هم مردود است.

آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟

[۱]- طریق سومی که در محل بحث، مطرح می‌باشد، جمع بین دلیل استصحاب و دلیل اماره است یعنی: جمع بین آن دو، اقتضا می‌نماید که دلیل اماره را بر دلیل استصحاب مقدم نمائیم.

مصنف قدّس سرّه: اگر جمع بین دلیلین به همان مسأله «ورود»- که ما بیان کردیم- رجوع کند، مورد قبول ما هم هست- فنعم الاتفاق- اما اگر مقصود از آن جمع، این است که بخواهند دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب قرار دهند، مورد قبول ما نیست زیرا

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۹۴
خاتمة
لا بأس ببیان النسبة بین الاستصحاب و سائر الأصول العملیة، و بیان التعارض بین الاستصحابین.
اما الأوّل: فالنسبة بینه و بینها هی بعینها النسبة بین الأمارة و بینه، فیقدم علیها و لا مورد معه لها[۱۹۸] للزوم محذور التخصیص إلا بوجه دائر فی العکس ۱۹۹] و عدم محذور فیه أصلا[۲۰۰]، هذا فی النقلیة منها.

نمی‌توان دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب قرارداد و علتش این است که: دلیل اماره، موضوع «لا تنقض» را منتفی می‌نماید درحالی‌که اگر دلیلی بخواهد مخصص باشد باید با حفظ موضوع حکم کند یعنی بگوید: زید درعین‌حال که عالم است «لا تکرمه»، و الا نمی‌تواند عنوان مخصص پیدا کند پس اگر دلیل اماره بخواهد مخصص باشد باید نقض یقین به شک باشد اما حرمت نداشته باشد درحالی‌که از بیان ما مشخص شد که اصلا با وجود اماره، نقض یقین به شک، مطرح نیست تا تخصیصی در دلیل استصحاب، واقع شود.
إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۹۵
و اما العقلیة فلا یکاد یشتبه وجه تقدیمه علیها، بداهة عدم الموضوع معه لها، ضرورة أنه إتمام حجّة و بیان و مؤمّن من العقوبة و به الأمان، و لا شبهة فی أن الترجیح به عقلا صحیح [۱].

خلاصه: علت تقدم اماره ۲۰۱]، مسأله «ورود» است.

[خاتمه: نسبت بین استصحاب و اصول عملیه و تعارض بین استصحابین

اشاره

[۱]- مصنف قدّس سرّه تحت عنوان «خاتمة» به بیان دو امر پرداخته‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟

سؤال: اگر استصحاب با سائر اصول عملیه، معارضه نماید، حکمش چیست؟ آیا استصحاب بر آن‌ها مقدم است یا بالعکس یا اینکه هر دو در عرض یکدیگرند؟
جواب: مسلما استصحاب بر برائت، مقدم است.
اما در برائت عقلی- و قاعده قبح عقاب بلا بیان- فرضا شما مردد هستید که آیا در زمان غیبت، نماز جمعه، واجب است یا نه، اولین مسأله‌ای که مطرح می‌شود، این است که: چرا به برائت و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک نمی‌کنید، می‌گوئیم قاعده مذکور در مواردی جاری می‌شود که «بیان» مطرح نباشد و در محل بحث، دلیل استصحاب- و «لا تنقض»- یک دلیل شرعی و حاکم به حرمت نقض یقین به شک است پس استصحاب وجوب جریان پیدا می‌کند مخصوصا با توجه به اینکه قبلا- بیان کردیم: معنای جریان استصحاب در احکام، جعل حکم مماثل است پس استصحاب، جعل وجوب می‌نماید.

سؤال: آیا وجوبی که به استناد دلیل استصحاب، جعل شده «بیان» بر حکم نیست؟

آری! پس مسلما قاعده قبح عقاب بلا بیان «مورود» دلیل استصحاب است.

اما در برائت نقلی: مستند برائت نقلی، حدیثی رفع ۲۰۲] و دلیل استصحاب «لا تنقض» می‌باشد، سؤال ما این است که چرا استصحاب بر برائت نقلی، مقدم است؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۹۶

نکته‌اش این است که استصحاب، مانع تحقق عنوان «ما لا یعلمون» می‌شود زیرا استصحاب، حکم مماثل، جعل می‌نماید و می گوید نماز جمعه، واجب است پس شما نسبت به وجوب نماز جمعه، عالم هستید منتها نه به وجوب واقعی بلکه از طریق جعل حکم مماثل، متوجه می‌شوید که فعلا نماز جمعه، واجب است و هنگامی که وجوب صلات جمعه به استناد «لا تنقض» برای شما مشخص شد دیگر «رفع ما لا- یعلمون» نمی‌تواند، جریان پیدا کند زیرا موضوع آن «ما لا یعلمون» است و «لا تنقض» موضوعش را منتفی می کند و چنانچه بخواهید «رفع ما لا یعلمون» را مخصص «لا تنقص» قرار دهید، همان «دوری» که در مخصصیت دلیل استصحاب، نسبت به دلیل اماره بیان کردیم در محل بحث هم مطرح است چون اگر بنا باشد «رفع ما لا یعلمون» مخصص باشد، متوقف بر این است که برائت نقلی با استصحاب، معتبر باشد، اعتبارش هم متوقف بر مخصصیت و مستلزم دور است- به خلاف «لا تنقض الیقین بالشك».

اما علت تقدم استصحاب بر اصالت التخییر عقلی: اصل مذکور در دوران بین محذورین جاری می‌شود و اتفاقا مثال قبل، یعنی: صلات جمعه را می توان در «ما نحن فیه» ذکر نمود که:

بعضی از فقها فرضا یا احتمالا یا از نظر فتوا قائل به حرمت نماز جمعه- در عصر غیبت- شده‌اند و فرض نمائید، فردی مردد است که آیا نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است ۲۰۳] یا اینکه حرام می‌باشد[۲۰۴].

در فرض مذکور ابتداء امر، بین دو محذور، دائر است و در دوران بین محذورین، اصالت التخییر، جاری می‌شود لکن باید توجه داشت که اصل مذکور در موردی جاری می‌شود که احد طرفین مرجح نداشته باشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۹۷

و اما الثانی: فالتعارض بین الاستصحابین، إن کان لعدم إمکان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحالة السابقة فی أحدهما، کاستصحاب وجوب ۲۰۵] أمرین حدث بینهما التضاد فی زمان الاستصحاب، فهو من باب تزاحم ۲۰۶] الواجبین [۱].

سؤال: آیا استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه به استناد «لا تنقض» صلاحیت مرجحیت ندارد به عبارت دیگر آیا می‌توان گفت امر، بین دو محذور، دائر است و هیچ‌گونه مرجحی هم مطرح نیست لذا اصالت التخییر عقلی، جاری می‌شود؟

جواب: خیر! مسلما استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه، مسئله را از عدم ترجیح، خارج و حکم می‌نماید، مرجح وجود دارد، و آن، مقتضای استصحاب وجوب است.

۲- تزاحم استصحابین

اشاره

[۱]- سؤال: اگر دو استصحاب با یکدیگر متعارض شدند، حکمش چیست؟

قبل از بیان پاسخ مسئله باید مشخص نمائیم که علت تعارض چیست؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۹۸

دو علت برای تعارض استصحابین، مطرح است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- گاهی علم به کذب یکی از دو استصحاب نداریم به عبارت دیگر: علم به انتقاض حالت سابقه، مطرح نیست ۲۰۷] بلکه منشأ تعارض، چنین است:

فرض کنید دو شیء سابقا واجب بود و تضادی هم بین آن‌ها محقق نبود و ما هر دو را خارجا اتیان نمودیم لکن «فعلا» که می‌خواهیم وجوب هر دو را استصحاب و به «لا تنقض» تمسک نمائیم، بین آن دو به علت ضیق وقت یا به علل دیگر- مانند عدم قدرت بر اتیان هر دو[۲۰۸]- تضاد، محقق شده یعنی در زمان استصحاب، بین آن دو، تضاد، محقق شده ۲۰۹] و اگر بخواهیم دو استصحاب وجوب جاری نمائیم، نتیجه‌اش این می‌شود که دو شیء متضاد، نسبت به ما واجب باشد.

اکنون که علت و خصوصیات مسئله را مشخص نمودیم به پاسخ سؤال می‌پردازیم:

هر دو استصحاب را جاری نمائید و بگوئید آن دو شیء، واجب است منتها چون مسأله تزاحم بین واجبین- مانند مسأله صلات و ازاله نجاست از مسجد[۲۱۰]- مطرح است، اهم را اخذ نمائید و اگر اهم، وجود نداشت، نوبت به تخییر بین واجبین متزاحمین می‌رسد.

لکن باید توجه داشت که در محل بحث، وجوب واجبین به وسیله استصحاب، ثابت شده ولی در سائر موارد، واجبین متزاحمین با دلیل، ثابت می‌شد.

خلاصه: اگر منشأ تعارض دو استصحاب، تضاد حادث بین متعلقین و موضوعین باشد، هر دو استصحاب، جاری و مسأله تزاحم، مطرح می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۹۹

و إن کان مع العلم بانتفاض الحالة السابقة فی أحدهما، فتارة یکون المستصحب فی أحدهما من الآثار الشرعیة للمستصحب [لمستصحب الآخر، فیکون الشک فیه مسببا عن الشک فیه، کالشک فی نجاسة الثوب المغسول بماء مشکوک الطهارة و قد کان طاهرا، و أخری لا یکون کذلک.

فان کان أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب فی طرف السبب، فإن الاستصحاب فی طرف المسبب موجب لتخصیص الخطاب، و جواز نقض الیقین بالشک فی طرف السبب بعدم ترتیب أثره الشرعی، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به و رفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض للیقین بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا یلزم منه نقض یقین [الیقین بنجاسة الثوب بالشک، بل بالیقین بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحکوم شرعا بطهارته ۲۱۱].

و بالجملة فکل من السبب و المسبب و إن کان موردا للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب فی الأوّل بلا محذور، بخلافه فی الثانی ففیه محذور التخصیص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببی [۱].

اصل سببی و مسببی

[۱]- ۲: گاهی منشأ تعارض استصحابین، این است که علم اجمالی به کذب «احدهما» داریم ۲۱۲] به عبارت دیگر: علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۰

«احد الاستصحابین» داریم لذا با آن علم اجمالی نمی‌توان گفت هر دو استصحاب، صحیح و می‌توان طبق آن‌ها عمل نمود بلکه

مسأله تعارض، مطرح است و مرجحی هم نداریم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی یکی از استصحابین، نسبت به دیگری سببیت دارد یعنی: شک در «احدهما» مسبب از شک در استصحاب دیگر است ضمنا «سببیت و مسببیت» آن، «شرعیه»[۲۱۳] است در حقیقت، یکی از استصحابین از آثار شرعیه استصحاب دیگر است و ما علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم.

مثال: فرضا فلان لباس قطعا متنجس بوده و شما آن را با آبی غسل نموده‌اید که حالت سابقه طهارت داشته لکن آن آب در زمان غسل، مشکوک الطهاره بوده و در نتیجه، شما فعلا مردد هستید، آن لباسی را که با آب مشکوک الطهاره، غسل نموده‌اید، طاهر شده یا نه یعنی: اگر طهارت آن آب، باقی مانده باشد، لباس متنجس شما هم تطهیر شده اما اگر طهارت آن آب- در هنگام تطهیر- زائل شده، لباس متنجس شما هم تطهیر نشده و تنجسش زائل نگشته است.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۰۱

در فرض مذکور «ابتداء» با دو استصحاب به این نحو، مواجه هستیم:

۱- استصحابی، نسبت به آب، جاری می‌شود و می‌گوید چون آن آب سابقا طاهر بوده و در زمان غسل لباس، شک در بقاء طهارتش دارید، بقاء طهارت آب، استصحاب می‌شود.

۲- یک استصحاب هم «ابتداء» نسبت به لباس جریان پیدا می‌کند و می‌گوید آن لباس، قبل از تطهیر به وسیله آن آب قطعا متنجس بوده و بعد از غسل، مردد هستیم که آیا تنجسش زائل شده یا نه لذا استصحاب بقاء تنجس لباس، جریان پیدا می‌کند پس ابتداء نسبت به هریک از آب و لباس، یک استصحاب جریان دارد و شک در نجاست لباس، مسبب از شک در بقاء طهارت آب است، منشأ شک در بقاء نجاست لباس، این است که نمی‌دانید آیا آن آب، در حال تطهیر و غسل، طاهر بوده یا نه پس شک در طهارت آب، جنبه سببی و شک در نجاست لباس، جنبه مسببی دارد و «سببیت و مسببیت» هم شرعیه هست یعنی: شارع مقدس می‌گوید: اگر لباس متنجسی با آب طاهر، تطهیر شد، در طهارت تأثیر می‌کند به عبارت دیگر: وقتی شارع می‌گوید «هذا الماء طاهر»، یعنی آثار شرعیه طهارت را برآن مترتب کن و یکی از آثار شرعیه طهارت آن آب، این است که اگر لباس متنجسی با آن تطهیر شود «یصیر طاهرا» پس طهارت لباس متنجس هم از آثار شرعیه طهارت آب است و شارع، حکم به ترتب آن اثر نموده.

جمع‌بندی: در فرض مسئله «ابتداء» با دو استصحاب، مواجه هستیم که با یکدیگر متعارضند زیرا یقین داریم بین آن دو، جمع نمی‌شود که هم آب، طاهر و هم لباس، متنجس باشد بلکه یا باید آب، طاهر نباشد یا باید نجاست لباس، زائل شده باشد، امکان ندارد هم آب، طاهر و هم نجاست لباس، باقی باشد پس علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم درحالی‌که نسبت «احد الاستصحابین» به دیگری، نسبت

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۰۲

مسبب به سبب است.

تذکر: قبل از تصویر فرض دوم ۲۱۴] مسئله، حکم فرض اول را که اخیرا توضیح دادیم، بیان می‌کنیم:

در فرض مذکور، استصحاب در سبب، جاری می‌شود نه مسبب زیرا اگر استصحاب در جانب سبب، جاری شد و فرضا شارع مقدس فرمود: «هذا الماء طاهر» و اثر طهارت، این بود که آن لباس مغسول، نجاستش زائل شده، با جریان استصحاب طهارت، شما تردیدی در زوال نجاست لباس ندارید و نسبت به لباس، مسأله نقض یقین به شک، مطرح نیست، شارع فرموده: «هذا الماء طاهر» و شما هم لباس متنجس را با آب طاهر شرعی تطهیر کرده‌اید پس با جریان استصحاب در ناحیه سبب، نسبت به مسبب «موضوع» باقی نمی‌ماند

و نقض یقین به شک تحقق ندارد و آن عنوانی که در ادله «لا تنقض» ذکر شده، منتفی می‌شود، در حقیقت با جریان استصحاب در سبب، نقصی به دلیل استصحاب، وارد نشده، دلیل استصحاب می گوید شما «نقض الیقین بالشک» ترتیب دهید، اما در محل بحث با جریان استصحاب درباره سبب، نسبت به مسبب، نقض یقین به شک «موضوعا» محقق نیست تا ضربه‌ای به دلیل استصحاب، وارد شود.

به خلاف اینکه مطلب را عکس نمائید یعنی: اگر شما استصحاب را درباره لباس جاری نمودید و گفتید فعلا آن لباس، متنجس است، سؤال ما این است که مسأله طهارت آب، چه شد- لازمه تنجس لباس، این نیست که آب هم متنجس باشد به عبارت واضح‌تر در طرف دیگر مسئله، سببیت و مسببیت، مطرح نیست- آیا نسبت به آن، استصحاب جاری می‌نمائید یا نه، اگر استصحاب را نسبت به آب هم جاری کنید، می گوئیم: علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصحاب داریم، اگر بخواهید، استصحاب جاری ننمائید

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۳

در دلیل «لا ـ تنقض» تصرف نمودید زیرا نسبت به آب، نقض یقین به شک، مطرح است و عنوان استصحاب تحقق دارد یعنی: درعین‌حال که موضوع استصحاب، محقق است شما می‌خواهید از حکمش که عبارت از حرمت نقض یقین به شک است، صرف‌نظر نمائید «و هذا تخصیص».

خلاصه: اگر استصحاب در ناحیه مسبب، جاری شود، لازمه‌اش این است که در دلیل استصحاب، تخصیص تحقق پیدا کند و مسئله به همین‌جا ختم می‌شود و لزومی ندارد آن را ادامه دهیم زیرا اگر استصحاب در سبب، جاری شود، مستلزم تخصیص نیست اما اگر استصحاب را در ناحیه مسبب جاری نمائیم، مستلزم تخصیص است- امر، دائر بین تخصیص و عدم تخصیص است و عدم التخصیص تقدم دارد «هذا أوّلا».

«ثانیا»: تخصیص، مستلزم محال است زیرا: اگر بنا باشد، استصحاب در مسبب، جاری شود و دلیل «لا تنقض» را نسبت به سبب تخصیص بزند، متوقف بر این است که استصحاب مسببی- درعین‌حال که استصحاب سببی مطرح است- اعتبار داشته باشد و الا اگر معتبر نباشد، نمی‌توانید به واسطه شک مسببی و استصحاب مسببی، تخصیصی بر «لا تنقض» وارد نمائید و اگر بخواهد، معتبر باشد، اعتبارش بر مخصصیتش متوقف است پس همان «دوری» که قبلا[۲۱۵] تحقق پیدا می کرد در محل بحث هم محقق می‌شود مضافا بر اینکه گفتیم: نیازی به مطرح کردن مسأله «دور» نیست چون اگر امر، بین تخصیص و عدم تخصیص، دائر شد، «عدم التخصیص» مقدم است.

خلاصه: در فرض مسئله، مسلما و بلا اشکال، استصحاب در شک سببی، جاری می‌شود نه مسببی ۲۱۶].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۴

نعم لو لم یجر هذا الاستصحاب ۲۱۷] بوجه ۲۱۸] لکان الاستصحاب المسببی جاریا، فإنه لا محذور فیه حینئذ مع وجود أرکانه و عموم خطابه ۲۱۹] [۱].

---

[۱]- اگر در یک مورد به علتی استصحاب نتوانست در شک سببی جریان پیدا کند[۲۲۰] در این صورت، استصحاب در شک مسببی، جاری می‌شود بدون اینکه مانعی وجود داشته باشد.

تذکر: مصنف قدّس سرّه در پایان این عبارت کتاب:- «و بالجملة: فکل من السبب و المسبب و ان کان موردا للاستصحاب الا ان الاستصحاب فی الاول بلا ـ محذور، بخلافه فی الثانی ففیه محذور التخصیص بلا وجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببی»- تعلیقه‌ای دارند که آن را همراه با نکته‌ای از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۵

عبد الحسین رشتی نقل می‌نمائیم:

و علق فی الهامش هنا ما هذا لفظه: «و سر ذلک ان رفع الید عن الیقین فی مورد السبب یکون فردا لخطاب لا تنقض الیقین و نقضا للیقین بالشک مطلقا بلا شک بخلاف رفع الید عن الیقین فی مورد المسبب فانه انما یکون فردا له اذا لم یکن حکم حرمة النقض یعم النقض فی مورد السبب و الا لم یکن بفرد له اذ ح یکون من نقض الیقین بالیقین ضرورة انه یکون رفع الید من نجاسة الثوب المغسول بماء محکوم بالطهارة شرعا باستصحاب طهارته للیقین بان کل ثوب نجس یغسل بماء کذلک یصیر طاهرا شرعا و بالجملة من الواضح لمن له ادنی تأمل ان اللازم فی کل مقام کان للعام فرد مطلق و فرد کان فردیته معلقة علی شمول حکمه لذلک الفرد المطلق کما فی المقام کما لو کان هناک عامان کان لاحدهما فرد مطلق و للآخر فرد کان فردیته معلقة علی عدم شمول حکم ذلک العام لفرده المطلق کما هو الحال فی الطرق فی مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حکم العام لفرده المطلق حیث لا مخصص له و معه لا ـ یکون فرد آخر یعمه او لا ـ یعمه و لا ـ مجال لان یلتزم بعدم شمول حکم العام للفرد المطلق لیشمل حکمه لهذا الفرد فانه یستلزم التخصیص بلا وجه او بوجه دائر کما لا یخفی علی ذوی البصائر انتهی» [منه قدّس سرّه .

و بالتأمل فی هذا التعلیق یندفع ما قد یقال من انا و ان سلمنا ان ابقاء الشک السببی تحت عموم قوله لا تنقض الخ یوجب خروج الشک المسببی منه دون العکس الا انه یتوقف علی قیام دلیل علی ابقاء الشک السببی اولا لیصیر خروج المسببی بالدلیل لکنه لا دلیل علیه لان نسبة العام فی الشمول لا فراده نسبة واحدة و ان لزم من شموله لبعضها خروج البعض الآخر نظیر الظن المانع و الممنوع حیث ان دخول الظن المانع تحت دلیل الانسداد و ان منع دخول الممنوع منه فیه لان موضوع الدلیل المذکور کل ظن لم یقم دلیل علی عدم اعتباره و بعد دخول الظن المانع تحته یصیر الظن الممنوع من الظنون التی قام الدلیل علی عدم اعتبارها الا انه فرع دخوله تحته قبله و لا دلیل علیه فیتزاحمان من حیث

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۶

و إن لم یکن المستصحب فی أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جریانهما فیما لم یلزم منه محذور المخالفة القطعیة للتکلیف الفعلی المعلوم إجمالا، لوجود المقتضی إثباتا و فقد المانع عقلا.

اما وجود المقتضی، فلإطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب فی أطراف المعلوم بالإجمال، فإن قوله علیه السّلام فی ذیل بعض أخبار الباب: (و لکن تنقض الیقین بالیقین) لو سلم أنه یمنع عن شمول قوله علیه السّلام فی صدره: (لا ـ تنقض الیقین بالشک) للیقین و الشک فی أطرافه، للزوم المناقضة فی مدلوله، ضرورة المناقضة بین السلب الکلّی و الإیجاب الجزئی، إلا أنه لا یمنع عن عموم النهی فی سائر الأخبار مما لیس فیه الذیل، و شموله لما فی أطرافه، فإن إجمال ذاک الخطاب لذلک لا یکاد یسری إلی غیره مما لیس فیه ذلک ۲۲۱]. و اما فقد المانع، فلأجل أن جریان الاستصحاب فی الأطراف لا یوجب

الاندراج تحته و وجه الدفع واضح حیث ان الشک السببی من افراد حرمة نقض الیقین بالشک مطلقا سواء قلنا بخروجه من هذا الحکم بدخول الشک المسببی فیه ام لا و اما الشک المسبب فصیرورته فردا یتوقف علی خروج الشک السببی من حکمه فلا یعقل ادخال الشک المسببی فی موضوع الحکم باخراج الشک السببی منه لانه بعد فرض کون السببی من جملة افراده لا یجوز صرف الید عن شموله له الا بعد ادخال الاول فی موضوع الحکم و الفرض ان دخوله فیه فرع خروج الثانی منه و هو «دور» ظاهر[۲۲۲].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۷

إلا المخالفة الالتزامیة، و هو لیس بمحذور لا شرعا و لا عقلا[۲۲۳] [۱].

تعارض استصحابین

[۱]- ب: گاهی با دو استصحاب، مواجه هستیم که علم اجمالی به کذب احدهما داریم و مسأله سببیت و مسببیت هم مطرح نیست مانند استصحاباتی که در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می‌کند.

مثال ۲۲۴]: دو ظرف آب- الف و ب- داریم و علم اجمالی پیدا کردیم که احدهما به صورت غیر معین با نجاست ملاقات کرده است، در فرض مذکور، وقتی به هرکدام از آن دو ظرف توجه می‌نمائیم، می‌بینیم درباره آن‌ها استصحاب طهارت، جریان پیدا می‌کند.

به ظرف «الف» نظر می‌افکنیم، می‌گوئیم: این ظرف «کان طاهرا قطعا» لکن اکنون مردد هستیم که آیا طهارتش به واسطه ملاقات با نجاست، زائل شده یا نه زیرا نمی‌دانیم آیا نجاست با ظرف «الف» ملاقات کرده یا نه لذا «ابتداء» استصحاب طهارت در آن، جاری می‌شود.

به ظرف «ب» نظر می‌کنیم، می‌گوئیم: «ابتداء» استصحاب طهارت در آن‌هم جریان دارد و مسأله سببیت و مسببیت هم مطرح نیست بلکه هر دو ظرف در عرض یکدیگرند بدون اینکه تقدم و تأخری، مطرح باشد لکن علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین»

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۸

داریم چون اگر کسی به وسیله دو استصحاب بگوید هر دو اناء، طاهر است، می‌گوئیم: علم اجمالی داریم که احدهما با نجاست ملاقات کرده لذا نمی‌توان گفت هر دو ظرف، محکوم به طهارت است پس می‌گوئیم بین دو استصحاب، تعارض است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟ آیا هر دو استصحاب جریان پیدا می‌کند یا نه؟

جواب: در مسئله، دو مبنا- یکی مربوط به شیخ اعظم قدّس سرّه و دیگری مربوط به مرحوم آقای آخوند قدّس سرّه- مطرح است و مسئله، اختصاصی به استصحاب ندارد بلکه به صورت کلی است که:

چرا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود به عبارت دیگر: چرا در اطراف علم اجمالی نمی‌توان به استصحاب، برائت یا قاعده طهارت تمسک نمود، آیا در مثال مذکور، نسبت به هریک از آن دو ظرف- تک‌تک آن‌ها- شک در طهارت نداریم؟ آری! لذا می‌گوئیم چرا قاعده طهارت جریان پیدا نمی‌کند و منشأش چیست.

آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود یا نه؟

مبنای مصنف قدّس سرّه: به نظر ایشان باید ملاک و میزان را چنین قرار داد که: اگر جریان اصل عملی در اطراف علم اجمالی، مستلزم مخالفت قطعیه عملیه با یک تکلیف منجّز معلوم شود، در این صورت، اصل عملی جریان پیدا نمی‌کند و علتش هم این است که مخالفت قطعی با یک تکلیف منجز معلوم «عقلا- و شرعا» دارای محذور است پس در هر موردی که جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، مستلزم چنان تالی فاسدی باشد، جریان پیدا نمی‌کند لکن چنین نیست که همیشه جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، مستلزم چنان تالی فاسدی باشد که اینک به ذکر دو مثال می‌پردازیم:

الف: در همان مثال قبل که دو ظرف آب به نام الف و ب داشتیم که هر دو سابقا معلوم الطهاره بوده‌اند لکن فعلا علم اجمالی به نجاست احدهما پیدا شده، لازمه اجرای

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۰۹

دو استصحاب طهارت، نسبت به آن دو ظرف، این است که با تکلیف منجز معلوم «اجتنب عن النجس» مخالفت قطعیه عملیه شود پس اگر بخواهیم با هر دو ظرف، معامله طهارت نمائیم، مستلزم چنان تالی فاسدی هست.

ب: مثال قبل را به این نحو، عکس می‌نمائیم که: فرض کنید دو ظرف آب داریم که هر دو سابقا معلوم النجاسة بوده‌اند لکن فعلا

علم اجمالی، حاصل شده که «احدهما» تطهیر شده، در فرض مذکور اگر نسبت به آن دو ظرف، دو استصحاب نجاست جاری نمائید با کدام تکلیف معلوم منجز، مخالفت قطعیه عملیه شده؟ با هیچ تکلیفی مخالفت نشده بلکه اجرای دو استصحاب نجاست، قریب به احتیاط و دال بر شدت احتیاط است چون مفاد استصحاب، این است که باید از هر دو ظرف اجتناب نمود.

خلاصه: خلاصه به نظر مصنف قدّس سرّه ملاک و میزان، همان مسأله مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است لذا شما توجه نمودید که در مثال «الف» استصحابین، جریان پیدا نمی‌کند لکن در مثال «ب» جاری می‌شود چون تالی فاسدی ندارد.

نقد و بررسی کلام ۲۲۵] شیخ اعظم قدّس سرّه

مبنای شیخ اعظم قدّس سرّه: به نظر ایشان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود زیرا جریانش مستلزم تناقض در ادله اصول است.

توضیح ذلک: در دلیل استصحاب، دو جمله ذکر شده:

۱- «لا تنقض الیقین بالشک». ۲- «لکن تنقضه بیقین آخر»، یعنی همان‌طور که از نقض یقین به شک نهی می‌کند، می‌گوید «انقضه بیقین آخر» پس در واقع با دو تکلیف، مواجه هستیم یکی حرمت نقض یقین به شک و دیگری وجوب نقض یقین به یقین.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۱۰

به نظر شیخ اعظم قدّس سرّه در همان مثال اول- الف- که می‌خواهید دو استصحاب طهارت جاری نمائید از یک طرف «لا تنقض الیقین بالشک» را رعایت کردید اما از طرف دیگر با جمله «انقضه بیقین آخر» چه می‌کنید؟ شما که علم اجمالی به نقض یکی از آن دو حالت سابقه دارید، در حقیقت، یقین به نقض حالت سابقه دارید منتها یقین اجمالی، نه تفصیلی پس «اصل الیقین» به قوت خود، محفوظ است.

از یک طرف «لا تنقض» می‌گوید: هر دو استصحاب، جاری هست از طرف دیگر «انقضه بیقین آخر» می‌گوید نباید نقض یقین به شک نمائید، پس در فرض مذکور چه باید کرد؟

اگر بخواهیم در اطراف علم اجمالی، استصحاب جاری نمائیم، لازمه‌اش صرف‌نظر کردن از «انقضه بیقین آخر» است پس راه حلش این است که بگوئیم اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود و ادله اصول، ارتباطی به اطراف علم اجمالی ندارد.

مبنای شیخ اعظم قدّس سرّه همان است که بیان کردیم و فرقی هم ندارد که مخالفت قطعیه عملیه، محقق بشود یا نشود یعنی: جریان استصحاب در هر دو فرض مذکور، مستلزم تناقض در ادله استصحاب است لذا می‌گوئیم: اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود[۲۲۶].

سؤال: آیا مبنای مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: اشکال مصنف قدّس سرّه به مبنای شیخ اعظم قدّس سرّه این است که:

در تمام ادله استصحاب، جمله دوم- یعنی: «تنقضه بیقین آخر»- ذکر نشده بلکه در بعضی از آن‌ها مذکور است و در بسیاری از ادله فقط همان جمله اول- یعنی: «لا تنقض الیقین بالشک»- ذکر شده و نتیجه‌اش این است که اگر آن روایتی که واجد هر دو جمله

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۱۱

و منه ۲۲۷] قد انقدح عدم جریانه فی اطراف العلم بالتکلیف فعلا أصلا و لو فی بعضها، لوجوب الموافقة القطعیة له عقلا، ففی جریانه لا محالة یکون محذور المخالفة القطعیة أو الاحتمالیة، کما لا یخفی [۱].

است به علت تناقض- در صدر و ذیل- نتواند شامل اطراف علم اجمالی شود، چه مانعی دارد، روایتی شامل اطراف علم اجمالی

شود که واجد جمله اول است.

به عبارت دیگر: روایتی که واجد هر دو جمله است، حجیت استصحاب را در اطراف علم اجمالی، نفی نمی‌کند بلکه فقط به علت تناقض نمی‌تواند شامل اطراف علم اجمالی شود، در این صورت می‌گوئیم روایتی که جمله دوم در آن ذکر نشده و تناقض در آن تحقق پیدا نمی‌کند چرا شامل اطراف علم اجمالی نشود.

خلاصه: اشکال ما به مبنای شیخ اعظم قدّس سرّه این است که اگر جمله دوم در تمام روایات بود و حتی یک روایت نداشتیم که خالی از جمله دوّم باشد، حق با شیخ اعظم قدّس سرّه بود لکن ما مشاهده می‌کنیم که در بسیاری از روایات باب اصلا جمله دوم ذکر نشده لذا به چه دلیل بگوئیم آن روایات، شامل اطراف علم اجمالی نمی‌شود؟

نتیجه: طبق مبنای مصنف قدّس سرّه علت عدم جریان استصحاب- و سائر اصول عملیه- در اطراف علم اجمالی فقط مسأله محذور مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است «لا غیر».

[۱]- تذکر: مصنف قدّس سرّه قائل به توسعه‌ای هستند که در اول بحث «اشتغال» هم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۱۲

متذکر شدیم که: گاهی تکلیف معلوم منجز «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که نه تنها مخالفت قطعیه‌اش حرام است بلکه حتی مخالفت احتمالیه هم با آن حرام می‌باشد یعنی حتما باید با آن تکلیف، موافقت قطعیه نمود.

نتیجه چنان فرضی، این است که در اطراف علم اجمالی نه تنها «استصحابین» جاری نیست بلکه اگر یکی از آن دو استصحاب هم مانعی داشته باشد، استصحاب دیگر هم جریان پیدا نمی‌کند زیرا اگر استصحاب دیگر جاری شود، مخالفت احتمالیه محقق می‌شود و فرض ما این بود که آن تکلیف معلوم، «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که حتی مولا- راضی نیست با آن، مخالفت احتمالیه نمود.

خلاصه: گاهی در اطراف علم اجمالی حتی یک اصل عملی هم نمی‌تواند جریان پیدا کند گرچه به معارض هم مبتلا نباشد.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در شرح کفایة الاصول خود بعد از عبارت مذکور مصنف قدّس سرّه به ذکر مثال و تحقیقی پرداخته‌اند که «نگارنده» عین آن را نقل می‌کند: «و منه قد انقدح عدم جریانه فی اطراف العلم بالتکلیف ... ففی جریانه لا محالة یکون محذور المخالفة القطعیة او الاحتمالیة کما لا یخفی». کما لو علم بنجاسة احد الطاهرین او قام دلیل علی عدم الجمع بین الاستصحابین کمسألة تتمیم الماء النجس کرا بماء طاهر حیث قام الاجماع علی اتحاد حکم الماءین بحسب الطهارة و النجاسة مطلقا واقعیتین او ظاهریتین و مجرد اتحاد حکمهما واقعا لا یکفی فی المنع عن الجریان فان الاتحاد الواقعی لا ینافی التعدد الظاهری الا من باب المخالفة الالتزامیة و من هذا التحقیق ظهر انه لا وجه لما ذکره الشیخ الانصاری قدّس سرّه فی المقام و هو انه اذا کان الشک فی کلیهما مسببا عن امر ثالث فمورده ما اذا علم ارتفاع احد الحادثین لا- بعینه و شک فی تعیینه فاما ان یکون العمل بالاستصحابین مستلزما لمخالفة قطعیة عملیة و اما ان لا یکون و علی الثانی فاما ان یقوم دلیل من الخارج علی عدم الجمع أو لا و علی الثانی لا یخلو اما ان یترتب اثر شرعی علی کل من المستصحبین فی الزمان اللاحق کما فی استصحاب بقاء

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۱۳

الحدث و طهارة البدن فیمن توضأ غافلا- بمائع مردد بین الماء و البول و مثله استصحاب طهارة کل من واجدی المنی فی الثوب المشترک و اما ان یترتب الاثر علی احدهما دون الآخر کما فی دعوی الموکل التوکیل فی شراء العبد و دعوی الوکیل التوکیل فی شراء الجاریة ففی الصورتین الاولیین حکم بالتساقط معللا بان العلم الاجمالی هنا بانتقاض احد الضدین یوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض الیقین بالشک و لکن تنقضه بیقین آخر لان هذا الخطاب لاشتماله علی حکمین احدهما حرمة نقض الیقین بالشک و الثانی وجوب نقضه بالیقین لو عم لکل من طرفی العلم الاجمالی لزم المحال للمناقضة الضروریة بین لزوم الاخذ بالحالة السابقة فی کل

منهما بمقتضی صدر الخطاب و لزوم الاخذ بخلاف تلک الحالة فی احدهما بمقتضی ذیله و عمومه لواحد منهما علی التعیین بلا معین و علی التخییر یستلزم لاستعمال اللفظ فی معنیین و لیس یصح ارادة القدر المشترک بین الحرمتین فانه خلاف الظاهر مع أنّه مستلزم ح لعدم دلالة الاخبار علی حرمة النقض لا تعیینا و لا تخییرا فلا بدّ من التماس دلیل آخر علی التعیین و دعوی ان المراد من احدهما لیس مصداقه حتی یلزم الاستعمال المزبور و انما المراد مفهومه و هو لا یستلزمه لکونه مفهوما واحدا فمدفوعة بانه و ان کان لا یستلزمه لکنه لیس من مصادیق العام بل مفهوم منتزع من بعض افراده و ذلک لما علمت ان المقتضی بمعنی العموم الفعلی للاستصحاب فی طرفی الشبهة موجود قطعا و المناقضة المذکورة تمنع لزومها بمعنی ظهور الذیل و لیس الیقین بارتفاع الحالة السابقة فی احدهما مانعا بنفسه من المقتضی فی اقتضائه و الا لمنع منه فی الصورة الثالثة کما فی مسألة بقاء الحدث و طهارة البدن فی التوضؤ بمائع مردد بین الماء و البول ضرورة مناقضة حرمة النقض فی کل واحد من الیقین بالحدث و الطهارة من الخبث سابقا مع وجوب النقض فی احدهما بمعنی العلم الاجمالی بالانتقاض و انما المانع هو حدوث العلم بتکلیف فعلی یکون الاستصحاب فی الاطراف او بعضها مستلزما لمخالفة عملیة له کما عرفت ۲۲۸].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۱۴

تذنیب

لا یخفی أن مثل قاعدة التجاوز فی حال الاشتغال ۲۲۹] بالعمل، و قاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، و أصالة صحة عمل الغیر إلی غیر ذلک من القواعد المقررة فی الشبهات الموضوعیة إلا القرعة تکون مقدمة[۲۳۰] علی استصحاباتها المقتضیة لفساد[۲۳۱] ما شک فیه من الموضوعات، لتخصیص دلیلها بأدلتها، و کون النسبة بینه و بین بعضها عموما من وجه لا یمنع عن تخصیصه بها بعد الإجماع علی عدم التفصیل بین مواردها، مع لزوم قلة المورد لها جدا لو قیل بتخصیصها بدلیلها، إذ قلّ مورد منها لم یکن هناک استصحاب علی خلافها، کما لا یخفی [۱].

[تذنیب:] بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می‌شود چه نسبتی هست؟

[۱]- در فقه با قواعدی- مانند قاعده تجاوز، فراغ و امثال آن‌ها- مواجه می‌شویم که می‌بینیم، فقها عملا آن قواعد را بر استصحاب، مقدم داشته‌اند مانند:

۱- مثلا اگر کسی در رکعت سوم نماز، مردد شود که آیا در رکعت دوم، رکوع را اتیان نموده یا نه در فرض مذکور ابتداء استصحاب عدم اتیان رکوع جریان پیدا می کند

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۱۵

لکن قاعده تجاوز[۲۳۲] می گوید: نباید به آن شک اعتنا نمود[۲۳۳] و با اتیان سجدتین نمی‌توان رکوع را اتیان کرد بلکه حکم نمائید: رکوع، محقق شده یعنی: قاعده تجاوز بر استصحاب، مقدم است.

۲- اگر کسی بعد از نماز، مردد شود که آیا در رکعت سوم، رکوع را اتیان نموده است یا نه در فرض مذکور درعین‌حال که استصحاب می گوید انجام نداده‌ای اما قاعده فراغ ۲۳۴] می گوید چون بعد از فراغ از عمل هستی، حکم کن آن عمل، صحیح است، یعنی: قاعده فراغ بر استصحاب، مقدم است.

۳- فرض کنید: زید، معامله‌ای انجام داده- مثلا خانه‌ای خریده- لکن شما مردد هستید آیا آن معامله صحیحا واقع شده یا نه، مثلا فلان شرط شرعی در آن رعایت شده یا نه. در فرض مذکور می گوئیم: هرچه را در حدوث و تحققش مردد باشیم، استصحاب

می گوید آن چیز، حادث نشده و تحقق پیدا نکرده لکن «اصالهٔ الصحهٔ فی عمل الغیر»[۲۳۵] می گوید به

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۱۶

استصحاب، توجه نکنید و هرگاه معامله، بیع، نکاح یا امثال آن‌ها بین دو مسلمان، واقع شد، حکم کنید که صحیحا واقع شده یعنی: قاعده مذکور بر استصحاب، مقدم است.

سؤال: علت تقدم قواعد مذکور بر استصحاب چیست؟

جواب: قواعد مذکور، نسبت به استصحاب، جنبه مخصصیت دارند یعنی: نسبت بین دلیل استصحاب و قواعد مذکور، عموم و خصوص مطلق است ۲۳۶] و دلیل «لا تنقض» در مورد قاعده تجاوز و امثال آن، تخصیص می‌خورد لذا اگر از ما سؤال کنند آیا در موردی «لا تنقض» تخصیص خورده یا نه می گوئیم قاعده تجاوز، فراغ و «اصالهٔ الصحهٔ فی عمل الغیر» مخصصات «لا تنقض» هستند.

تذکر: البته نسبت بین بعضی از قواعد با دلیل استصحاب، عموم و خصوص من وجه است که مرحوم مشکینی قدّس سرّه قاعده ید را به‌عنوان مثال در این مورد ذکر کرده‌اند.

قاعده ید[۲۳۷]، محل کلام واقع شده که آیا جنبه اماریت دارد یا اینکه یک اصل عملی هست.

اگر قاعده ید «اماره» باشد، علت تقدمش بر استصحاب، بدیهی است ۲۳۸] اما اگر اصل

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۱۷

و اما القرعهٔ فالاستصحاب فی موردها یقدم علیها، لأخصیّهٔ دلیله من دلیلها، لاعتبار سبق الحالهٔ السابقهٔ فیه دونها، و اختصاصها[۲۳۹] بغیر الأحکام إجماعا لا یوجب

عملی باشد، باید ببینیم چرا نسبت آن با استصحاب، عموم و خصوص من وجه است، به این اعتبار که بگوئیم: استصحاب در موردی است که حالت سابقه، مطرح باشد خواه مسأله ملکیت، مطرح باشد یا نباشد اما قاعده ید، دال بر مسأله ملکیت است خواه حالت سابقه هم مطرح باشد یا نباشد.

سؤال: اگر قاعده مذکور، یک اصل عملی باشد، علت تقدمش بر استصحاب چیست؟

جواب: دارای دو علت- و دو نکته- هست:

یکی مسأله اجماع است یعنی: در جریان قاعده ید، بین آن موردی که حالت سابقه خلاف باشد و بین آن موردی که حالت سابقه خلاف نباشد، فرقی نمی کند پس در حقیقت «اجماع»، قاعده ید را- بعمومها- حجت می‌نماید.

دیگر، اینکه اگر بخواهیم چنین مشی نمائیم که: قاعده ید را به موردی اختصاص دهیم که استصحاب بر خلافش نباشد، نتیجه‌اش این می‌شود که قاعده ید «قلیل المورد» شود. اما اگر قاعده ید را مخصص دلیل استصحاب قرار دادیم، نمی‌توان گفت استصحاب «قلیل المورد» شده بلکه موارد کثیری برای استصحاب هست که از حد و حصر، خارج می‌باشد لذا می گوئیم قاعده ید بر استصحاب، مقدم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۱۸

الخصوصیهٔ فی دلیلها بعد عموم لفظها[۲۴۰] لها، هذا مضافا إلی وهن دلیلها بکثرهٔ تخصیصه، حتی صار العمل به فی مورد محتاجا إلی الجبر بعمل المعظم، کما قیل، و قوّهٔ دلیله بقلهٔ تخصیصه بخصوص دلیل ۲۴۱] [۱].

تقدم استصحاب بر قرعه

[۱]- سؤال: اگر بین قرعه و استصحاب، اختلاف شد، حکمش چیست؟

جواب: استصحاب بر قرعه، مقدم است و مصنف کأن دو دلیل برآن اقامه نموده‌اند:

۱- دلیل قرعه، دارای عموم ضعیفی است به نحوی که هیچ فقیهی مستقلا به عموم آن نمی‌تواند، عمل نماید بلکه باید ببیند دیگران هم به آن عمل کرده‌اند یا نه، آیا قرعه، جابر و مؤیدی دارد یا نه پس عموم دلیل قرعه به پشتوانه نیاز دارد به خلاف عموم دلیل استصحاب که پشتوانه‌ای لازم ندارد.

۲- اصلا دلیل استصحاب از دلیل قرعه، اخص می‌باشد زیرا دلیل قرعه می‌گوید:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۱۹

«القرعة لکل امر مشکل»، مشکل به‌معنای مشکوک است و دلیل مذکور نمی‌گوید حالت سابقه داشته باشد یا نداشته باشد، اما در مورد استصحاب «صرف الشک» کفایت نمی‌کند بلکه باید حالت سابقه متیقنه هم داشته باشیم پس دلیل استصحاب در یک مورد، نسبت به دلیل قرعه، اضافه‌ای دارد، دلیل قرعه می‌گوید «کل امر مشکوک سواء کانت له حالة سابقة ام لم تکن» اما استصحاب می‌گوید یک موردش را خارج می‌کنم و آن، امر مشکوکی است که دارای حالت سابقه است پس در حقیقت، دلیل استصحاب، مخصص دلیل قرعه می‌باشد.

اشکال: دلیل قرعه هم مخصصاتی داشته و نسبت به مواردی تخصیص خورده و نسبت دلیل قرعه و دلیل استصحاب- بعد از تخصیص به آن موارد- عموم و خصوص من وجه می‌شود.

جواب: وقتی در فقه با عمومات، مواجه می‌شویم به نفس دلیل عام توجه می‌کنیم و عنایتی نداریم که آیا تخصیص خورده یا نه؟ اگر دلیل عامی تخصیص خورد سپس مخصص دیگری مطرح شد آیا آن مخصص را به لحاظ دلیل عام مخصص [۲۴۲] ملاحظه می‌کنند یا اینکه نفس دلیل عام را لحاظ می‌کنند؟

نفس دلیل عام ملاحظه می‌شود و عنایتی ندارند که تخصیص خورده یا نه.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه ذیل این عبارت مصنف- «هذا مضافا الی وهن دلیلها بکثرة تخصیصه ... و قوة دلیله بقلة تخصیصه بخصوص دلیل»- چنین نوشته‌اند: یعنی ان ادلة القرعة کادلة نفی الضرر وردت علیها تخصیصات کثیرة لا یعلم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۲۰

لا- یقال ۲۴۳]: کیف یجوز تخصیص دلیلها بدلیله؟ و قد کان دلیلها رافعا لموضوع دلیله لا- لحکمه، و موجبا لکون [نقض الیقین بالیقین بالحجة علی خلافه، کما هو الحال بینه و بین أدلة سائر الأمارات، فیکون- هاهنا أیضا- من دوران الأمر بین التخصیص بلا وجه

مقدارها فهی مجملة بالنسبة الی الباقی تحتها فلا بدّ من جابر لو هنها و هو عمل الاصحاب و لهذا اقتصر فی العمل بها علی موارد خاصة یحصل الاطلاع علیها بالتتبع، و الاشکال علیه بان کثرة التخصیص اما ان یوجب الاجمال فیها أو لا و علی التقدیرین لا معنی للانجبار اما علی الاول فلان عمل جماعة لا- یوجب خروج اللفظ عن الاجمال و صیرورته مبینا و اما علی الثانی فلان الظهور بعد انعقاده یکون محکما من غیر حاجة الی ضم عمل الاصحاب مدفوع بان الاجماع قد دل علی خروج مصادیق عدیدة عن العموم و لما کان المخرج غیر معین فلا- بدّ فی مقام التمسک بالعموم من ملاحظة عمل الاصحاب و لو جماعة منهم بها انکشف عملهم عن ان المورد لیس مما خرج بالاجماع فیکون العموم محکما بالنسبة الیه و الا یکون محتمل الخروج و بعد عروض هذا الاحتمال لا وجه للاستدلال به لکن مقتضی هذا الوجه جواز العمل به بعد الانجبار و اما قبل الانجبار فعدم العمل بها لعدم حجیتها

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۲۱

غير دائر و التخصّص [۱].

فإنه يقال: ليس الأمر كـذلك ۲۴۴]، فإن المشكوك مما كانت له حالـة سابقـة و إن كان من المشكل و المجهول و المشتبه بعنوانه الواقعى، إلاـ أنه ليس منهـا بعنوان مـا طرأ عليه من نقض اليقين بالشـك، و الظـاهر من دليـل القرعـة أن يكون منهـا بقول مطلق لاـ فى الجملـة، فـدليل الاستصـحاب الـدالّ على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة، رافع لموضوعه أيضا، فافهم ۲۴۵]. فلا بأس برفع اليـد عن دليلها عند دوران الأمر بينه و بين رفع اليد عن

لا لتقدم الاصول عليها فافهم ۲۴۶].

[۱]- اشكال ۲۴۷]: نسبت دليل قرعه به دليل استصحاب، ماننـد نسبت امارات به استصحاب است يعنى: عمل به قرعه- در مورد استصحاب- نقض يقين به شك نيست بلكه نقض يقين به حجت و «تخصص» است. به خلاف عمل به استصحاب- در مورد قرعه- كه موجب تخصيص است كه در تخصيص، همان تقريب «دور» سابق مى‌آيد يعنى: تخصيص، متوقف بر اعتبار استصحاب است- در مورد قرعه- و آن بر تخصيص، متوقف است- كما تقدم سابقا- پس امر، دائر بين تخصيص و تخصص است كه

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۲۲

دليله، لوهن عمومهـا و قوة عمومه، كما أشـرنا إليه آنفا[۲۴۸]، و الحمـد للّه أولا و آخرا، و صـلى اللّه على محمـد و آله باطنا و ظاهرا [۱].

«بلا وجه» مى‌باشـد مگر به وجه «دور» يعنى: بنا بر امكان دور مى‌تواند مخصـص شود پس وجه غير «دورى» ندارد و بديهى است كه تخصص بر تخصيص، مقدم است.

[۱]- جواب: دليل استصحاب هم رافع موضوع قرعه هست همچنان كه قرعه، رافع شك است- تنزيلا- زيرا ظاهر دليل قرعه- القرعة لكل امر مشكل- اين است كه آن شىء، مطلق و بجميع عناوينش مشكل و مشتبه باشد ولى شىء مشكوكى كه حالت سابقه متيقنه دارد گرچه به‌عنوان اولى و حكم واقعى، مشكوك، مشكل و مشتبه است لكن به عنوان ثانوى كه مشمول دليل استصحاب و داراى حالت سابقه متيقنه هست، حكم و وضع او مشكل و مشتبه نيست و نسبت به دليل قرعه، تخصص است نه تخصيص زيرا قرعه براى امرى جعل شـده كه مطلقا و بجميع عناوين، مشكل و مشتبه باشد. «و بالجمله» چون عموم دليل قرعه به جهت كثرت مخصصات وارده برآن، موهون است- به خلاف دليل استصحاب- و مقدم شدن هريك بر ديگرى موجب تخصص است نه تخصيص و هر دو صلاحيت دارند كه موضوع ديگرى را رفع نمايند و هر دو حكم ظاهرى و «فى الجملة» كاشف از واقع هستند لذا دليل استصحاب به جهت قوت دلالت و اظهريتش بر دليل قرعه، مقدم است.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۲۳

المقصد الثّامن التّعادل و التّرجيح

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۲۵

المقصد الثامن فى تعارض الأدلة و الأمارات ۲۴۹] فصل

التعارض ۲۵۰] هو تنافى الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضا، بأن علم بكذب أحدهما إجمالا مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا [۱].

[مقصد هشتم:] تعارض ادله و امارات تعادل و تراجيح

[فصل: در معنای تعارض

اشاره

[۱]- تذکر: بحث تعارض ادله از اموری هست که در فقه، بسیار محل ابتلا می‌باشد لذا باید نسبت به آن، اهتمام بیشتر قائل شد.
إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۲۶

یادآوری:

کلمه «تعادل» از ماده «عدل» مشتق شده، چنانچه دو شـیء از جهتی شبیه یکدیگر باشند لغتا به آن‌ها متعادلین گویند و هرکدام عدل دیگری محسوب می‌شود.
در اصـطلاح اصولیین اگر دو دلیـل و دو روایت از جهت مزایـای داخلی و خـارجی، ماننـد یکـدیگر باشـند به آن‌ها متعادلین گویند بنابراین در اصـطلاح اصولیین «تعادل» از معنای کلی خود به یک مصـداق و فرد، نقل شده زیرا لغتا به هر دو شـیء که در جهتی، از جهـات، مثـل هم باشـند، متعـادلین می‌گوینـد ولی در اصـطلاح اصولیین دو روایت متماثـل را متعادلین گوینـد و دو روایت متماثل، مصداقی از معنای کلی تعادل است.

«تعادل و تراجیح» یا «تعادل و ترجیح»؟

لغتا ترجیح به‌معنای احداث مزیت ۲۵۱] در یک شـیء است- البته بعد از آنکه مزیتی در آن نبوده- لکن باید توجه داشت که مسلما معنای مذکور، مراد اصولیین نیست.
اینک سه معنا برای ترجیح ذکر می‌کنیم تا ببینیم در محل بحث، کدامش مورد نظر است:
۱- ترجیـح به‌معنای «تقـدیم» احـد الخبرین- لمزیـهٔ- هست مثلا دو روایت با یکـدیگر متعارضـند لکن احـدهما دارای مرجحی مانند شهرت یا موافقت با کتاب است، لذا آن را اخذ می‌کنیم.
۲- ترجیح به‌معنای «تقدم» شیء و تقدم خبر است نه «تقدیم» که فعل ما باشد یعنی:
تقدم یک خبر بر خبر دیگر «لمزیهٔ من المزایا»، به عبارت دیگر: خودبه‌خود و بنفسه خبر راجح بر مرجوح، مقدم است.
إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۲۷
۳- ترجیح- یا تراجیح- به نفس «مزیت»- یا مزایای ۲۵۲]- موجود در خبر گفته می‌شود.
اگر ترجیـح را به‌معنـای اول یـا دوم بگیریم، کلمه تراجیـح- جمع- را نبایـد اسـتعمال نمائیم زیرا ترجیـح به‌معنای «تقـدیم» یا «تقـدم» مصدر است و مصدر تعدد ندارد[۲۵۳].
سؤال: پس چرا بعضی کلمه ترجیح را جمع بسته و تراجیح استعمال کرده‌اند؟
جواب: لا بد منظور از کلمه ترجیح، همان معنای سوم- مزیت- است و تراجیح به معنای مزایا می‌باشد و بدیهی است که امکان دارد در خبر، مزایای متعددی باشد مانند:
موافقت با کتاب، شهرت، اعدلیت راوی و ....

معنای لغوی تعارض ۲۵۴]

مصنف قدّس سرّه تعارض را تنافی دلیلین یا ادله از جهت دلالت می‌دانند که به زودی

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۲۸

درباره آن بحث می‌کنیم لکن قبلا ببینیم چه نسبتی بین معنای لغوی و اصطلاحی تعارض است.

«تعارض» لغتا از کلمه «عرض» گرفته شده و عرض به‌معنای اظهار و آشکار کردن است، «تعارضا» یعنی: او خودش را به این آشکار و اظهار نمود و آن دیگری هم خود را به او اظهار نمود. اما اینکه اصولیین تعارض را به‌معنای «تنافی» گرفته‌اند در حقیقت، نقل مباین به مباین نموده‌اند یعنی: لفظی که برای «عرض» و تظاهر، وضع شده بود در «تنافی» استعمال کرده‌اند به عبارت واضح‌تر: کلمه «تعارض» بر اثر کثرت استعمال- در «تنافی»- وضع تعیّنی پیدا کرده است ۲۵۵].

معنای اصطلاحی تعارض

شیخ اعظم قدّس سرّه در کتاب رسائل، تعارض را چنین تعریف کرده‌اند:

ان التعارض تنافی «مدلولی» الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد و کیف کان فلاـ یتحقق الاـ بعد اتحاد الموضوع و الا لم یمتنع اجتماعهما ...[۲۵۶].

تعارض، بنا بر تعریف مذکور، از اوصاف مداليل دلیلین است و قوامش به مدلولین می‌باشد.

مصنف قدّس سرّه از تعریف مشهور و مذکور عدول نموده و آن را چنین تعریف کرده‌اند:

التعارض هو تنافی «الدلیلین» او الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات علی وجه التناقض

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۲۹

او التضاد حقیقة او عرضا».

یعنی: تعارض، تنافی دو دلیل- یا چند دلیل ۲۵۷]- از نظر دلالت و مقام اثبات است نه تنافی دو دلیل در مدلول. بنا بر تعریف مصنف، تعارض از اوصاف دلیل است.

توضیح ذلک: تعارض، تنافی ۲۵۸] دو یا چند دلیل است یعنی: یک دلیل، دلیل دیگر را از جهت دلالت و مقام اثبات نفی می‌کند و آن دلیل دیگر هم او را نفی می‌نماید که تعارض مذکور، ممکن است به نحو «تناقض»، «تضاد حقیقی» یا «تضاد عرضی» باشد که اینک به ترتیب برای هرکدام به ذکر مثالی می‌پردازیم:

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۳۰

و علیه فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی مدلولهما، إذا کان بینهما حکومة رافعة للتعارض و الخصومة، بأن یکون أحدهما قد سیق ناظرا إلی بیان کمیة ما أرید من

مثال برای تناقض: فرضا یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید واجب نیست. دلیلی که می‌گوید نماز جمعه، واجب نیست، دلیل وجوب را نفی می‌کند و بین آن دو، تناقض و اجتماعشان محال است و دلیلی که می‌گوید نماز جمعه، واجب است، دلیل دال بر عدم وجوب را نفی می‌نماید پس دلیلین با یکدیگر تنافی دارند.

مثال برای تضاد حقیقی: فرضا یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید حرام است ۲۵۹] البته وجوب و حرمت با یکدیگر متضادند و تضادشان حقیقی است و در موضوع واحد اجتماع نمی‌نمایند[۲۶۰].

مثال برای تضاد عرضی: در تضاد عرضی، وحدت موضوع، معتبر نیست و لزومی ندارد، موضوع، متحد باشد مثلاـ یک دلیل

می گویـد نماز جمعه در عصـر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می گویـد در روز جمعه، نماز ظهر، واجب است لکن علم اجمالی به کذب یکی از آن دو داریم، می‌دانیم احدهما با واقع، مخالف است ۲۶۱] پس با وجود علم اجمالی به کذب احدهما بین آن دو قهرا تضاد عرضی- نه حقیقی- محقق است و تضاد مذکور در دو موضوع است نه یک موضوع.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۱

الآخر، مقدما کان أو مؤخرا[۲۶۲] [۱].

---

[۱]- قبل از توضیح عبارت مصنف به ذکر یکی از حواشی مفصل مرحوم مشکینی قدّس سرّه می‌پردازیم- ایشان ذیل عبارت «و علیه فلا تعارض ...» چنین آورده‌اند:

احـدها: «الورود» و معناه: کون دلیل بحسب جعل حکمه رافعا لموضوع دلیل آخر بحیث لولاه لشـمله کما فی کل اصل عقلی بالنسـبة الی امارة معتبرة مثلا: موضوع البراءة العقلیة اللابیانیة فاذا قام امارة معتبرة انقلب الی البیان و لولاها لکان المورد من مصادیقها.

و منه یظهر ان الدلیل الذی یکون مورده خارجا من الدلیل الآخر من الاول کما فی: «لا تکرم زیدا الجاهل» بالنسـبة الی «اکرم العلماء» لا یکون من الوارد بل یسمی ذلک بالتّخصّص و کذا اذا کان منقحا لموضوع دلیل آخر کما «فی کل شیء طاهر ...» بالنسبة الی قوله: «لا صلاة الا بطهور» علی الاقوی.

الثانی: «الحکومـة» و معناها: کون احـد الـدلیلین مسوقا لبیان حال الـدلیل و ناظرا الی مقام اثباته و بیان کمیـة مقـدار مدلوله تضـییقا او توسعة و الاول مثل قوله علیه السّلام: «لا شک فی

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۲

النافلة» بالنسبة الی ادلة الشکوک المثبتة للاحتیاط او الاعادة و الثانی مثل قاعدة الطهارة بالنسبة الی قوله: «لا صلاة الا بطهور» بناء علی کون ظهوره منعقدا فی الطهارة الواقعیة و الا فلو فرض انعقاد الظهور فی الطبیعة لا بشرط لم تکن من قبیل الحاکم بل من قبیل المحقق للموضوع فیکون واردا ....

الثالث: «التوفیق العرفی» و هو کون الـدلیلین علی نحو اذا عرضا علی العرف یوفّق بینهما بالتصـرف فی احدهما او فی کلیهما بلا لحاظ نسبة و لا اظهریـة و هو فی النتیجـة مشترکـة مع الحکومـة المتقدمـة و قـد تسـمّی حکومـة عرفیـة کما ان الاول قـد تسـمّی بالحکومة الاصـطلاحیة و هـذا المعنی یحصل غالبا فی الادلـة المتعرضـة للاحکام الثابتـة للعناوین الثانویـة مع الادلـة المتعرضـة لاحکام العناوین الاولیة و منه تقدم الاستصحاب علی سائر الاصول الشرعیة عندنا کما تقدم فی اواخر الاستصحاب.

الرابع: «الجمع العرفی».

الخامس: «الجمع الدلالی» و هو مساو مع الجمع العرفی و مورده کل ما یکون احد الدلیلین او کلاهما قرینة علی التصـرف فی الآخر او فی کلیهما فیشمل الورود و الحکومة و التوفیق العرفی و التخصیص و التقیید الذین هما من الجمع المساوی و سائر الموارد التی یحکم العرف فیها بالتصرف فی الهیئة و بعبارة اخری:

ان مـورده النص و الظـاهر او الاظهر و الظـاهر او الظـاهران اللـذان بینهمـا ورود او حکومـة او توفیـق عرفی و الخـارج عنـه الظـاهران المتکافئان اللذان لیس فیهما احد هذه الثلاثة.

اذا عرفت هـذه المقدمـة فاعلم: انه بناء علی تعریف الماتن لا یصـدق التعارض علی جمیع تلک الموارد بخلاف تعریف الشـیخ قـدّس سرّه فـانه یشـمل الجمیع غیر الورود لمکـان تنـافی المـدلولین فی غیرهما کما لا یخفی و ح لا بـد له فی خروج تلک الموارد عن ادلة العلاج

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۳

الدالـهٔ علی الترجیـح و التخییر من اقامـهٔ مخصـص من الخـارج کـالخبرین المـدعی دلالتهما علی ذلک او دعوی الانصـراف او دعوی الاجمال بخلاف ما ذکرنا فانه لا یشملها بحسب المفهوم ۲۶۳].

اینک به توضیح عبارت مصنف قدّس سرّه می‌پردازیم.

سؤال: چرا مصنف از تعریف شیخ اعظم- در بیان تعریف تعارض- عدول نمودند؟

جواب: بنا بر تعریف ۲۶۴] شیخ اعظم قدّس سرّه، موارد[۲۶۵] متعددی وجود دارد که موضوعا جزء متعارضین هستند منتها از جهت حکم، معامله متعارضـین با آن‌ها نمی‌شود لکن مصنف قدّس سرّه تعریفی ۲۶۶] برای تعارض ذکر نمودند که اصـلا تعریف مذکور، شامل آن موارد نمی‌شود.

تـذکر: بنـابراین که «تعارض» تنافی دلیلین ۲۶۷]- در دلالـت- باشـد به مجرد اینکه مـدلول دو دلیـل ۲۶۸] با یکدیگر منافات داشـته باشد، تعارض، محقق نمی‌شود که دارای مواردی هست:

مواردی که تعارض، محقق نیست

۱- حاکم و محکوم:

بین دلیل حاکم و محکوم، هیچ‌گونه تعارضی نیست زیرا عرف،

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۳۴

دلیـل حـاکم را بر محکوم مقـدم می‌دارد مثلاـ یـک دلیل می‌گویـد: «اذا شـککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و دلیل دیگر می‌گویـد: «لا شک لکثیر الشک» وقتی آن دو دلیل را کنار یکـدیگر گـذاریم و ملاحظه نمائیم، مشـخص می‌شود که از نظر دلالت، بین آن‌ها تنافی نیست زیرا دلیل دوم- لا شک لکثیر الشک- وارد شـده تا مقـدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول را بیان نماید و بگوید آن حکم، مربوط به غیر از «کثیر الشک» است خلاصه اینکه دلیل حاکم «قد سیق ناظرا الی بیان کمیهٔ ما ارید من الآخر مقدما کان او مؤخرا»[۲۶۹] و نظر تفسیری به دلیل محکوم دارد و از جهت «دلالت» و «اثبات» بین آن و دلیل محکوم، تنافی وجود ندارد.

نتیجه: بنا بر تعریف مصـنف قدّس سرّه بین حاکم و محکوم از نظر دلالت، تنافی و تعارض، مطرح نیست و عرف، آن دو را متعارض نمی‌دانـد بلکه دلیل حاکم را بر محکوم مقـدم می‌دارد ولی بنا بر تعریف شـیخ اعظم قـدّس سرّه بین آن دو از نظر مـدلول منافات و موضوعا تعارض، محقق می‌باشد[۲۷۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۳۵

أو کانا[۲۷۱] علی نحو إذا عرضا علی العرف وفق بینهما بالتصـرف فی خصوص أحـدهما، کما هو مطرد فی مثل الأدلهٔ المتکفلهٔ لبیان أحکـام الموضوعـات بعناوینهـا الأولیـهٔ، مع مثـل الأدلـهٔ النافیـهٔ للعسـر و الحرج و الضـرر و الإـکراه و الاضـطرار، مما یتکفل لأحکامها بعناوینها الثانویهٔ، حیث یقدم فی مثلهما الأدلهٔ النافیهٔ، و لا تلاحظ النسبهٔ بینهما أصلا و یتفق فی غیرهما[۲۷۲]، کما لا یخفی [۱].

-[۱]

۲: توفیق عرفی:

اشاره

دو دلیلی که دارای جمع عرفی باشند، متعارضین نیستند که دارای فروضی هست:

الف: توفیق عرفی بین دو دلیل ۲۷۳] به وسیله تصرف در «احدهما»: به این معنا که اگر آن دو دلیل بر عرف عرضه شود، او متحیر نمی‌ماند و احدهما را قرینه بر تصرف در دیگری می‌داند و بین آن دو جمع می‌نماید مثلا اگر ادله‌ای را که متکفل بیان احکام به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۶

او بالتصرف ۲۷۴] فیهما[۲۷۵]، فیکون مجموعهما قرینة علی التصرف فیهما [۱].

عناوین اولی هست در کنار ادله عناوین ثانویه قرار دهیم، عرف به قرینه ادله عناوین ثانویه در ادله اولیه تصرف می‌کند و تعارض بدوی را برطرف می‌نماید.

مثال: یک دلیل می‌گوید: «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ»، یعنی: به‌عنوان اولی- بدون اینکه عنوانی ۲۷۶] بر صوم، عارض شود- روزه بر شما واجب است لکن دلیل ثانوی می‌گوید:

«لا ضرر فی الاسلام» یا «لا حرج فی الدین» یا «رفع الاکراه و الاضطرار» یعنی: هر حکمی که از ناحیه آن، ضرری به مسلمانی برسد، شارع مقدس، آن حکم ضرری را نفی نموده ۲۷۷]. حال اگر دلیلین مذکورین را به عرف عرضه نمائیم، از طرفی بگوئیم روزه، واجب است و از طرف دیگر بگوئیم حکم ضرری در اسلام نیست، عرف از آن دو برداشت می‌کند که روزه در صورتی که ضرر نداشته باشد، واجب است و چنانچه دارای ضرر باشد، وجوب ندارد به عبارت دیگر: عرف بین آن دو دلیل، نسبت‌سنجی نمی‌کند و نمی‌گوید فرضا بین آن دو، «عموم و خصوص مطلق» یا «من وجه» است بلکه هر نسبتی که بین آن دو باشد، خصوص ادله نافیه را بر ادله اولی مقدم می‌دارد.

[۱]- ب: فرض دیگر، این است که: مجموع دلیلین، قرینه بر این است که در هر دو

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۷

تصرف نمایند مثلا یک دلیل می‌گوید: ثمن العذرة سحت» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا بأس ببیع العذرة» یعنی دلیل اوّل می‌گوید: ثمن عذره، حرام است و دلیل دیگر می‌گوید: ثمن و بیع عذره، اشکالی ندارد و می‌توان در پولش تصرف نمود. دلیلین مذکورین از جهت مدلول با یکدیگر منافات دارند اما عرف به این ترتیب، بین آن دو جمع می‌کند: اینکه گفته‌اند «ثمن العذرة سحت» مراد از آن، عذره انسان و غیر مأکول اللحم است که نجس هم می‌باشد و منظور از «لا- بأس ببیع العذرة» این است که ثمن و بیع عذره مأکول اللحم اشکالی ندارد یعنی عرف به طریق مذکور، تنافی و تعارض بدوی را رفع می‌نماید[۲۷۸] یعنی:

از نظر مدلول، بین آنها تنافی هست نه از نظر دلالت زیرا عرف می‌بیند که هرکدام از آنها در یکی نص و در دیگری ظاهر است و به قرینه نص در ظهور، تصرف می‌نماید[۲۷۹].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۳۸

أو فی ۲۸۰] أحدهما المعین ۲۸۱] و لو کان من الآخر اظهر [و لو کان الآخر اظهر] [۱].

---

[۱]- ج: فرض دیگر، این است که مجموع دو دلیل، قرینه‌ای بر تصرف در «احدهما المعین» می‌باشد مانند عام و خاص که در عام تصرف می‌کنند زیرا خاص از جهت دلالت، اقوی و اظهر از عام است.

قوله: و لو کان من الآخر اظهر [و لو کان الآخر[۲۸۲] اظهر].

تذکر: چون نسخ کتاب کفایة الاصول در رابطه با عبارت مذکور، مختلف است «نگارنده» توجه شما را به حاشیه‌ای از حواشی

کتاب کفایه الاصول و نکته‌ای از کتاب منتهی الدرایهٔ جلب نموده:

لا- یخفی اختلاف نسخ الکفایهٔ فی المقام ففی بعضها «و لو کان الآخر اظهر» و فی بعضها «لو کان الآخر اظهر» باسقاط الواو و فی بعضها کحاشیهٔ العلامهٔ الرشتی ۲۸۳] قدّس سرّه:[۲۸۴]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج۶ ؛ ص۱۳۸

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۳۹

و لذلک تقدم الأمارات المعتبرهٔ علی الأصول الشرعیهٔ، فإنه لا یکاد یتحیر أهل العرف فی تقدیمها علیها بعد ملاحظتهما، حیث لا یلزم منه محذور تخصیص أصلا، بخلاف العکس فإنه یلزم منه محذور التخصیص بلا- وجه أو بوجه دائر، کما أشرنا إلیه فی أواخر الاستصحاب [۱].

«و لو کان من الآخر اظهر». و هذا هو الصواب و الملائم لکلمهٔ «و لو» الوصلیهٔ علی تقدیر اشتمال العبارهٔ علیها لدلالتها علی الفرد الخفی. اذ مقتضی القاعدهٔ التصرف فی الدلیل الظاهر بقرینهٔ الدلیل الاظهر فالتصرف فی الاظهر یعدّ فردا خفیا من التوفیقات العرفیهٔ بین الدلیلین و مقتضی الایجاز اسقاط کلمهٔ «من الآخر» بان یقال: «و لو کان اظهر».

و لو کانت عبارهٔ المتن هکذا: «او فی احدهما المعین لو کان الآخر اظهر» کان المراد بها العام و الخاص و المطلق و المقید و غیرهما من الدلیلین اللذین یکون احدهما اظهر من الآخر فان المتعین ح التصرف فی غیر الاظهر. و الظاهر بل المعلوم عدم ارادهٔ مثل العام و الخاص من هذه العبارهٔ لانه صرح بخروج العام و الخاص و المطلق و المقید و مثلهما بعد ذلک بقوله: «و لا تعارض ایضا اذا کان احدهما قرینهٔ علی التصرف فی الآخر ... مثل العام و الخاص و المطلق و المقید او مثلهما ... الخ» فالمتعین ان یکون الصواب ما ضبطه العلامهٔ الرشتی قدّس سرّه و تقدم آنفا[۲۸۵].

وجه تقدم امارات بر اصول

[۱]- طبق تعریفی که مصنف قدّس سرّه برای تعارض ذکر نمودند، مواردی را برشمردیم که در آن موارد، توفیق عرفی وجود داشت و موضوعا متعارضین، محقق نبود[۲۸۶] مانند:

«عام و خاص» اما در همان موارد، طبق تعریف مشهور و تعریف شیخ اعظم قدّس سرّه موضوعا تعارض، محقق بود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۴۰

مصنف قدّس سرّه ضمن عبارت مذکور فرموده‌اند: به خاطر همان توفیق عرفی هست که امارات بر اصول شرعیه ۲۸۷]، مقدم است مثلا- اگر اماره معتبری مانند خبر واحد، دال بر عدم وجوب نماز جمعه، لکن استصحاب دال بر وجوب آن باشد در این صورت، علت تقدم اماره بر اصل «توفیق عرفی» است.

یادآوری: توفیق عرفی، شامل «ورود» هم می‌شود. مصنف قدّس سرّه قبلا هم فرمودند که تقدم اماره بر استصحاب از باب ورود است لذا در بحث فعلی که می‌گویند علت تقدم اماره بر استصحاب، توفیق عرفی می‌باشد، مقصود از آن، اعم از ورود است و از بیان فعلی ایشان هم مشخص می‌شود که عرف به ملاحظه اینکه اماره «وارد» بر استصحاب است، بین آن دو جمع می‌نماید.

توضیح ذلک: در مثال مذکور- و اشباه آن- بین دلالت اماره و اصل، تنافی وجود ندارد و عرف در تقدیم اماره بر اصل، متحیر نیست ۲۸۸]. که به کدام یک از آن‌ها عمل نماید زیرا بین آن دو تنافی نیست چون وقتی عرف، آن دو را ملاحظه می‌نماید، متوجه می‌شود که اگر اماره را بر اصل مقدم دارد، هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید.

سؤال: مقصود از عدم لزوم محذور چیست؟

جواب: یعنی محـذور «تخصـیص بلاـ مخصـص» یا «تخصـیص علی وجه الـدور» لازم نمی‌آیـد زیرا در فرض بحث اگر به اماره عمل نمائیم و بنا بر عدم وجوب نماز جمعه بگذاریم، دلیل استصحاب- لا تنقض الیقین بالشک- تخصیص نخورده بلکه موضوع آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۴۱

و لیس وجه تقدیمها حکومتها علی أدلتها[۲۸۹] لعدم کونها ناظرهٔ إلی أدلتها بوجه [۱].

از بین رفته چون «لاـ تنقض» می‌گویـد یقین را به شـک نقض ننمائیـد[۲۹۰] و در مـا نحن فیه اگر طبـق امـاره بگوئیم یقین تعبـدی و تنزیلی بر عدم وجوب نماز جمعه داریم و آن را بر استصـحاب، مقدم نمائیم، تخصیصی لازم نمی‌آید بلکه موضوع «لا تنقض» از بین می‌رود- نقض یقین به حجت، مطرح است.

قوله: «بخلاف العکس فانه یلزم منه محذور التخصیص بلا وجه او بوجه دائر».

در فرض مسئله اگر «اصل» را بر اماره ۲۹۱]، مقـدم نمائیم و بگوئیم: قبلا نماز جمعه، واجب بود، اکنون هم به موجب استصـحاب و «لا تنقض» واجب است یا تخصیص بلا مخصص، لازم می‌آید[۲۹۲] یا تخصیص «علی وجه الدور».

تذکر: چون در آخر بحث استصـحاب به نحو مشـروح، تخصـیص «علی وجه الدور» را بیان کردیم، نیازی به تکرار آن مطالب نیست ۲۹۳].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدّس سرّه

[۱]- گفتیم مصنف قدّس سرّه علت تقدم امارات را بر اصول، توفیق عرفی- که شامل ورود

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۴۲

هم می‌شود- می‌دانند لکن شـیخ اعظم قدّس سرّه فرموده‌اند: علتش حکومت است ۲۹۴]. اینک مصنف در مقام اعتراض بر فرمایش شیخ اعظم هستند.

سؤال: چرا وجه تقدم امارات بر اصول «حکومت» نیست؟

جواب: همیشه دو دلیلی که حـاکم و محکوم هسـتند بایـد دلیـل حـاکم، شارح، مفسـر و متعرض بیان دلیل محکوم باشـد ماننـد: «اذا شککت بین الثلاـث و الاربع فابن علی الاربع» و «لا شک لکثیر الشک» که دلیل حاکم ۲۹۵]، شارح و بیانگر مقدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول- محکوم- می‌باشد و می‌گوید: حکم مذکور در دلیل اول- محکوم- مربوط به غیر از «کثیر الشک» است و اصـلا «کثیر الشک» نباید به شک خود اعتنا کند.

اکنون شـما امـاره و یکی از اصول- ماننـد استصـحاب- را در نظر بگیریـد و ببینیـد آیا دلیل حجیت اماره بر دلیل حجیت اصل، جنبه نظارت و مفسریت دارد و کمیت و مقدار مراد از آن را برای شما بیان می‌کند؟ مسلما خیر!

اگر خبر عـادلی که دلیـل حجیت آن «صـدق العـادل»[۲۹۶] اسـت، قـائم شـد کـه نمـاز جمعه، در عصـر غیبت، واجب نیست در این صورت آیـا «صـدق العـادل» نسـبت به استصـحاب و «لاـ تنقض» جنبه نظارت و شارحیت دارد و آن را برای ما تفسیر می‌کنـد؟ خیر! «صدق العادل» به هیچ وجه ۲۹۷] نسبت به دلیل اصل، نظارت ندارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۴۳

و تعرضـها لبیان حکم موردها لا یوجب کونها ناظرهٔ إلی أدلتها و شارحهٔ لها[۲۹۸]، و إلا کانت أدلتها أیضا دالّـهٔ- و لو بالالتزام- علی أن حکم مورد الاجتمـاع فعلا هو مقتضـی الأصل لا الأمارهٔ، و هو مسـتلزم عقلا نفی ما هو قضـیهٔ الأمارهٔ، بل لیس مقتضـی حجیتها إلا

نفی ما قضیته عقلا من دون دلالهٔ علیه لفظا، ضرورهٔ أن نفس الأمارهٔ لا دلالهٔ له [لها] إلا علی الحکم الواقعی، و قضیهٔ حجیتها لیست إلاـ لزوم العمل علی وفقها شرعا المنافی عقلا للزوم العمل علی خلافه و هو قضیهٔ الأصل، هذا مع احتمال أن یقال: إنه لیس قضیهٔ الحجیهٔ شرعا إلا لزوم العمل علی وفق الحجهٔ عقلا و تنجز الواقع مع المصادفهٔ، و عدم تنجزه فی صورهٔ المخالفهٔ [۱].

---

[۱]- تذکر: همان‌طور که در مثال اخیر توجه نمودید، اماره‌ای که می‌گفت نماز جمعه، واجب نیست، حکم مورد اصل- مورد استصحاب ۲۹۹]- را برای ما بیان می‌کرد لکن نباید چنین پنداشت که: اماره‌ای که حکم مورد اصل را برای ما بیان می‌کند، معنایش این

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۴۴

است که در این مورد[۳۰۰] به اصل عمل ننمائید اما در سائر موارد به آن عمل کنید به عبارت واضح‌تر: اماره، حکم مورد اصل و استصحاب را برای ما بیان می‌کند اما باید توجه داشت که صرف بیان حکم مورد، لازمه‌اش شارحیت و مفسریت دلیل دیگر نیست اگر چنان باشد و به آن اعتبار بگوئید اماره، نسبت به اصل حکومت دارد ما هم قضیه را کاملا عکس می‌نمائیم و می‌گوئیم:

در همان مثال قبل، استصحاب می‌گفت چون قبلا نماز جمعه، واجب بوده، اکنون هم واجب است یعنی دلیل استصحابی که حکم مورد اماره ۳۰۱] را برای ما بیان می‌کند- که نماز جمعه، واجب نیست- «لازمه عقلیش» این است که در این مورد[۳۰۲]، طبق اماره عمل ننمائید و به استصحاب عمل کنید پس اگر لازمه تعرض به بیان حکم مورد، شارحیت باشد، دلیل اصل هم نسبت به اماره، شارحیت و عنوان حاکمیت دارد و می‌گوید در مورد اجتماع به استصحاب عمل نمائید نه به اماره.

خلاصه: چون استصحاب هم حکم مورد اماره را بیان می‌کند برآن حکومت دارد.

سؤال: مصنف قدّس سرّه فرمودند: دلیل اماره به هیچ وجه، ناظر بر دلیل اصل نیست، اکنون سؤال ما این است که پس دلیل اماره چیست؟

جواب: «بل لیس مقتضی حجیتها الا نفی ما قضیته عقلا[۳۰۳] من دون دلالهٔ علیه ۳۰۴] لفظا ...».

مقتضای حجیت اماره نیست مگر اینکه می‌گوید: مقتضای اصل، عقلا- نه لفظا-

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۴۵

نفی شود.

قوله: «ضرورهٔ[۳۰۵] ان نفس الامارهٔ لا دلالهٔ له الا علی الحکم الواقعی».

زیرا «نفس اماره» دلالت ندارد مگر بر حکم واقعی که در مثال ما اماره دلالت می‌نماید، حکم واقعی نماز جمعه، عدم وجوب است و نظری به اصل و غیر اصل ندارد.

سؤال: مقتضای «حجیت اماره» چیست به عبارت واضح‌تر: «صدق العادل»[۳۰۶] نسبت به «لاـ تنقض الیقین بالشک» جنبه نظارت و تفسیر دارد یا نه؟

جواب: «و قضیهٔ حجیتها لیست الاـ لزوم العمل علی وفقها شرعا المنافی عقلاـ للزوم العمل علی خلافه و هو قضیهٔ الاصل ۳۰۷]».

مقتضای حجیت اماره، چیزی نیست جز اینکه:

واجب است طبق اماره «شرعا» عمل نمود[۳۰۸].

تذکر: اینکه «شرعا» واجب است طبق اماره عمل نمود بنا بر آن قولی است که می‌گویند حکم ظاهری وجود دارد و شارع مقدس طبق مؤدای اماره، حکم ظاهری

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۴۶

و کیف کان لیس ۳۰۹] مفاد دلیل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدا، کی یختلف الحال و یکون مفاده فی الأمارة نفی حکم الأصل، حیث أنه حکم الاحتمال بخلاف مفاده فیه، لأجل أن الحکم الواقعی لیس حکم احتمال خلافه، کیف؟ و هو حکم الشک فیه و احتماله، فافهم و تأمل جیدا [۱].

جعل می‌کند[۳۱۰]. لکن احتمال دیگر، این است که قائل به جعل حکم ظاهری برطبق اماره نشویم بلکه بگوئیم: مقتضای حجیت «شرعا»، چیزی غیر از این نیست که «عقلا»[۳۱۱] بایـد طبق اماره عمل نمود که در این صورت اگر اماره، مطابق واقع باشـد منجزیت دارد و چنـانچه مخالف واقع باشـد فقط معذریت دارد پس در این صورت اصلا اماره «حکم مورد» را هم بیان نمی‌کنـد بلکه فقط منجز و معذر است که تفصیل این مسئله را در جلد چهارم ایضاح الکفایة- در بحث قطع و ظن- بیان کردیم.

[۱]- هریک از دو[۳۱۲] احتمال قبل را بپذیرید، مفاد دلیل اعتبار- چه در مورد اماره و چه در مورد اصل- الغاء احتمال خلاف نیست تا از آن نتیجه بگیرید، اماره بر اصل حکومت دارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۴۷

توضیح ذلک ۳۱۳]: دلیل اعتبار اماره، ماننـد خبر واحـد «صـدق العـادل» است لکن معنـایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء نمائید، و همچنین دلیل اعتبار اصل، مانند استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» است اما معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء نمائیـد امـا کـأنّ شـیخ اعظم از آن طریق خواسـته‌اند حکومت امـارات را بر اصول اسـتفاده نماینـد که مصـنف هم در مقـام جواب و اعتراض برآمده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

دلیـل اعتبـار امـاره، ماننـد خبر واحـد «صـدق العـادل» است که می‌گویـد قول عـادل را تصـدیق نمائیـد، دربـاره‌اش احتمـال خلاـف ندهید[۳۱۴] بلکه احتمـال خلاـف را الغاء نمائیـد یعنی به اصل و استصـحاب عمل نکنیـد پس دلیل اماره، نسـبت به دلیل اصل، جنبه نظارت و شارحیت دارد زیرا اصل، حکم احتمال خلاف است یعنی ما در مورد وجوب نماز جمعه، شاک هستیم، هم احتمال وجوب می‌دهیم و هم احتمـال عـدم وجوب لـذا استصـحاب وجوب جاری می‌نمائیم و استصـحاب، حکم احتمال خلاف است یعنی: اگر در مورد نماز جمعه، احتمال وجوب و عـدم وجوب، مطرح نباشـد که استصـحاب جاری نمی‌کنیم- یکی از ارکان استصـحاب، شک و احتمـال خلاـف است- خلاصه اینکه: اگر مفاد دلیل اعتبار، الغاء احتمال خلاف باشـد در جانب اماره که می‌گویـد: «صـدق العادل» معنـایش احتمـال خلاـف است یعنی: حکم شـک را برآن جاری نکن و این شک بر «لا تنقض الیقین بالشک» نظارت دارد[۳۱۵] به خلاـف دلیـل استصـحاب و «لاـ تنقض» که می‌گویـد احتمـال خلاـف را الغـاء کن اما اماره در برابر استصـحاب، حکم واقعی را بیان می‌کنـد و حکم واقعی از احکـام احتمـال خلاـف نیست بلکه حکم واقعی، مربوط به واقع است لـذا یک حکم واقعی هست و ما در هنگام شک، اصل را جاری می‌کنیم پس دیگر دلیل استصحاب، نافی حکم واقعی

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۴۸

فانقدح بذلک ۳۱۶] أنه لا یکاد ترتفع غائلة المطاردة و المعارضة بین الأصل و الأمارة إلا بما أشرنا سابقا و آنفا، فلا تغفل ۳۱۷]، هذا [۱].

نیست که ناظر بر اماره باشد.

مصـنف قدّس سرّه: مفاد دلیل اعتبار اصـلا الغاء احتمال خلاف نیست ۳۱۸] تـا اینکه الغاء احتمال خلاف در جانب اماره، نفی اصـل باشد اما الغاء احتمال خلاف در جانب اصل، نفی اماره نباشد زیرا اماره، حکم واقعی را بیان می‌کند و ....

قوله: «فافهم»[۳۱۹].

[۱]- غائله تعارض و مطارده ۳۲۰] بین اصل و اماره، رفع نمی‌شود مگر به آنچه سابقا-

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۴۹

و لا تعارض ۳۲۱] أیضا[۳۲۲] إذا کان أحدهما قرینة علی التصرف فی الآخر، کما فی الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام و الخاص و المطلق و المقید، أو مثلهما[۳۲۳] مما کان

در بحث استصحاب- و آنفا بیان کردیم ۳۲۴].

در بحث استصحاب ۳۲۵] بیان کردیم که اگر به اماره عمل نمائیم در جانب اصل، هیچ محذوری لازم نمی‌آید اما اگر به اصل عمل نمائیم در جانب اماره یا «تخصیص بلا مخصص» لازم می‌آید یا «تخصیص علی وجه الدور» و بحث فعلی ما

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۰

أحدهما نصا أو أظهر، حیث أن بناء العرف علی کون النص أو الأظهر قرینة علی التصرف فی الأخر [۱].

- آنفا[۳۲۶]- ضمن عبارت «و لذلک تقدم الامارات المعتبرة علی الاصول الشرعیة ...» بیان شد.

[۱]-

۳- حمل ظاهر بر اظهر[۳۲۷]:

دو دلیلی که احدهما قرینه بر این است که ما در دیگری تصرف و آن را برخلاف ظاهر حمل نمائیم، تعارضی بینشان نیست مانند: «نص و ظاهر» یا «ظاهر و اظهر».

مثال: دلیل عامی داریم مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» اما چون دلیل دوم- خاص- نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش ۳۲۸] حمل کنیم و بگوئیم: گرچه کلمه «العلماء» جمع محلی به لام است و در عموم ظهور دارد[۳۲۹] اما از آن، عموم اراده نشده پس چون «یحرم اکرام زید العالم» نسبت به حرمت اکرام زید، نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عموم «اکرم العلماء» تصرف نمائیم و بگوئیم از آن، عموم اراده نشده یعنی: نص مذکور، قرینه شد که در ظهور عام تصرف نمائیم ۳۳۰].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۱

و بالجملة: الأدلة فی هذه الصور و إن کانت متنافیة بحسب مدلولاتها، إلا أنها غیر متعارضة، لعدم تنافیها فی الدلالة و فی مقام الإثبات، بحیث تبقی ابناء المحاورة متحیرة، بل بملاحظة المجموع ۳۳۱] أو خصوص بعضها یتصرف فی الجمیع ۳۳۲] أو فی البعض ۳۳۳] عرفا، بما ترتفع به المنافاة التی تکون فی البین، و لا فرق فیها بین أن یکون السند فیها قطعیا أو ظنیا أو مختلفا، فیقدم النص أو الأظهر- و إن کان بحسب السند ظنیا- علی الظاهر و لو کان بحسبه قطعیا [۱].

---

[۱]- مصنف قدّس سرّه ضمن عبارت مذکور به نتیجه‌گیری پرداخته‌اند، ضمنا اشاره‌ای به رد فرمایش شیخ اعظم- در تعریف تعارض- نموده‌اند که اینک به توضیح متن کتاب می‌پردازیم:

ادله در صور[۳۳۴] مذکور از جهت «مدلول» تنافی دارد مثلا «اکرم العلماء» از نظر مدلول

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۲

با «یحرم اکرام زید العالم» تنافی دارد زیرا «العلماء» جمع محلّی به لام و مدلولش این است که باید تمام علما حتی زید، اکرام شود اما دلیل خاص می‌گوید: نباید زید را اکرام نمود لکن باید توجه داشت که از نظر «دلالت» و مقام اثبات، منافاتی بین آن‌ها نیست [۳۳۵] تا ابناء محاوره متحیر بمانند و بگویند نمی‌دانیم به کدامیک از آن دو باید عمل نمود بلکه فورا می‌گویند: مقصود از «العلماء» غیر از زید است و همین امر، دلیل بر عدم تعارض است زیرا اگر از نظر دلالت و مقام اثبات، بین آن دو، تنافی باشد، عرف و ابناء محاوره متحیر می‌مانند[۳۳۶] و ....

نتیجه: اگر تعریف [۳۳۷] مشهور و شیخ اعظم قدّس سرّه را درباره تعارض بپذیریم، باید بگوئیم بین «عام و خاص»- و اشباه آنکه تفصیلا بیان کردیم- تعارض، محقق است و باید دانست که محذورش [۳۳۸] این است:

مثلا اگر بین عام و خاص، تعارض است چرا در مورد آن‌ها به «خذ ما یقوله اعدلهما» عمل نمی‌کنند به عبارت دیگر: چه مخصصی داریم که در این مورد به آن عمل نمی‌کنند؟

چرا همه به خاص عمل می‌کنند گرچه راوی خاص، عادل و راوی عام، اعدل باشد؟ به عبارت واضح‌تر: اگر عام و خاص از متعارضین باشند باید درباره آن‌ها به اخبار علاجیه

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۳

و إنما[۳۳۹] یکون التعارض فی غیر هذه الصور مما کان التنافی فیه بین الأدلة بحسب

رجوع نمود[۳۴۰] درحالی‌که هیچ‌کس مراجعه نمی‌کند و اصلا ابناء محاوره در مورد عام و خاص و امثال آن، متحیر نیستند[۳۴۱] بلکه به خاص عمل می‌کنند لذا ابتدا باید برای تعارض، تعریفی ذکر نمود که موارد مذکور، خارج از آن باشند که تعریف ما این بود: «التعارض هو

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۴

الدلالة و مرحلة الإثبات، و إنما یکون التعارض بحسب السند فیما إذا کان کل واحد منها قطعیا دلالة و جهة، أو ظنیا فیما إذا لم یکن التوفیق بینها بالتصرف فی البعض أو الکلّ، فإنه حینئذ لا معنی للتعبد بالسند فی الکل، إما[۳۴۲] للعلم بکذب أحدهما، أو لأجل [۳۴۳] أنه لا معنی للتعبد بصدورها مع إجمالها، فیقع التعارض بین أدلة السند حینئذ، کما لا یخفی [۱].

تنافی الدلیلین او الادلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات ...».

تذکر: اینکه بین «ظاهر و اظهر» و همچنین «نص و ظاهر» جمع عرفی وجود دارد، تفاوتی نیست که هر دو قطعی السند[۳۴۴] باشند یا هر دو ظنی السند[۳۴۵] و یا اینکه یکی قطعی و دیگری ظنی السند باشد یعنی: همیشه نص و اظهر بر ظاهر، مقدم است و احکام متعارضین را بین آن‌ها جاری نمی‌نمایند.

مواردی که تعارض، محقق است

[۱]- تعارض در موردی است که دلالت‌ها جمع عرفی نداشته باشد و نتوان احدهما را قرینه بر دیگری قرار داد لذا تعارض در غیر صور «عام و خاص» و «مطلق و مقید[۳۴۶]» خواهد بود زیرا در آن‌ها با اینکه به حسب مدلول، تنافی هست ولی تعارضی نیست چون تنافی به حسب دلالت و مقام اثبات، مطرح نیست- از جهت اینکه دارای جمع عرفی هستند.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۵

تعارض به حسب سند در دو مورد است:

۱- موردی که دلیلین از نظر دلالت و جهت صدور، قطعی باشد که اگر صادر شده باشد به داعی «جدّ» صادر شده نه به داعی تقیه مثل اینکه دو دلیل از پیامبر اکرم صلّی اللّه علیه و آله رسیده: «المشرک نجس» و «المشرک لیس بنجس»، احتمال تقیه درباره پیغمبر صلّی اللّه علیه و آله نمی‌دهیم، در اینجا تعارض در سند، مطرح است و علم پیدا می‌کنیم که احدهما از رسول مکرم صلّی اللّه علیه و آله صادر نشده زیرا صدور هر دو روایت، مستلزم تناقض است [۳۴۷].

۲- در موردی که دلیلین، ظنی الجهة او الدلالة باشد و جمع عرفی، مطرح نباشد یعنی:

نتوانیم در بعض ادله یا جمیع، تصرف نمائیم مانند: «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس ببیع العذرة» در فرض مذکور، علم اجمالی به کذب احدهما نداریم و احتمال می‌دهیم هر دو صادر شده باشد این، مورد تعارض در سند است زیرا جمع عرفی ندارد و اگر تعبد به صدور بخواهد شامل هر دو شود و هر دو حجت باشند، لغو است- در اینجا ادله، اجمال حکمی [۳۴۸] پیدا می‌کند و اثر عملی ندارد[۳۴۹].

قوله: فیما[۳۵۰] اذا لم یکن التوفیق بینها بالتصرف فی البعض او الکل ...».

اشاره به دو موردی دارد که جمع عرفی در میان باشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۶

فصل

التعارض و إن کان لا یوجب إلا سقوط أحد المتعارضین عن الحجیة رأسا، حیث لا یوجب إلا العلم بکذب أحدهما، فلا یکون هناک مانع عن حجیة الآخر، إلا أنه حیث کان بلا تعیین و لا عنوان واقعا- فإنه لم یعلم کذبه إلا کذلک، و احتمال [۳۵۱] کون کل منهما کاذبا- لم یکن واحد منهما بحجة فی خصوص مؤدّاه، لعدم التعیین فی الحجة أصلا، کما لا یخفی [۱].

۱- گاهی در دو دلیل ظنی، جمع عرفی، مطرح است- از باب تصرف در یکی از دو دلیل- که از آن به تصرف در بعض، تعبیر می‌شود مانند: «اکرم العالم» و «لا بأس بترک اکرام العالم» که در فرض مذکور، دلیل دوم، قرینه می‌شود بر تصرف در «اکرم العالم» که حمل بر استحباب می‌شود.

۲- اما تصرف در هر دو دلیل که از آن به تصرف در «کلّ» تعبیر شده، مانند «ان ظاهرت فاعتق رقبة» و «ان ظاهرت فاطعم ستین مسکینا» که در هر دو تصرف می‌کنیم و آن دو را بر واجب تخییری حمل می‌نمائیم.

آن دو مورد که جمع عرفی دارد از باب تعارض سند نیست- و تعبد به صدور، لغو نمی‌باشد.

[فصل: أصالة التساقط]

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین [۳۵۲]، بنا بر طریقیت چیست؟

[۱]- سؤال: قطع نظر از اخبار علاجیه، مقتضای اصل و قاعده اولی در

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۵۷

خبرین متعارضین چیست به عبارت دیگر: اگر اصلا اخبار علاجیه نبود و با دو یا چند دلیل متعارض، مواجه شدیم، مقتضای قاعده اولی، تساقط است یا تخییر؟

جواب: تعارض دو دلیل، موجب می‌شود یکی از آن‌ها به‌طور کلی از حجیت، ساقط شود. فرضا اگر دو روایت متعارض از نظر سند، قطعی باشند در این صورت، علم پیدا می‌کنیم در یکی از آن‌ها اصالت الظهور، مراد نیست یا اصالت الجهت محقق نیست- علم به

کـذب اصـالت الجهت داریم- یعنی یقین داریم یکی از آن‌هـا برای بیـان حکم واقعی صـادر نشـده بلکه تقیّهً صـادر شـده پس علم اجمالی به کـذب یکی از خبرین داریم و علم اجمالی مـذکور، سبب می‌شود یکی از آن‌ها از حجیت، ساقط شود البته باید دانست، آن علم اجمـالی، مـانع حجیت دلیـل دیگر نیست یعنی یکی از آن‌ها قطعا حجت و دیگری غیر حجت است لکن چون آن روایتی را که علم به کذبش داریم، معین نیست و عنوان واقعی ۳۵۳] ندارد- یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هریک از آن دو هست- لذا می گوئیم هر دو روایت در خصوص مؤدایشـان از حجیت، ساقـط است مثلاـ احـدهما می گویـد نمـاز جمعه در عصـر غیبت، حرام و دیگری می گویـد واجب است و ما علم اجمالی داریم یا یکی از آن دو از معصوم «ع» صادر نشده یا اگر صادر شده برای بیان حکم واقعی نبوده یـا اینکه ظهورش مراد نیست در این صورت، هر دو خبر در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شود یعنی با روایت دال بر وجوب نمی‌توان وجوب نماز جمعه را ثابت نمود و با روایت دال بر حرمت نمی‌توان حرمت را ثابت کرد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۵۸

نعم یکون نفی الثـالث ۳۵۴] بأحـدهما لبقائه علی الحجیـهٔ، و صـلاحیته علی ما هو علیه من عـدم التعیین لـذلک لا بهما، هذا بناء علی حجیـهٔ الأمارات من باب الطریقیـهٔ، کما هو کذلک حیث لا یکاد یکون حجهٔ طریقا إلا ما احتمل إصابته، فلا محالهٔ کان العلم بکذب أحدهما مانعا عن حجیته [۱].

نفی ثالث به وسیله متعارضین

[۱]- سؤال: آیـا بـا یکی از دو روایت متعـارض مـذکور- لاـ علی التعیین- می‌توان قول ثـالث را نفی نمود و مثلاـ گفت نمـاز جمعه «قطعا» مستحب نیست ۳۵۵]؟

جواب: می‌توان با احدهما «لا علی التعیین» قول ثالث را نفی نمود.

چون حجت از غیر حجت برای مـا مشـخص نیست، در خصوص وجوب یـا در خصوص حرمت نمی‌توان به آن‌هـا تمسـک نمود اما برای نفی قول ثالث می‌توان از احدهما[۳۵۶] استفاده نمود به عبارت دیگر: هریک از آن‌ها که حجت باشد، قول ثالث را نفی کرده یعنی: اگر روایت دال بر وجوب حجت باشد، کراهت و استحباب را بالملازمه نفی نموده و اگر روایت دال بر حرمت، حجت باشـد کراهت و استحباب را بالملازمه

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۵۹

نفی کرده پس می‌توان قول ثالث را با احـدهما نفی نمود نه با هر دو زیرا یکی از آن‌ها اصـلا حجیت نـدارد، وقتی حجیت نـداشت، نفی قول ثالث هم با غیر حجت، ممکن نیست.

خلاـصه: در خبرین متعارضـین چون علم اجمـالی به کـذب احـدهما داریم، یکی از آن‌هـا حجت و دیگری غیر حجت است و چون حجت از غیر حجت برای مـا مشـخص نیست، طبق قاعـده اولی- اگر اخبـار علاـجیه نبود- هر دو در خصوص مؤدایشـان از حجیت، ساقط می‌شدند- قائل به تساقط می‌شدیم.

لازم به ذکر است که این مسئله ۳۵۷]، بنابراین است که امارات و ادله تعبدیه- مانند خبر واحد- را از باب طریقیت حجت بدانیم- نه سببیت- یعنی: بگوئیم چون قول عـادل «طریقی» به واقع است، حجیت دارد[۳۵۸] که مصـنف قدّس سرّه هم در بحث امارات، همین قول را تأیید نموده‌اند که: حق مطلب، این است که حجیت امارات از باب طریقیت است لذا است که در بحث فعلی فرموده‌اند قاعده اولی در خبرین متعارضین، تساقط است.

هیـچ دلیلی از بـاب طریقیت، حجت نمی‌شـود مگر اینکه احتمـال بـدهیم آن امـاره، مصـیب به واقع است لـذا می گوئیم: خـبرینی که

احدهما «اجمالا» معلوم الکذب است، احتمال اصابه ندارد.

آیا یکی از آن خبرین از باب طریقیت می‌تواند حجت باشد؟

خیر! احدهما به‌طور کلی از حجیت، ساقط است و چون مشخص نیست کدامیک از آن‌ها هست لذا از نظر ما مشتبه می‌شود و به این جهت، هر دو از حجیت، ساقط می‌شوند الا اینکه گفتیم: نسبت به نفی قول ثالث حجیت دارند که شرحش گذشت.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۶۰

و اما بناء علی حجیتها من باب السببیة[۳۵۹] فکذلک لو کان الحجة هو خصوص ما لم یعلم کذبه، بأن لا یکون المقتضی للسببیة فیها[۳۶۰] إلا فیه ۳۶۱]، کما هو المتیقن من دلیل اعتبار غیر السند منها، و هو بناء العقلاء علی أصالتی الظهور و الصدور، لا للتقیة و نحوها، و کذا السند لو کان دلیل اعتباره هو بناؤهم أیضا، و ظهوره فیه لو کان هو الآیات و الأخبار، ضرورة ظهورها فیه، لو لم نقل بظهورها فی خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان [۱].

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین ۳۶۲] بنا بر سببیت چیست؟

اشاره

[۱]- سؤال: بنا بر سببیت ۳۶۳]، مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین چیست ۳۶۴]؟

تذکر: مصنف قدّس سرّه بنا بر سببیت امارات به ذکر شقوق و تفاصیلی پرداخته‌اند که

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۶۱

«نگارنده» برای سهولت تبیین مطلب برای هرکدام از آن‌ها رمز و شماره‌ای را ذکر نموده.

۱ جواب: بنا بر سببیت هم مقتضای قاعده اولی، تساقط است زیرا در فرض مذکور، مقتضی جعل حکم در آن روایتی هست که علم به کذبش نداشته باشیم یعنی: روایتی که معلوم الکذب است، اصلا مصلحتی ندارد که مقتضی جعل حکم در آن باشد به عبارت دیگر: وقتی اماره- از باب سببیت- معتبر است که معلوم الکذب نباشد و در محل بحث چون یکی از آن دو دلیل «معلوم الکذب» است، قطعا روایت کاذب، سبب جعل حکم نیست منتها چون عنوان معلوم الکذب برای ما مجهول است، مشتبه و «محتمل الانطباق لکل واحد» می‌گردد و نتیجتا هر دو دلیل در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شوند.

[برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد]

اشاره

تذکر: برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد تا بتوان طبق آن عمل نمود که اینک به توضیحش می‌پردازیم:

۱- اصالت الظهور:

ظهور الفاظ در مدالیلشان معتبر است مثلا- نسبت به جمله «اکرم کل عالم» می‌گوئیم: کلمه «کل» مصدّر به الف و لام است و در عموم ظهور دارد یعنی: با اصل مذکور به ظهور لفظ، متعبد می‌شویم. لازم به ذکر است که دلیل بر حجیت اصالت الظهور، بناء عقلا

می‌باشد.

سؤال: آیا عقلا به ظهور هر کلامی عمل می‌کنند گرچه علم به کذب آن‌هم داشته باشند یا اینکه در صورتی به ظهور عمل می‌کنند که آن کلام، معلوم الکذب نباشد؟

جواب: بناء عقلا در عمل به ظهور در صورتی است که کلام، معلوم الکذب نباشد.

۲- اصالت الجهت:

مقصود، این است که آیا امام علیه السّلام که فرموده‌اند «الصلاة الجمعة واجبة» در مقام بیان حکم واقعی بوده‌اند نه تقیه پس با اصل مذکور هم جهت صدور را اثبات می‌نمائیم که منشأ اصل مذکور، این است: مردم وقتی صحبت می‌کنند، غالبا در مقام بیان مراد جدّی و واقعی هستند نه تقیه یا دواعی دیگر.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۶۲

خلاصه: بناء عقلا بر این است که کلام متکلم برای بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

سؤال: آیا عقلا در هر کلامی چنان بنائی دارند و بنا بر اصالت الجهت می‌گذارند؟

خیر! در کلامی که معلوم الکذب نباشد چنان بنائی دارند.

نتیجه: قدر متیقن از ادله‌ای که بر حجیت ظهور و حجیت صدور امارات، اقامه شده در صورتی است که آن اماره، معلوم الکذب نباشد- و لو اجمالا- و علم برخلاف آن نداشته باشیم.

۳- اصالت السند:

برای تمسک به یک روایت باید به صدور آن‌هم متعبد شد و گفت فلان روایت از معصوم علیه السّلام صادر شده تا بتوان طبق آن عمل نمود.

سؤال: آیا می‌توان گفت روایت معلوم الکذب ۳۶۵] از معصوم علیه السّلام صادر شده؟

جواب: اگر دلیل اعتبار سند، بناء عقلا باشد، باز هم می‌گوئیم قدر متیقن از آن در صورتی است که علم اجمالی برخلاف نداشته باشیم.

چنانچه دلیل اعتبار سند، اخبار[۳۶۶] و آیات ۳۶۷] هم باشد، ظهورشان در صورتی است که علم به خلاف نداشته باشیم بلکه می‌توان گفت که اخبار و آیات، ظهور در حجیت دارند «اذا حصل الظن منه او الاطمینان».

جمع‌بندی: بنا بر موضوعیت و سببیت هم مقتضای ادله اعتبار سند، ظهور و جهت صدور امارات، این است که مصلحت و مقتضی در صورتی است که علم برخلاف نباشد و در صورت تعارض، مقتضی حجیت در احدهما نیست لذا هر دو روایت از حجیت، ساقط می‌شود پس بنا بر سببیت هم مانند طریقیت، اصل اولی در متعارضین، تساقط است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۶۳

و اما لو کان المقتضی للحجیة فی کل واحد من المتعارضین لکان التعارض بینهما من تزاحم الواجبین، فیما إذا کانا مؤدیین إلی وجوب الضدین ۳۶۸] أو لزوم المتناقضین ۳۶۹]، لا فیما إذا کان مؤدی أحدهما حکما غیر إلزامی، فإنه حینئذ لا یزاحم الآخر، ضرورة عدم صلاحیة ما لا اقتضاء فیه أن یزاحم به ما فیه الاقتضاء، إلا أن یقال بأن قضیة اعتبار دلیل الغیر الإلزامی، ان یکون عن اقتضاء، فیزاحم به حینئذ ما یقتضی الالزامی و یحکم فعلا بغیر الالزامی، و لا یزاحم بمقتضاه ما یقتضی الغیر الإلزامی، لکفایة عدم تمامیة علة الإلزامی فی الحکم بغیره [۱].

[۱]- ۲ اگر از آنچه ذکر نمودیم، صرف‌نظر نمائیم ۳۷۰] و به سببیت مطلق، قائل شویم گرچه علم برخلاف داشته باشیم، مقتضای قاعده اولی در تعارض دو اماره و دو خبر چیست ۳۷۱]؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۴

توضیح ذلک: ممکن است کسی بگوید[۳۷۲]، امارات از باب سببیت حجیت دارند مگر اینکه علم تفصیلی به کذبشان داشته باشیم یعنی: حتی در صورت علم اجمالی به کذب هم، قیام اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در مؤدا می‌شود.

مثال: یک روایت می‌گوید نماز جمعه، واجب است و دیگری می‌گوید حرام است ۳۷۳] یا اینکه یک روایت می‌گوید نماز ظهر، واجب است ۳۷۴] و دیگری می‌گوید نماز جمعه، واجب است ۳۷۵] یعنی دلالت بر وجوب ضدین می‌کنند و یقین هم داریم، احدهما کذب است و در روز جمعه، یک نماز، واجب است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: «لکان التعارض بینهما من تزاحم الواجبین ...».

وظیفه، این است که هم به روایتی عمل نمائیم که می‌گوید نماز جمعه، واجب است هم به روایتی عمل کنیم که می‌گوید نماز جمعه، حرام است ۳۷۶] اما چون عمل به هر دو ممکن نیست، مسئله از قبیل واجبین متزاحمین می‌شود که در عمل به آن‌ها مخیر هستیم مگر اینکه احدهما «اهم»- یا محتمل الاهمیهٔ- باشد که باید به آن عمل نمود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۵

تذکر: آنچه را ذکر نمودیم در صورتی بود که مؤدای امارتین متعارضین، وجوب ضدین یا لزوم متناقضین باشد.

قوله: «لا فیما اذا کان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی ...».

۳ در خبرین متعارضین اگر مؤدای احدهما حکم الزامی و مؤدای دیگری حکم غیر الزامی باشد، حکمش چیست؟

مثال: یک روایت می‌گوید شرب تتن، حرام است ۳۷۷] لکن روایت دیگر می‌گوید شرب تتن، مباح می‌باشد[۳۷۸].

فرض مذکور از باب تزاحم نیست بلکه باید به حکم الزامی عمل نمود و جهتش این است: روایتی که می‌گوید: شرب تتن، حرام است بر حکم اقتضائی دلالت می‌کند یعنی: بر حرمتی که از مقتضی حرمت، ناشی شده به عبارت دیگر: با قیام اماره در شرب تتن، مفسده پیدا می‌شود و آن مفسده، مقتضی حرمت است اما روایتی که می‌گوید شرب تتن، مباح است دال بر حکم الزامی نیست چون غالب مباحات، ناشی از عدم اقتضا هستند یعنی: فلان عمل که مباح است نه مقتضی وجوب داشته ۳۷۹] نه مقتضی حرمت ۳۸۰]، نه مفسده غیر ملزمه داشته که مکروه شود نه مصلحت غیر ملزمه داشته که مستحب باشد یعنی: مقتضی برای جعل یکی از احکام اربعه را نداشته لذا شارع مقدس، آن را مباح نموده.

در محل بحث هم آن روایتی که می‌گوید شرب تتن، حلال است، اباحه آن، ناشی از

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۶

نعم ۳۸۱] یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا[۳۸۲] لو کان قضیهٔ الاعتبار هو لزوم

عدم اقتضا می‌باشد به خلاف روایت دال بر حرمت که می‌گوید مقتضی حرمت تحقق دارد لذا در محل بحث باید به روایتی عمل نمود که دال بر حکم الزامی می‌باشد.

قوله: «الا ان یقال بان قضیهٔ اعتبار دلیل الغیر الالزامی ان یکون عن اقتضاء فیزاحم به ح ما یقتضی الالزامی و ...».

۴ اگر بگوئید: قبول داریم که اباحه «فی نفسه» ناشی از عدم اقتضا هست اما قیام اماره، سبب می‌شود برای اباحه، مقتضی پیدا شود

یعنی: همان‌طور که قیام اماره بر حرمت شرب تتن، سبب شد، مقتضی حرمت پیدا شود، قیام اماره بر اباحه شرب تتن هم سبب می‌شود، مقتضی اباحه پیدا شود پس هر دو روایت بر حکم اقتضائی دلالت دارند لذاست که می‌گوئیم وظیفه ما عمل به اباحه می‌باشد نه حرمت

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۷

البناء و الالتزام بما یؤدی إلیه من الأحکام، لا مجرد العمل علی وفقه بلا لزوم الالتزام به، و کونهما من تزاحم الواجبین حینئذ و إن کان واضحا، ضرورهٔ عدم إمکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد من الأحکام، إلا أنه لا دلیل نقلا و لا عقلا علی الموافقهٔ الالتزامیهٔ للأحکام الواقعیهٔ فضلا عن الظاهریهٔ، کما مر تحقیقه [۱].

«لکفایهٔ[۳۸۳] عدم تمامیهٔ علهٔ الالزامی فی الحکم بغیره».

[۱]- باب تعارض «مطلقا»[۳۸۴] از باب تزاحم است- خواه در حجیت امارات، قائل به طریقیت شوید، خواه قائل به سببیت ۳۸۵]- و حکم متزاحمین هم این است که: ابتداء باید به «اهم» عمل کنیم، اگر اهم برای ما مشخص نبود، «محتمل الاهمیهٔ» را اخذ می‌نمائیم و در غیر آن دو صورت، قائل به تخییر می‌شویم.

تذکر: اینکه گفتیم باب تعارض «مطلقا» از باب تزاحم می‌باشد، مشروط بر این است که: قبول کنیم، مقتضای ادله اعتبار امارات، وجوب التزام به آن و مؤدای آن هست یعنی:

اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد، نه تنها باید طبق آن عمل نمود بلکه باید قلبا هم به وجوب، ملتزم شد یعنی انقیاد و تسلیم، نسبت به وجوب هم لازم است و همچنین اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد نه تنها عملا باید آن را ترک نمود بلکه باید قلبا هم به آن ملتزم شد.

خلاصه: حجیت اماره، مجرد عمل بر وفق آن نیست بلکه باید قلبا به مؤدای آن‌هم ملتزم شد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۸

سؤال: اگر موافقت التزامیه، واجب باشد در صورتی که یک روایت می‌گوید نماز جمعه، واجب است و روایت دیگر می‌گوید حرام است، چگونه می‌توان در موضوع واحد، نسبت به هر دو ملتزم شد؟ چگونه می‌توان هم نسبت به وجوب ملتزم شد هم نسبت به حرمت، منقاد بود؟

جواب: «ضرورهٔ عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد[۳۸۶] من الاحکام ...».

همان‌طور که «عملا» جمع بین آن دو امکان ندارد، «التزاما» هم جمع بین آن دو، ممکن نیست لذاست که می‌گوئیم باب تزاحم، مطرح می‌شود و نتیجتا یا به این ملتزم می‌شویم یا به آن.

سؤال: آیا دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه داریم؟

جواب: «... الا انه ۳۸۷] لا دلیل نقلا و لا عقلا علی الموافقهٔ الالتزامیهٔ ...».

قبلا[۳۸۸] اثبات نمودیم که دلیلی بر وجوب التزام، نسبت به «احکام واقعیه» نداریم تا چه رسد به «احکام ظاهریه».

خلاصه: اصل مبنای مذکور- یعنی: وجوب موافقت التزامیه- مردود است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۶۹

و حکم ۳۸۹] التعارض بناء علی السببیهٔ فیما کان من باب التزاحم هو التخییر لو لم یکن أحدهما معلوم الأهمیهٔ أو محتملها فی الجملهٔ[۳۹۰]، حسبما فصلناه ۳۹۱] فی مسألهٔ الضد، و إلا فالتعیین [۱].

---

[۱]- استاد معظم فرمودند: مصنف قدّس سرّه در عبارت مذکور و عبارت بعد از آن- تا «فافهم»- به جمع‌بندی و خلاصه گیری مطالب قبل پرداخته‌اند لکن حاشیه‌ای از کتاب منتهی الدرایهٔ در پاورقی آورده‌ایم که ظاهرا برخلاف آن فرمایش است.

اینک به بیان اجمالی متن کتاب می‌پردازیم:

احکام تعارض، بنا بر سببیت، چنین بود:

۱- گفتیم: حکم متعارضین، بنا بر سببیت در آن دو موردی که از باب تزاحم بوده، «تخییر» است- فرض شماره «۲» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۳ به بعد بیان کردیم.

إیضاح الكفایهٔ، ج۶، ص: ۱۷۰

و فیما لم یكن من باب التزاحم هو لزوم الأخذ بما دل علی الحكم الالزامی، لو لم یكن فی الآخر مقتضیا لغیر الالزامی، و إلا فلا بأس بأخذه و العمل علیه، لما أشرنا إلیه من وجهه آنفا، فافهم ۳۹۲] [۱].

هذا هو قضیهٔ القاعدهٔ فی تعارض الأمارات، لا الجمع بینها بالتصرف فی أحد المتعارضین أو فی كلیهما، كما هو قضیهٔ ما یتراءی مما قیل من أن الجمع مهما أمكن أولی من الطرح، إذ لا دلیل علیه فیما لا یساعد علیه العرف مما كان المجموع أو أحدهما قرینهٔ عرفیهٔ علی التصرف فی أحدهما بعینه أو فیهما، كما عرفته فی الصور السابقهٔ [۲].

---

[۱]- ۲: حکم متعارضین در موردی که مسأله تزاحم، مطرح نبود، عمل به «حکم الزامی» بود- فرض شماره «۳» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۵ به بعد بیان کردیم.

قوله «... و الا[۳۹۳] فلا بأس بأخذه و العمل علیه».

۳- حکم تعارض در فرض مذکور را هم قبلا بیان کردیم- فرض شماره «۴» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۶ به بعد بیان نمودیم.

تذکر: غیر از سه فرض مذکور، فرض دیگری هم بنا بر سببیت امارات در صفحه ۱۶۱ ذکر کردیم.

آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟

[۲]- آنچه را از ابتدای این فصل تاکنون برای تعارض دلیلین گفتیم ۳۹۴]، مقتضای قاعده

إیضاح الكفایهٔ، ج۶، ص: ۱۷۱

و اصل اولی- یعنی: صرف‌نظر از اخبار علاجیه- بود لکن در بعضی از کلمات، چنین مشاهده می‌شود که: مقتضای قاعده در متعارضین، جمع بین ادله است به این نحو که: در هر دو دلیل یا «احدهما» تصرف می‌نمائیم و دلیلشان این است که: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح»[۳۹۵].

مثال: یک دلیل می‌گوید: «اکرم العلماء» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا تکرم الفساق» در این صورت که آن دو دلیل، نسبت به عالم فاسق، تعارض دارند یا در «اکرم العلماء» تصرف می‌نمائیم و می‌گوئیم: مراد از آن، عالم غیر فاسق است یا در «لا تکرم الفساق» تصرف می‌نمائیم و می‌گوئیم: مقصود از آن، فاسق غیر عالم است یعنی: فاسق جاهل، نه فاسقی که عالم باشد- جمع بین دو دلیل به وسیله تصرف در احدهما.

مثال دیگر، «ثمن العذرهٔ سحت» و «لا بأس ببیع العذرهٔ» می‌باشد که در هر دو

إیضاح الكفایهٔ، ج۶، ص: ۱۷۲

مع أن فی الجمع كذلك ۳۹۶] أیضا[۳۹۷] طرحا للأمارهٔ[۳۹۸] أو الأمارتین ۳۹۹]، ضرورهٔ سقوط أصالهٔ الظهور فی أحدهما أو كلیهما معه، و قد عرفت ۴۰۰] أن التعارض بین الظهورین فیما

تصرف و برخلاف ظاهر حمل می‌نمایند[۴۰۱].

سؤال: آیا در مواردی که عرف، مساعد نباشد، دلیلی بر وجوب جمع بین امارات- به نحو مذکور- داریم یا نه به عبارت دیگر: دلیلی بر قضیه «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» داریم یا نه؟

جواب: الف: دلیلی بر وجوب جمع بین امارات- در آن مواردی که عرف، مساعد نباشد- نداریم لکن باید توجه داشت، مواردی را ذکر نمودیم که عرف، نسبت به جمع بین دو دلیل، مساعد و موافق بود از جمله اینکه:

۱- گاهی بین دو دلیل- با تصرف در احدهما- توفیق عرفی، حاصل می‌شد که

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۷۳

کان سنداهما قطعیین، و فی السندین إذا کانا ظنیین، و قد عرفت أن قضیهٔ التعارض إنما هو سقوط المتعارضین فی خصوص کل ما یؤدیان إلیه من الحکمین، لا بقاؤهما علی الحجیهٔ بما یتصرّف فیهما أو فی أحدهما، أو بقاء سندیهما علیها کذلک بلا دلیل یساعد علیه من عقل أو نقل [۱].

مشروحا در صفحه ۱۳۵ بیان شد.

۲- گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر این بود که در هر دو دلیل تصرف نمائیم- طبق تفصیل صفحه ۱۳۶.

۳- گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر تصرف در «احدهما المعین» بود طبق تفصیل صفحه ۱۳۸ و ....

[۱]- ب: کسانی که می‌گویند: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» لا بد چنین می‌گویند: مثلا اعمال دلیل «الف» واجب و اعمال دلیل «ب» هم بر ما واجب است و چون قدرت نداریم هر دو را اعمال کنیم پس طبق «صدق العادل»[۴۰۲] صدور هر دو روایت را قبول می‌کنیم یعنی: «صدق العادل» و اصالت السند را هم در روایت «الف» رعایت می‌کنیم هم در روایت «ب» لکن در قسمت مدلول روایتین به قسمتی از روایت «الف» و بخشی از مدلول روایت «ب» عمل می‌کنیم درحالی‌که اگر احدهما را اخذ و دیگری را طرح نمائیم «صدق العادل» و اصالت السند را در «احدهما» اصلا رعایت ننمودیم.

اشکال: اگر درباره هر دو روایت، اصالت السند را رعایت نمودید، نسبت به اصالت الظهور موافقت نمودید یا مخالفت؟

اگر «جمع» شما محتاج به تصرف در هر دو دلیل باشد، نسبت به اصالت الظهور هم در

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۷۴

فلا یبعد أن یکون المراد من إمکان الجمع هو إمکانه عرفا، و لا ینافیه الحکم بأنه أولی مع لزومه حینئذ و تعینه، فإن أولویته من قبیل الأولویّهٔ فی أولی الأرحام، و علیه لا إشکال فیه و لا کلام [۱].

هر دو مخالفت کردید و چنانچه جمع شما نیاز به تصرف در یکی از دو دلیل داشته باشد نسبت به «احدهما» اصالت الظهور را رعایت ننمودید.

همان‌طور که باید طبق «صدق العادل» به صدور روایت، متعبد شد، طبق بناء عقلا باید به ظواهر هم عمل نمود و دلیلی ندارد که شما نسبت به هر دو روایت، اصالت السند را جاری سپس در هر دو یا «احدهما» تصرف کنید و نتیجتا با ظهور هر دو روایت یا احدهما مخالفت نمائید.

[۱]- کسانی که می‌گویند «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» بعید نیست، مرادشان از «امکان جمع» همان امکان عرفی باشد یعنی: در مواردی که عرفا جمع، ممکن باشد، «اولی» همان جمع است.

سؤال: اگر مراد آن‌ها امکان عرفی است، بفرمائید در موارد امکان عرفی، «جمع» واجب می‌باشد یا اولی؟

جواب: جمع، واجب است و کلمه اولی در قضیه مذکور، نظیر کلمه «اولی» در آیه شریفه «... وَ أُولُوا الْأَرْحامِ بَعْضُهُمْ أَوْلی بِبَعْضٍ فِی کِتابِ اللَّهِ ...»* است یعنی: کلمه «اولی» افضل التفضیل نیست بلکه دال بر تعیّن بعضی از اولو الارحام نسبت به بعض دیگر است ۴۰۳]- البته در مسئله ارث.

تذکر: بنا بر توجیه مذکور، اشکالی در قضیه «الجمع مهما امکن ...» وجود ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۷۵

فصل لا یخفی أن ما ذکر من قضیة التعارض بین الأمارات، إنما هو بملاحظة القاعدة فی تعارضها، و إلا فربما یدعی الإجماع علی عدم سقوط کلا المتعارضین فی الأخبار، کما اتفقت علیه کلمة غیر واحد من الأخبار، و لا یخفی أن اللازم فیما إذا لم تنهض حجة علی التعیین أو التخییر بینهما هو الاقتصار علی الراجح منهما، للقطع بحجیته تخییرا أو تعیینا، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجیته، و الأصل عدم حجیة ما لم یقطع بحجیته، بل ربما ادعی الاجماع أیضا علی حجیة خصوص الراجح [۱].

[فصل:] مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟

اشاره

[۱]- در فصل قبل، مقتضای قاعده اولیه عقلیه، «صرف‌نظر از اخبار علاجیه»، بنا بر طریقیت و سببیت امارات، بیان شد[۴۰۴].

اینک ببینیم مقتضای قاعده ثانویه شرعیه در خبرین متعارضین چیست.

اگر قاعده اولیه عقلیه را ملاحظه ننمائیم، چنین می‌گوئیم: چه‌بسا اجماع، قائم شده که خبرین متعارضین از حجیت، ساقط نمی‌شوند.

یعنی: «اجماعی» هست که باید به احدهما عمل نمائیم- کما اتفقت علیه ۴۰۵] کلمة غیر واحد من الاخبار[۴۰۶].

خلاصه: اجماع مذکور و اتفاق کلمه اخبار بر عدم تساقط هر دو خبر کأنّ یک قاعده ثانویه شرعیه هست.

تذکر: اگر دلیلی بر تعیین ۴۰۷] داشته باشیم، معینا به همان خبر عمل می‌کنیم و چنانچه دلیلی دال بر تخییر باشد در عمل به احد الخبرین ۴۰۸] مخیر هستیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۷۶

سؤال: در فرض مسئله که اجماع- و اخبار- بر عدم تساقط خبرین متعارضین، قائم شده اگر دلیلی بر تعیین یا تخییر نداشته باشیم، عقل «علی القاعده» حکم به تعیین می‌نماید یا تخییر؟

جواب: لازم است، خبر راجح ۴۰۹] را اخذ نمائیم و جهتش این است که: امر، دائر بین تعیین و تخییر است یعنی: عمل به روایت راجح یا «تعیینا» بر ما لازم است یا «تخییرا» به عبارت دیگر: یا معینا روایت راجح، حجت و عمل به آن، لازم است- با وجود راجح اصلا خبر مرجوح، حجت نیست- یا مخیرا. یعنی اگر ترجیح، واجب هم نباشد[۴۱۰]، روایت راجح از باب تخییر برای ما حجت است پس حجیت راجح، قطعی است و در حجیت مرجوح، مردد هستیم.

آیا با وجود راجح، خبر مرجوح برای ما حجت است؟

آیا با وجود روایت اعدل، روایت عادل، حجت است یا حجت نیست؟

اگر شک در حجیت هم داشته باشیم، گفتیم ۴۱۱] اصل اولی در باب ظنون، عدم حجیت است و با اجرای اصل عدم حجیت، قطع به عدم حجیت پیدا می‌کنیم.

خلاصه: اگر از اخبار علاجیه، تعیین یا تخییر را استفاده ننمودیم، چون امر، دائر بین تعیین و تخییر است عقلا عمل به راجح، واجب است پس می گوئیم باید «معینا» راجح را اخذ نمود.

قوله: «بل ربما ادعی الاجماع ایضا علی حجیة خصوص الراجح».

بعضی ادعا نموده‌اند- علاوه بر حکم عقل- اجماع، قائم شده که خصوص خبر راجح، حجیت دارد- باید به آن عمل نمود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۷۷

و استدل علیه ۴۱۲] بوجوه أخر[۴۱۳] أحسنها الأخبار، و هی علی طوائف:[۴۱۴]

منها: ما دل علی التخییر علی الإطلاق، کخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا- علیه السّلام-:

(قلت: یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین و لا یعلم أیهما الحق، قال: فاذا لم یعلم فموسع علیک بأیهما أخذت). و خبر الحارث بن المغیرة، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:

(إذا سمعت من أصحابک الحدیث و کلهم ثقة، فموسع علیک حتی تری القائم فترد علیه [الیه ». و مکاتبة عبد اللّه بن محمد إلی أبی الحسن علیه السّلام اختلف أصحابنا فی روایاتهم عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، فی رکعتی الفجر، فروی بعضهم: صلّ فی المحمل، و روی بعضهم: لا تصلها إلا فی الأرض، فوقع علیه السّلام: موسع علیک بأیة عملت، و مکاتبة الحمیری إلی الحجة علیه السّلام- إلی أن قال فی الجواب عن ذلک حدیثان ... إلی أن قال علیه السّلام- (و بأیهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا) إلی غیر ذلک من الإطلاقات [۱].

اخبار علاجیه

اشاره

[۱]- اخبار علاجیه ۴۱۵] از نظر مضمون، چهار طایفه هست که اینک به توضیح آن

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۷۸

می‌پردازیم ۴۱۶]:

۱- اخبار تخییر

اخبار مذکور به نحو اطلاق، دال بر تخییر است و مراد از اطلاق، این است که تخییر را مقید به وجود یا عدم مرجح ننموده‌اند بلکه گفته‌اند شما مطلقا مخیر هستید- خواه در احد الخبرین رجحان و مزیتی باشد یا نباشد- اینک به ذکر آن اخبار می‌پردازیم:

الف: عن الحسن بن الجهم عن الرضا علیه السّلام قال: قلت له: تجیئنا الاحادیث عنکم مختلفة فقال: ما جاءک عنا فقس علی کتاب اللّه عز و جل و احادیثنا فان کان یشبههما فهو منا و ان لم یکن یشبههما فلیس منا قلت: یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین مختلفین و لا نعلم ایهما الحق، قال: فاذا لم تعلم فموسع علیک بایهما اخذت ۴۱۷].

شاهد در ذیل روایت است که از امام هشتم علیه السّلام سؤال کرد، و فرد موثق، دو حدیث برای ما نقل می‌کنند که آن دو روایت از نظر مضمون با یکدیگر مختلف و متعارض است و «لا نعلم ایهما الحق» حضرت در پاسخ او فرمودند: وقتی نمی‌دانی «حق» کدامیک

از آنهاست، در توسعه هستی- «فموسع علیک بایهما اخذت».

ب: عن الحارث بن المغیرهٔ عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: اذا سمعت من اصحابک الحدیث و کلهم ثقهٔ فموسع علیک حتی تری القائم علیه السّلام فتردّ[۴۱۸].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۷۹

ج: مکاتبه عبد اللّه بن محمد: ... فی کتاب لعبد اللّه بن محمد الی ابی الحسن علیه السّلام:

اختلف اصحابنا فی روایاتهم عن ابی عبد اللّه علیه السّلام فی رکعتی الفجر فی السفر فروی بعضهم صلها فی المحمل و روی بعضهم لا تصلها الا علی الارض فوقّع علیه السّلام: موسع علیک بأیهٔ عملت ۴۱۹].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۰

د: مکاتبه حمیری: ... فی جواب مکاتبهٔ محمد بن عبد اللّه بن جعفر الحمیری الی صاحب الزمان علیه السّلام: یسألنی بعض الفقهاء عن المصلی اذا قام من التشهد الاول الی الرکعهٔ الثالثهٔ هل یجب علیه ان یکبر؟ فان بعض اصحابنا قال: لا یجب علیه التکبیر و یجزیه ان یقول: بحول اللّه و قوهٔ اقوم و اقعد، فکتب علیه السّلام فی الجواب: ان فیه حدیثین: اما احدهما فانه اذا انتقل من حالهٔ الی حالهٔ اخری فعلیه التکبیر. و اما الآخر فانه روی: ان اذا رفع رأسه من السجدهٔ الثانیهٔ و کبر ثم جلس ثم قام فلیس علیه فی القیام بعد القعود تکبیر و کذلک التشهد الاول یجری هذا المجری و بایهما اخذت من جههٔ التسلیم کان صوابا[۴۲۰].

قوله: «الی غیر ذلک من الاطلاقات»[۴۲۱].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۱

و منها: ما دل علی التوقف ۴۲۲] مطلقا [۱].

و منها: ما دل علی ما هو الحائط[۴۲۳] منها [۲].

۲- اخبار توقف

[۱]- گروه دیگری از اخبار علاجیه به نحو اطلاق ۴۲۴]، دال بر توقف است یعنی: به هیچ‌یک از دو خبر متعارض، عمل نکنید تا به حضور امام «ع» برسید و حقیقت مطلب برایتان روشن شود.

۳- اخبار احتیاط

[۲]- گروه دیگری از اخبار علاجیه، دال بر این است که: هریک از خبرین را که مطابق احتیاط است، اخذ نمائید.

مثال: فرض کنید یک روایت، دال بر حکم الزامی است و می‌گوید دعا «عند رؤیهٔ الهلال» واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست در این صورت، خبری را که مطابق احتیاط است، اخذ می‌نمائیم و فرضا می‌گوئیم: دعا «عند رؤیهٔ الهلال» واجب است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۲

و منها: ما دل علی الترجیح بمزایا مخصوصهٔ و مرجحات منصوصهٔ، من مخالفهٔ القوم و موافقهٔ الکتاب و السنهٔ، و الأعدلیهٔ، و الأصدقیهٔ، و الأفقهیهٔ و الأورعیهٔ، و الأوثقیهٔ، و الشهرهٔ علی اختلافها فی الاقتصار علی بعضها و فی الترتیب بینها.

و لأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.

فمنهم من أوجب الترجیح بها، مقیدین بأخباره إطلاقات التخییر، و هم بین من اقتصر علی الترجیح بها، و من ۴۲۵] تعدّی منها إلی سائر المزایا الموجبة لأقوائیة ذی المزیة و أقربیته، کما صار إلیه شیخنا العلامة أعلی اللّه مقامه، أو المفیدة[۴۲۶] للظن، کما ربما یظهر من غیره [۱].

سؤال: اگر یک روایت، دال بر وجوب و روایت دیگر هم دال بر حرمت همان شیء بود، تکلیف چیست؟

جواب: در فرض مذکور، احتیاط، ممکن نیست و دوران بین المحذورین، محقق است.

۴- اخبار ترجیح

[۱]- طایفه دیگری از اخبار علاجیه، امر نموده به اخذ خبر راجح ۴۲۷] که مشتمل باشد بر مرجحات مخصوصه و منصوصه.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۸۳

لازم به ذکر است که بعضی از مرجحات منصوصه، عبارتند از: «مخالفت با عامه»، «موافقت با کتاب و سنت»، «شهرت»، «اعدلیت، افقهیت و اورعیت راوی» و امثال آن‌ها.

تذکر: مرجحات منصوص در روایات «کمّا» و «کیفا» مختلف است.

توضیح ذلک: مقصود از اختلاف کمّی، این است که تمام مرجحات در تمام اخبار، ذکر نشده مثلا روایتی یک مرجح را ذکر نموده و روایت دیگر، دو مرجح و در روایت سوم، مثلا پنج مرجح، ذکر شده.

مقصود از اختلاف «کیفی» هم این است که: ترتیب ذکر مرجحات در اخبار ترجیح، مختلف است مثلا یک روایت، ترجیح به سبب شهرت را بر ترجیح به صفات راوی، مقدم داشته ۴۲۸] و در روایت ۴۲۹] دیگر، عکس آن آمده.

خلاصه: مرجحاتی که در روایات ذکر شده به حسب تقدم و تأخر، مختلف است و مشخص نیست کدامیک از آن مرجحات در مقام ترجیح بر دیگری مقدم است.

مثال: فرض کنید: یک خبر، موافق مشهور است اما راوی آن، اعدل نیست لکن با خبری معارض شده که خلاف مشهور است ولی راوی آن اعدل است که در فرض مذکور، معلوم نیست کدامیک بر دیگری مقدم است.

نتیجه: اختلاف کمّی و کیفی اخبار، موجب اختلاف انظار و تشتت اقوال شده که اینک به ذکر اقوال می‌پردازیم:

احدها: وجوب الترجیح بخصوص المزایا المنصوصة.

ثانیها: وجوب الترجیح بمطلق المزایا- و ان لم تکن منصوصة- الموجبة لقرب احد

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۸۴

فالتحقیق أن یقال: إنّ أجمع خبر للمزایا المنصوصة فی الأخبار هو المقبولة و المرفوعة، مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعة جدا، و الاحتجاج بهما[۴۳۰] علی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی لا یخلو عن إشکال، لقوة احتمال اختصاص الترجیح بها بمورد الحکومة لرفع المنازعة و فصل الخصومة کما هو موردهما، و لا وجه معه للتعدی منه

الخبرین الی الصدور او الواقع.

ثالثها: وجوب الترجیح بکل مزیة و ان لم توجب ظنا و لا قربا لاحدهما.

رابعها: التخییر مطلقا سواء کانا متکافئین فی المزایا ام متفاضلین فیها[۴۳۱].

تذکر: بعضـی از قائلین به وجوب ترجیح از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه، تجاوز نموده‌اند. فرض کنید، راوی دو روایت «الف و ب» هر دو عادل هسـتند لکن یکی از آن‌ها عین لفظ معصوم علیه السّلام را نقل نموده و چنین می گوید: از امام علیه السّلام شنیدم که فرمودنـد؛ «الصـلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ» لکن راوی دیگر نقل به معنا می کند- نه نقل به لفظ- و می گوید: من هم حرمت نماز جمعه را از امام علیه السّلام شنیدم.

اگر بنا باشد کسی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تجاوز کند، مسلما نقل به لفظ، نسبت به نقل به معنا، راجح است به عبارت دیگر: نقل به لفظ از یک نظر، اقرب به واقع می‌باشـد زیرا در نقل به معنا احتمال اشـتباه، مطرح است و امکان دارد، راوی در ترجمه و برداشت از کلام معصوم «ع» خطا کند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۸۵

إلی غیره، کما لا یخفی [۱].

نقد و بررسی اخبار ترجیح

اشاره

[۱]- از میـان اخبـاری که متعرض مرجحات منصوصه هست، «مقبوله عمر بن حنظله» و «مرفوعه زراره» جامع‌ترین آن‌ها می‌باشـد لـذا برای تحقیق در مسئله، ابتدا به نقل متن آن دو روایت، سپس به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

الف: مقبوله عمر بن حنظله

... عن عمر بن حنظلهٔ قال: سألت ابا عبد اللّه علیه السّلام عن رجلین من اصحابنا بینهما منازعهٔ فی دین او میراث فتحا کما الی السلطان و الی القضاهٔ أ یحل ذلک؟ قال: من تحاکم الیهم فی حق او باطل فانما تحاکم الی الطاغوت و ما یحکم له فانما یأخذ سحتا و ان کان حقـا ثابتـا له لانه اخـذه بحکم الطاغوت و قـد امر اللّه ان یکفر به قال اللّه تعالی: «یُرِیـدُونَ أَنْ یَتَحاکَمُوا إِلَی الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ یَکْفُرُوا بِهِ».

قلت: فکیف یصنعان؟

قـال: ینظران [الی من کـان منکم ممن قـد روی حـدیثنا و نظر فی حلالنـا و حرامنـا و عرف احکامنـا فلیرضوا به حکما فانی قـد جعلته علیکم حاکمـا فاذا حکم بحکمنا فلم یقبله منه فانما اسـتخف بحکم اللّه و علینا ردّ، و الرادّ علینا الرادّ علی اللّه و هو علی حـد الشـرک باللّه.

قلت: فـان کـان کـل رجـل اختـار رجلاـ من اصـحابنا فرضـیا ان یکونـا النـاظرین فی حقهمـا و اختلفـا فیما حکما و کلاهما اختلفا فی حدیثکم؟

قال: الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا یلتفت الی ما یحکم به الآخر قال:

قلت: فانهما عدلان مرضیان عند اصحابنا لا یفضل واحد منهما علی الآخر.

قـال: فقال: ینظر الی ما کان من روایتهم عنا فی ذلک الـذی حکما به المجمع علیه من اصـحابک فیؤخـذ به من حکمنا و یترک الشاذ

الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۸۶

علیه لا ریب فیه و انما الامور ثلاثـة: امر بیّن رشده فیتّبع و امر بیّن غیّه فیجتنب و امر مشـکل یردّ علمه الی اللّه و الی رسوله. قال رسول اللّـه صـلّی اللّه علیه و آله حلاـل بیّن و حرام بیّن و شـبهات بین ذلـک فمن ترک الشـبهات نجـا من المحرمـات و من اخـذ بالشـبهات ارتکب المحرمات و هلک من حیث لا یعلم.

قلت: فان کان الخبران عنکما مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟

قـال: ینظر فمـا وافق حکمه حکم الکتـاب و السـنة و خـالف العامـة فیؤخـذ به و یترک ما خالف حکمه حکم الکتاب و السنة و وافق العامة.

قلت: جعلت فـداک أ رأیت ان کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب و السنة و وجـدنا احـد الخبرین موافقا للعامة و الآخر مخالفا لهم بایّ الخبرین یؤخذ؟

قال: ما خالف العامة ففیه الرشاد.

فقلت: جعلت فداک فان وافقهم الخبران جمیعا؟

قال: ینظر الی ما هم الیه امیل حکامهم و قضاتهم فیترک و یؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حکامهم الخبرین جمیعا؟

قال: اذا کان ذلک فارجه حتی تلقی امامک فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات [۴۳۲].

ب: مرفوعه زرارة

و روی العلامـة قـدست نفسه مرفوعـا الی زرارة قـال: سـألت الباقر علیه السّـلام فقلت جعلت فـداک: یأتی عنکم الخبران او الحـدیثان المتعارضان فبایّهما آخذ؟

فقال علیه السّلام: یا زرارة خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر.

فقلت: یا سیدی انهما معا مشهوران مرویان مأثوران عنکم فقال علیه السّلام: خذ بما یقول

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۸۷

اعدلهما عندک و اوثقهما فی نفسک.

فقلت: انهما معا عدلان مرضیان موثقان.

فقال علیه السّلام: انظر الی ما وافق منهما مذهب العامة فاترکه و خذ بما خالفهم فان الحق فیما خالفهم.

فقلت: ربما کانا معا موافقین لهم او مخالفین فیکف اصنع؟

فقال: اذن فخذ بما فیه الحائطة لدینک و اترک ما خالف الاحتیاط.

فقلت: انهما معا موافقین للاحتیاط او مخالفین له فیکف اصنع؟

فقال علیه السّلام: اذن فتخیّر احدهما فتأخذ به و تدع الآخر[۴۳۳].- عوالی اللئالی ۴/ ۱۳۳.

مصنف قـدّس سرّه دلالت مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره را بر وجوب ترجیـح قبول ندارند و پاسخ‌های متعددی را از آن دو روایت بیان کرده‌اند که اینک به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

۱- مرجحات منصوص در آن دو روایت «کمّا و کیفا» مختلف است- که در صفحه ۱۸۳ هم بیان کردیم- زیرا:

در مقبوله، ابتدا ترجیح به صفات راوی- مانند اعدلیت و افقهیت- ذکر شده سپس ترجیح به سبب شهرت- عند الاصحاب- لکن در مرفوعه، عکس آن آمده یعنی: ابتدا امر به اخذ مشهور شده، سپس ترجیح به صفات راوی.

در مقبوله، موافقت کتاب از مرجحات، ذکر شده لکن در مرفوعه اصلا ذکری از آن به میان نیامده و ....

۲[۴۳۴]- سند مرفوعه زراره، ضعیف است ۴۳۵]- شیخ اعظم قدّس سرّه در رسائل هم به این مطلب

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۸۸

اشاره کرده‌اند[۴۳۶].

۳[۴۳۷]- استدلال به مقبوله عمر بن حنظله برای وجوب ترجیح ۴۳۸] در مقام فتوا مشکل می‌باشد زیرا احتمال قوی، این است که: مقبوله، مخصوص مقام ترافع و فصل خصومت باشد که دو نفر با یکدیگر مرافعه‌ای ۴۳۹] داشته هرکدام از آن‌ها یک قاضی شیعه را انتخاب نمودند که بینشان قضاوت کند لکن آن دو قاضی با یکدیگر اختلاف نمودند و منشأ اختلافشان هم این بوده که: یکی از آن دو به یک روایت تمسک کرده لکن قاضی دوم به حدیث دیگر استدلال نموده لذا حضرت فرمودند: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما فی الحدیث ...» سپس که سائل، سؤال کرد: اگر هر دو مساوی بودند چه کنیم امام علیه السّلام فرمودند مشهور را اخذ نمائید ....

خلاصه: مقبوله که دلالت بر وجوب ترجیح دارد در رابطه با مقام حکمیت و قضاوت است و جهتش این است که: حکومت برای فصل خصومت است. اگر دو حاکم در فرض مسئله، مخیر باشند، خصومت رفع نمی‌شود لذا برای حل خصومت، امام علیه السّلام یکی از آن دو روایت را به سبب مرجح تعیین نمودند.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۸۹

و لا وجه لدعوی تنقیح المناط، مع ملاحظة أن رفع الخصومة بالحکومة فی صورة تعارض الحکمین، و تعارض ما استند [استندا] إلیه من الروایتین لا یکاد یکون إلا بالترجیح و لذا أمر علیه السلام بإرجاء الواقعة إلی لقائه علیه السّلام فی صورة تساویهما فیما ذکر من المزایا، بخلاف مقام الفتوی و مجرد[۴۴۰] مناسبة الترجیح لمقامها أیضا لا یوجب ۴۴۱] ظهور الروایة فی وجوبه مطلقا و لو فی غیر مورد الحکومة، کما لا یخفی [۱].

نتیجه: مسأله حکومت و قضاوت، ارتباطی به مقام فتوا ندارد که فرضا وقتی یک روایت می‌گوید: نماز جمعه، واجب است و دیگری می‌گوید: حرام، ما بگوئیم: ابتدا باید ببینیم راوی کدامیک اصدق است به حدیث او تمسک نمائیم و اگر هر دو مساوی بودند، مرجح بعدی- فرضا شهرت- را ملاحظه نمائیم و ....

تذکر: با احتمال اختصاص مقبوله به باب حکومت ۴۴۲]، وجهی برای تعدی از آن به مقام فتوا نیست.

[۱]- سؤال: آیا می‌توان گفت مناط[۴۴۳] حکومت و فتوا متحد است لذا روایت را از باب حکومت به مقام فتوا هم سرایت می‌دهیم؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۹۰

و إن أبیت ۴۴۴] إلا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین ۴۴۵]، فلا مجال لتقیید

جواب: با احتمال اختصاص روایت به مورد حکومت، وجهی برای تنقیح مناط وجود ندارد. «مع ملاحظة ان رفع الخصومة بالحکومة فی صورة تعارض الحکمین و تعارض ما [استند] استندا الیه من الروایتین لا یکاد یکون الا بالترجیح».

وقتی حکمین اختلاف کردند و مستند آن‌ها هم دو روایت متعارض بود اصلا رفع خصومت نمی‌شود[۴۴۶] مگر به ترجیح «احدهما»

به وسیله مرجح. یعنی باید قول احدهما را اخذ نمود تا مخاصمه برطرف شود- به خلاف مقام فتوا[۴۴۷]- و لذا امام علیه السّلام در صورت

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۹۱

إطلاقات التخییر فی مثل زماننا مما لا یتمکن من لقاء الإمام علیه السّلام بهما، لقصور المرفوعهٔ سندا و قصور المقبولهٔ دلالهٔ، لاختصاصها بزمان التمکن من لقائه علیه السّلام، و لذا ما ارجع إلی التخییر بعد فقد الترجیح [۱].

تساوی مزایای خبرین، امر به تخییر ننمودند بلکه فرمودند قضیه را تأخیر بیندازید تا به حضور معصوم علیه السّلام برسید و مسئله را سؤال کنید.

این‌ها شواهدی بود بر اینکه مقبوله، مربوط به باب قضاوت و حکومت است نه مقام فتوا.

خلاصه: فرق بین مقام حکومت و فتوا، مانع حصول علم به وحدت مناط، بین آن دو می‌شود لذا نمی‌توان گفت آن دو در لزوم ترجیح به مرجحات، متحد هستند.

[۱]- ۴[۴۴۸]: اگر از پذیرش کلام ما امتناع نمودید و گفتید دو روایت ۴۴۹]- مقبوله و مرفوعه- شامل مقام فتوا هم می‌شود[۴۵۰]، درعین‌حال با آن دو روایت نمی‌توان اطلاقات اخبار تخییر[۴۵۱] مانند: «فموسع علیک بایهما اخذت»، «موسع علیک بأیّهٔ عملت» یا «بایهما اخذت من جههٔ التسلیم کان صوابا»- را مقید نمود.

توضیح ذلک: سؤال: چرا با مرفوعه زراره نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود؟[۴۵۲]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج‌۶ ؛ ص۱۹۱

اب: سند مرفوعه، ضعیف است که اخیرا علت ضعف را ذکر نمودیم ۴۵۳].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۹۲

سؤال: چرا با مقبوله عمر بن حنظله نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود؟

جواب: مقبوله، مختص زمان تمکن از تشرف به حضور امام علیه السّلام است یعنی: در زمان تمکن از لقاء امام علیه السّلام ترجیح، واجب است ۴۵۴]- نه زمان غیبت- و شاهدش این است که وقتی سائل، دو روایت متعارض را از تمام جهات و مزایا، مساوی فرض کرد، امام علیه السّلام نفرمودند مخیر هستید بلکه فرمودند «فارجه حتی تلقی امامک» یعنی: مسئله را به تأخیر بینداز تا امام خود را ملاقات کنی و مسئله را از ایشان بپرسی پس معلوم می‌شود اگر قاضی یا فقیه ۴۵۵] در مقام قضاوت یا فتوا با دو روایت متعارض، مواجه شدند که از نظر مرجحات، مساوی بودند باید توقف کنند تا به حضور امام علیه السّلام برسند.

این مسئله، ارتباطی به «ما نحن فیه» ندارد زیرا بحث ما در مورد زمان غیبت است نه حضور.

تذکر: صاحب کتاب عنایهٔ الاصول- مرحوم فیروزآبادی قدّس سره الشریف- در پایان متن مذکور کفایهٔ الاصول به نکته‌ای پرداخته‌اند که: اقول: اما قصور المرفوعهٔ عن تقیید اطلاقات التخییر لضعف سندها فهو حق و لکنه لیس جوابا جدیدا غیر ما اشار الیه قبلا بقوله: «و ضعف سند المرفوعهٔ جدا ... الخ» (و اما اختصاص المقبولهٔ) بزمان الحضور فهو و ان کان حقا ایضا بقرینهٔ الامر فیها بالارجاء عند فقد المرجح و لکن مجرد کون الامر بالترجیح واقعا فی زمان الحضور مما لا یمنع عن وجوب الترجیح فی زمان الغیبهٔ ایضا کما لا یخفی بل الترجیح اذا وجب فی زمان الحضور ففی زمان الغیبهٔ بطریق اولی (و علی هذا) فالجواب الثانی عن کل من المقبولهٔ و المرفوعهٔ جمیعا مما لا یتم و ان تم الجواب الاول عنهما بلا شبههٔ و لا ریب فتأمل جیدا[۴۵۶].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۱۹۳

مع أن تقييد الإطلاقات الواردة فى مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين- بلا استفصال عن كونهما متعادلين او متفاضلين، مع ندرة كونهما متساويين جدا- بعيد[۴۵۷] قطعا، بحيث ۴۵۸] لو لم يكن ظهور المقبولة فى ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب ۴۵۹]، و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الأخبار [۱].

---

[۱]- ۵[۴۶۰]: الف: دليل ديگر، اين است كه با دو روايت مذكور نمی‌توان اطلاقات تخيير را مقيد نمود زيرا اخبار تخيير در مقام جواب از حكم دو روايت متعارض، وارد شده. يعنی: وقتی حكم روايتين متعارضين را از امام عليه السّلام سؤال نمودند امام عليه السّلام در مقام جواب، حكم به تخيير نمودند بدون اينكه بين وجود و عدم مرجح، قائل به تفصيل شوند

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۹۴

به عبارت ديگر: نفرمودند اگر مرجح هست، مخير نيستيد و بايد به راجح عمل كنيد و اگر مزيت نداشته باشند، مخير هستيد.

ضمنا می‌دانيد كه ترك استفصال، دليل بر عموم است يعنی: ترك استفصال، دليل بر اين است كه اطلاقات تخيير، عموميت دارد- خواه مرجحی هم باشد يا نباشد.

نتيجه: تقييد اطلاقات اخبار تخيير- به وسيله مقبوله، مرفوعه و امثال آن- و حمل اطلاقات مذكور بر اجمال و اهمال «جدا» بعيد است.

قوله: «... مع ندرة كونهما متساويين جدا ...».

ب: مقدمه: بسيار نادر است كه در دو روايت متعارض، هيچ مرجحی نباشد بلكه غالبا دو روايت كه با يكديگر تعارض می‌كنند از جهت يا جهاتی يكی بر ديگری رجحان دارد مثلا- راوی احدهما اعدل، افقه يا اورع است البته اگر از جهات مذكور مساوی هم باشند از جهات ديگر- مانند شهرت، مخالفت با عامه- احدهما بر ديگری مزيت دارد.

نتيجه: تقييد اطلاقات ۴۶۱] تخيير و حمل آن‌ها بر صورت تساوی خبرين- از جهت تمام مزايا و مرجحات ۴۶۲] جدا بعيد است.

سؤال: وجه بعد چيست؟

جواب: علتش حمل مطلق بر فرد نادر است.

قوله: «و يشهد به ۴۶۳] الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۹۵

و منه ۴۶۴] قد انقدح حال سائر أخباره، مع ۴۶۵] أن فى كون أخبار موافقة الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظرا، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب فى نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد فى أنه زخرف، و باطل، و ليس بشیء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار[۴۶۶] [۱].

الاخبار[۴۶۷].

[۱]- از آنچه ذكر شد، وضع سائر اخبار ترجيح هم معلوم شد چون آن‌ها هم به قرينه اطلاقات تخيير بر استحباب حمل می‌شوند.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۱۹۶

تذكر: در بعضی از اخبار باب ۴۶۸]، نامی از موافقت با كتاب و مخالفت با عامه به ميان آمده بود- مانند: خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- لكن سؤال ما اين است كه: آيا موافقت با كتاب يا مخالفت با عامه واقعا از مرجحات محسوب می‌شود؟

جواب: موافقت با كتاب اللّه از مرجحات نيست ۴۶۹] بلكه ذكر آن در اخبار از جهت تعيين «حجت» از «لا حجت» است يعنی: خبری كه موافق كتاب است، حجت می‌باشد و خبر مخالف، اصلا حجت نيست.

آیا موافق با کتاب بودن، مرجحی بر مخالف کتاب بودن است یا اینکه مخالف کتاب اصلا حجت نیست؟

بدیهی است که خبر مخالف کتاب اصلا حجیت ندارد و در روایات فراوان هم بر این مسئله تأکید شده مانند:

۱- در خبر حسن بن جهم چنین آمده: اذا جاءک الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب اللّه و احادیثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم یشبهها «فهو باطل»[۴۷۰].

۲- در معتبره ایوب بن راشد از ابی عبد اللّه علیه السّلام چنین آمده: قال: ما لا یوافق من الحدیث القرآن «فهو زخرف»[۴۷۱].

۳- در خبر هشام بن حکم از ابی عبد اللّه علیه السّلام چنین آمده: قال: خطب النبی صلّی اللّه علیه و آله بمنی فقال: ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب اللّه فانا قلته و ما جاءکم یخالف کتاب اللّه

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۹۷

و کذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقیة- بملاحظة الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به- غیر جاریة، للوثوق حینئذ بصدوره کذلک، و کذا الصدور[۴۷۲] أو الظهور فی الخبر المخالف للکتاب یکون موهونا بحیث لا یعمه أدلة اعتبار السند و لا الظهور، کما لا یخفی، فتکون هذه الأخبار فی مقام تمیز [تمییز] الحجة عن اللاحجة لا ترجیح الحجة علی الحجة، فافهم.

و إن أبیت [۴۷۳] عن ذلک، فلا محیص عن حملها توفیقا بینها و بین الإطلاقات، إما علی ذلک أو علی الاستحباب کما أشرنا إلیه آنفا، هذا ثم إنه لو لا التوفیق بذلک للزم التقیید أیضا فی أخبار المرجحات، و هی آبیة عنه، کیف یمکن تقیید مثل: (ما خالف قول

«فلم اقله»[۴۷۴].

نتیجه: اگر خبر موافق با کتاب را بر خبر مخالف کتاب، ترجیح دهیم از باب «تعیین» حجت بر لا حجت است نه از باب ترجیح یک حجت بر حجت دیگر به سبب وجود یک

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۹۸

ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل)؟ کما لا یخفی.

فتلخص- مما ذکرنا- أن اطلاقات التخییر محکمة، و لیس فی الأخبار ما یصلح لتقییدها [۱].

مزیت، مانند موافقت با کتاب.

به عبارت دیگر: خبر موافق کتاب، حجت است و خبر مخالف اصلا حجیت ندارد گرچه مسأله تعارض هم مطرح نباشد.

[۱]- یکی دیگر از مرجحات را مخالفت با عامه ذکر کرده‌اند لکن سؤال ما این است که: وقتی دو خبر، یکی موافق عامه و دیگری مخالف عامه با یکدیگر تعارض نمایند، آیا اصلا خبر موافق با عامه- موافق تقیه- حجیت دارد یا نه؟

جواب: خبر موافق عامه اصلا حجت نیست زیرا قبلا گفتیم در تمسک به یک خبر باید به سه اصل [۴۷۵] از جمله، اصالت جهت صدور، متعبد شد و گفت فلان خبر برای بیان حکم واقعی از معصوم علیه السّلام صادر شده. اکنون شما خبر موافق با عامه و مخالف با عامه را در کنار یکدیگر ملاحظه نمائید و بگوئید آیا با توجه به اینکه خبر مخالف عامه، مقطوع الصدور یا موثوق الصدور است اصلا در خبر موافق عامه، اصالت جهت صدور، جاری می‌شود و می‌توان گفت آن خبر، بدون تقیه و به جهت بیان حکم واقعی از معصوم علیه السّلام صادر شده؟

خیر! وقتی جهت صدور روایت، مختل شد، وثوق پیدا می‌کنیم که آن روایت «تقیة» صادر شده و اصلا حجیت ندارد نه اینکه هر دو خبر، حجت است لکن در خبر مخالف عامه، مزیت و رجحان، موجود است.

نتیجه: مخالفت با عامه از مرجحات نیست بلکه از معینات می‌باشد به عبارت دیگر:

مسئله از قبیل تعیین حجت از لا حجت است. و ....

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۱۹۹

قوله: «ثم [۴۷۶] إنّه لو لا التوفیق بذلک للزم التقیید ایضا فی اخبار المرجحات و هی آبیة عنه ...».

جمع‌بندی: به نظر مصنف قدّس سرّه تاکنون، اطلاقات اخبار تخییر محکّم است و چیزی که بتواند اطلاقات تخییر را مقید نماید، نداریم- یعنی: مطلقا حکومت با اطلاقات تخییر است خواه در «احد الخبرین» مرجحی باشد یا نباشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۰

نعم [۴۷۷] قد استدل علی تقییدها، و وجوب الترجیح فی المتفاضلین بوجوه أخر:

منها: دعوی الاجماع علی الأخذ بأقوی الدلیلین [۱].

و فیه أن دعوی الإجماع- مع مصیر مثل الکلینی إلی التخییر، و هو فی عهد الغیبة الصغری و یخالط النواب و السفراء، قال فی دیباجة الکافی: و لا نجد شیئا أوسع [۴۷۸]

با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده

اشاره

[۱]- با وجوه دیگری استدلال شده که باید اطلاقات تخییر را مقید نمود و گفت:

تخییر در صورتی است که مرجحی نباشد که آن وجوه، عبارتند از:

۱- اجماع

ادعای اجماع شده که در صورت تعارض خبرین باید «اقوی الدلیلین» را اخذ نمود.

«اقوی الدلیلین» هم دلیلی است که دارای مرجح باشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۱

و لا أحوط من التخییر- مجازفة [۱].

و منها: أنه لو لم یجب ترجیح ذی المزیة، لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح عقلا بل ممتنع قطعا. و فیه انه إنما یجب الترجیح لو کانت المزیة موجبة لتأکد [۴۷۹] ملاک الحجیة فی نظر الشارع، ضرورة إمکان أن تکون تلک المزیة بالإضافة إلی ملاکها من قبیل الحجر فی جنب الإنسان، و کان الترجیح بها بلا مرجح، و هو قبیح

---

[۱]- اشکال: شیخ کلینی قدّس سرّه درعین‌حال که در زمان غیبت صغرا می‌زیسته و با نواب خاص امام علیه السّلام مخالطه داشته، قائل به تخییر شده و در مقدمه کتاب شریف کافی فرموده‌اند:

«فاعلم یا اخی ارشدک اللّه انه لا یسع احدا تمییز شیء مما اختلف الروایة فیه عن العلماء علیهم السّلام برأیه الا علی ما اطلقه العالم

بقوله علیه السّلام: اعرضوها علی کتاب اللّه فما وافق کتاب اللّه «عز و جل» فخذوه، و ما خالف کتاب اللّه فردّوه. و قوله علیه السّلام: دعوا ما وافق القوم فان الرشد فی خلافهم و قوله علیه السّلام: خذوا بالمجمع علیه فان المجمع علیه لا ریب فیه.

و نحن لا نعرف من جمیع ذلک الا اقله، و لا نجد شیئا «احوط و لا اوسع» من ردّ علم ذلک کله الی العالم علیه السّلام و قبول ما وسّع من الامر فیه بقوله علیه السّلام: بایهما اخذتم من باب التسلیم وسعکم ۴۸۰].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۲

کما هو واضح [۱].

مصنف قدّس سرّه: ادعای اجماع با مخالفت فردی مانند کلینی قدّس سرّه مجازفه می‌باشد.

۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل

[۱]- اگر در تعارض خبرین، ترجیح راجح- و ذی المزیة- واجب نباشد، لا بد اخذ مرجوح، جائز است و لازمه اخذ مرجوح، ترجیح مرجوح بر راجح است که عقلا قبیح بلکه ممتنع می‌باشد.

اشکال: این مطلب در صورتی صحیح است که وجود مزیت در «احد الخبرین» موجب تأکّد و اقوائیت ملاک حجیت خبر باشد[۴۸۱] لکن معلوم نیست، مناط حجیت خبر فرضا «عادل» چیست. چون ممکن است وجود رجحان در «احد الخبرین» از نظر ملاک حجیت «کالحجر فی جنب الانسان» باشد[۴۸۲].

مثال: فرض کنید یکی از مرجحات، افقهیت راوی است- خذ بما یقول افقههما- لکن سؤال ما این است که آیا افقهیت راوی، موجب می‌شود، روایت او نسبت به روایت دیگر که فاقد آن مزیت است، اقرب به واقع باشد مثلا- اگر زراره، یک روایت و محمد بن مسلم، روایت دیگری نقل کرد که با یکدیگر متعارض بودند آیا چون زراره از محمد بن مسلم «افقه» است، افقهیت او سبب می‌شود، ملاک حجیت در آن اقوا باشد؟

خیر! ما نمی‌دانیم ملاک حجیت از نظر شارع مقدس چیست و به چه مناطی قول عادل را برای ما حجت قرار داده لذا می گوئیم وجه دوم هم مردود است و دلیلی بر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۳

هذا مضافا إلی ما هو فی الإضراب من الحکم بالقبح إلی الامتناع، من أن الترجیح ۴۸۳] بلا- مرجح فی الأفعال الاختیاریة و منها الأحکام الشرعیة، لا یکون إلا قبیحا، و لا یستحیل وقوعه إلا علی الحکیم تعالی، و إلا فهو بمکان من الإمکان، لکفایة إرادة المختار علة لفعله، و إنما الممتنع هو وجود الممکن بلا علة، فلا استحالة فی ترجیحه تعالی للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالی، و اما غیره فلا استحالة فی ترجیحه لما هو المرجوح مما باختیاره.

و بالجملة: الترجیح بلا مرجح بمعنی بلا علة محال و بمعنی بلا داع عقلائی قبیح لیس بمحال فلا تشتبه و منها: غیر ذلک مما لا یکاد یفید الظن، فالصفح عنه أولی و أحسن [۱].

وجوب ترجیح نمی‌باشد.

[۱]- مستدل ۴۸۴] با کلمه «بل»، اضراب نمود و گفت: ترجیح مرجوح، بر راجح، قبیح بلکه ممتنع است.

مصنف قدّس سرّه: قطعا اضراب به وسیله کلمه «بل» وجهی ندارد.

توضیح ذلک: ترجیح مرجوح بر راجح از طرف «عبد» در افعال اختیاریه، قبیح هست اما محال نمی‌باشد زیرا ترجیح بلا مرجح نیست بلکه اراده عبد، مرجح جانب مرجوح و علت وجود آن هست- البته قبیح می‌باشد- لکن باید دانست که

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۴

صدور هر قبیحی از «خداوند متعال» محال است ولی در «ما نحن فیه» کلام در فعل اختیاری عبد است که اگر او به داعی نفسانی، خبر مرجوح را بر راجح، ترجیح دهد[۴۸۵]، مرتکب عمل قبیح شده لکن محالی، محقق نگشته زیرا معلولی بدون علت، موجود نشده بلکه اراده عبد، علت آن است و آنچه محال می‌باشد، ترجیح، بلا مرجح است یعنی: وجود «ممکن» مثلا «بلا مرجح لاحد طرفیه»[۴۸۶]. پس در محل بحث که کلام در اخذ به «احد الخبرین»[۴۸۷] است، ترجیح مرجوح بر راجح، مستلزم قبیح است- نه محال- یعنی: عبد، مرتکب عمل قبیح شده- آری صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است.

نتیجه: اگر مقصود از ترجیح دادن عبد است، مرجوح را بر راجح- یعنی کلام در فعل او هست- اصلا محال، لازم نمی‌آید بلکه قبیح است و اگر مقصود در فعل خداوند متعال است یعنی: اگر او ترجیح راجح را بر مرجوح، واجب ننماید، مستلزم قبیح است که ما هم قبول داریم لکن از این جهت، استحاله دیگری ندارد غیر از اینکه: هیچ قبیحی از خداوند حکیم، صادر نمی‌شود یعنی: صدور قبیح از خداوند حکیم، محال است و وجه استحاله دیگری ندارد لکن ظاهر کلام مستدل، این است که علاوه بر قبح، جهت استحاله دیگری هم دارد که ترجیح بلا مرجح باشد.

خلاصه: در افعال اختیاری، ترجیح مرجوح بر راجح «ذاتا» محال نیست- چه از طرف خداوند متعال باشد و چه از طرف عبد- البته قبیح می‌باشد و صدور قبیح از باری

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۵

تعالی عز اسمه محال می‌باشد. و آنچه «فی نفسه» محال می‌باشد، وجود شیء است و ترجیح «احد طرفی الممکن علی الآخر» بدون اینکه کسی آن را ایجاد نماید- یا ترجیح دهد- پس آنچه از کلمه بل اضرابیه، استفاده می‌شود، بی‌وجه است زیرا محل بحث، ارتباطی به ترجیح شیء، بلا مرجح ندارد بلکه «ما نحن فیه» از قبیل ترجیح مرجوح بر راجح «بالارادة» می‌باشد که صدورش از عباد، محال نیست لکن گفتیم صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است و در این مورد، «بل»، اضرابیه نیست.

آری اگر کلمه بل برای ترقی باشد- نه اضراب- گویا ایراد مذکور، وارد نباشد.

«فافهم».

قوله: «و منها غیر ذلک مما لا- یکاد یفید الظن فالصفح عنه اولی و احسن». شارحین کتاب کفایة الاصول، سائر وجوه را چنین برشمرده‌اند:

«و من بعضها [ای بعض الوجوه دلالة الکتاب علی ذلک حیث ان لازم ترک الترجیح التخییر و التسویة بین خبر العادل و الفاسق و العالم و الجاهل و هو منفی بقوله تعالی: أَ فَمَنْ کانَ مُؤْمِناً کَمَنْ کانَ فاسِقاً و قوله تعالی هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَ الَّذِینَ لا یَعْلَمُونَ «و منها» انه لو لم یجب العمل بالراجح و جاز التخییر لم یجب تخصیص عام و لا تقیید مطلق و لا تأویل ظاهر بالاظهر و ذلک هدم للدین و ابطال لمنهاج الائمة علیهم السّلام لان معظم الادلة الشرعیة متعارضة فیلزم من ترک الترجیح المحظور المذکور و الانصاف ان صرف الوقت فی امثال هذه الوجوه مما لا ینبغی ان یصدر عن ذوی الهمم»[۴۸۸].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۶

ثم إنه لا إشکال فی الافتاء بما اختاره من الخبرین، فی عمل نفسه ۴۸۹] و عمل مقلدیه [۱].

آثار تخییر، بین خبرین متعارضین

[۱]- ۱: بنا بر اینکه به مقتضای اخبار تخییر، عمل شود[۴۹۰]، اشکالی در این مسئله نیست که: مجتهد، آنچه را برای عمل خود و مقلدین خویش انتخاب نموده، می‌تواند طبق آن، فتوا هم بدهد.

مثال: فرض کنید در مورد نماز جمعه، دو روایت متعارض داریم حال اگر مجتهد، روایت دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ نمود، می‌تواند به وجوب نماز جمعه، فتوا بدهد- در حق خود و مقلدینش- و همچنین است اگر روایت دال بر عدم وجوب را اخذ نمود.

سؤال: دلیل مسئله چیست [۴۹۱]؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۷

و لا وجه للافتاء بالتخییر فی المسألة الفرعیة، لعدم الدلیل علیه فیها[۴۹۲] [۱].

جواب: مصنف قدّس سرّه دلیلش را ذکر ننموده‌اند لکن مستند کلام، همان ادله تخییر است که ....

[۱]- ۲: آیا مجتهد می‌تواند در مسأله فرعیه، فتوا به تخییر بدهد و مثلا بگوید:

اکنون که دو روایت متعارض درباره نماز جمعه داریم [۴۹۳] شما در خواندن و نخواندن آن، مخیر هستید.

جواب: خیر! دلیلش چیست [۴۹۴]؟ دلیلی بر تخییر در مسأله فرعیه نداریم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۸

نعم له الافتاء به فی المسألة الأصولیة، فلا بأس حینئذ باختیار المقلد غیر ما اختاره المفتی، فیعمل بما یفهم منه بصریحه أو بظهوره الذی لا شبهة فیه [۴۹۵] [۱].

---

[۱]- ۳: آیا مجتهد می‌تواند در مسأله اصولی به تخییر، فتوا دهد؟

جواب: آری [۴۹۶]! او به استناد اینکه فتوای خودش در خبرین متعارضین، تخییر است، می‌تواند به مقلدینش بگوید: در صورتی که دو روایت با یکدیگر تعارض نمودند، شما در اخذ و عمل به «احد الخبرین» مخیر هستید[۴۹۷]- می‌توانید به اطلاقات تخییر عمل کنید- نتیجتا وقتی او در مسأله اصولی فتوا به تخییر داد، ممکن است مقلدش خبری را اختیار نماید که مرجع تقلیدش آن خبر را انتخاب ننموده، فرضا امکان دارد، مقلد، خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اختیار کند اما مرجع تقلید او، خبر دال بر وجوب را- یا بالعکس.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۰۹

و هل التخییر بدوی أم استمراری؟ قضیة الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضیة الاطلاقات أیضا کونه استمراریا [۱].

آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری

[۱]- ۴: آیا تخییر در خبرین متعارضین، بدوی هست یا استمراری [۴۹۸]؟

مقصود از تخییر بدوی، این است که اگر احد الخبرین را اخذ و به آن عمل نمودیم دیگر نمی‌توان خبر دوم را اخذ و به آن عمل نمود فرضا اگر جمعه اول، خبر دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نمودیم، جمعه دیگر نمی‌توان خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نمود.

مقصود از تخییر استمراری، این است که همیشه و هر روز، تخییر به قوت خود، باقی هست مثلاـ می‌توان جمعه اول، خبر دال بر وجوب را اخذ نمود و هفته دوم، خبر دال بر عدم وجوب را و جمعه سوم، هرکدام از آن دو را خواستیم، می‌توانیم، اخذ نمائیم.

مصنف قدّس سرّه: تخییر «مطلقا» استمراری هست.

سؤال: دلیل بر استمراری بودن تخییر چیست؟

جواب: الف: مقتضای اطلاقات اخبار تخییر مانند «فموسع علیک بایهما اخذت» یا «موسع علیک بأیهٔ عملت» این است که: تخییر، استمراری می‌باشد زیرا تخییر از نظر زمان، مقید به وقت خاصی نشده- اخبار، اطلاق دارد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۱۰

تذکر: این مسئله، منوط بر این است که اطلاقات مذکور از جهتی که می‌خواهیم به آن تمسک نمائیم- یعنی: استمرار تخییر- در مقام بیان وارد شده باشد[۴۹۹] و اهمال نداشته باشد اما اگر بگوئیم اطلاقات مذکور فقط در مقام بیان اصل مسأله تخییر، وارد شده ولی از جهت استمراری بودن تخییر در مقام بیان نیست باید به دلیل دیگر تمسک نمود و آن دلیل، استصحاب است ۵۰۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۱۱

و توهم أن المتحیّر کان محکوما بالتخییر، و لا تحیّر له بعد الاختیار، فلا یکون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضیا للاستمرار، لاختلاف الموضوع فیهما، فاسد، فإن

ب: استصحاب: کیفیت اجرای استصحاب به این نحو است که می‌گوئیم: جمعه اول در اخذ احد الخبرین، مخیر بودیم و فرضا خبر دال بر وجوب نماز جمعه- روایت الف- را اخذ و طبق آن عمل نمودیم لکن جمعه دوم، مردد هستیم آیا تخییر به قوت خود، باقی هست یا اینکه باید معینا به همان خبر الف عمل نمود؟

مقتضای استصحاب، این است که تخییر به قوت خود باقی می‌باشد پس این جمعه هم در اخذ و عمل به احد الخبرین، مخیر هستیم پس مقتضای استصحاب، استمرار تخییر است.

سؤال: کسانی که می‌گویند تخییر، بدوی هست، دلیلشان چیست؟

جواب: و من قال بانه بدوی استدل بانه لما کان المراد من التخییر هو التخییر فی المسألهٔ الاصولیهٔ و هو التخییر فی جعل احد المتعارضین حجهٔ شرعیهٔ و اخذه طریقا محرزا للواقع فلازم ذلک هو وجوب الفتوی بما اختاره اولا و جعل مؤداه هو الحکم الکلی الواقعی المتعلق بافعال المکلفین فلا یبقی بعد مجال لاختیار الآخر حجهٔ شرعیهٔ فلا مجال ح لاستصحاب بقاء التخییر لعدم الشک فی بقاء التخییر و عدم کونه متحیرا بعد الاختیار نعم لو کان التخییر هو التخییر فی المسألهٔ الفرعیهٔ یصح استمرار التخییر لانه ح یکون کالتخییر بین القصر و الاتمام فی المواطن الاربعهٔ و کالتخییر بین الخصال فللمکلف ان یعمل، بمضمون احد المتعارضین تارهٔ و بمضمون الآخر اخری فاشار المصنف الی ضعفه بقوله:

و توهم ...[۵۰۱].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۱۲

التحیر بمعنی تعارض الخبرین باق علی حاله، و بمعنی آخر[۵۰۲] لم یقع فی خطاب موضوعا للتخییر أصلا، کما لا یخفی [۱].

---

[۱]- توهم: فرد متحیّر، محکوم به تخییر است به عبارت دیگر: موضوع تخییر، شخص متحیر است یعنی: شخص متحیر نمی‌داند وظیفه‌اش عمل به روایت «الف» هست یا «ب» یا اینکه فرضا هر دو روایت تساقط می‌کند لذا اطلاقات تخییر، وظیفه او را تعیین نموده و گفته «فموسع علیک بایهما اخذت».

نتیجتا وقتی او احد الخبرین را اخذ و طبق آن عمل نمود، دیگر متحیر نیست و موضوعی برای تمسک به اطلاقات یا استصحاب باقی نمی‌ماند که به آن تمسک نماید.

دفع توهم: موضوع حکم به تخییر «من تعارض عنده احد الخبران» می‌باشد یعنی: هرکسی که با دو خبر متعارض، مواجه است.

سؤال: آیا بعد از اخذ احد الخبرین باز هم تعارض دو خبر به قوت خود، باقی هست یا اینکه تعارض، منتفی شده؟

جواب: بعد از اخذ احد الخبرین هم تعارض به قوت خود، باقی هست بنابراین، تحیر به‌معنای مذکور از بین نرفته [۵۰۳] پس می‌توان ابتدا به اطلاقات تخییر تمسک کرد و اگر آن را منع نموده و گفتید از جهت استمرار تخییر در مقام بیان نیست، نوبت به اجرای استصحاب می‌رسد و موضوع آن، متبدل نشده.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۱۳

فصل

هل علی القول بالترجیح، یقتصر فیه علی المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو یتعدی إلی غیرها؟ [۱].

قیل [۵۰۴] بالتعدی [۵۰۵]، لما فی الترجیح بمثل الاصدقیة و الأوثقیة و نحوهما، مما فیه من

[فصل:] تعدی یا عدم تعدی از مرجحات منصوصه ۵۰۶]

[۱]- سؤال: بنا بر وجوب ترجیح آیا باید به همان مرجحات منصوص در اخبار علاجیه اکتفا نمود یا اینکه به مرجحات غیر منصوص هم تعدی می‌شود به عبارت دیگر:

آیا می‌توان به هر مرجحی- که سبب اقربیت [۵۰۷] یک خبر، نسبت به خبر دیگر است- تعدی نمود یا نه؟

مثال: فرض کنید دو روایت داریم که با یکدیگر متعارض هستند لکن راوی یکی «ضابط» و راوی دیگری «اضبط»[۵۰۸] هست، آیا در این صورت می‌توان از مرجحات منصوص به «اضبطیت راوی» هم تعدی نمود یا نه؟

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۱۴

الدلالة علی أن المناط فی الترجیح بها هو کونها موجبة للأقربیة إلی الواقع [۵۰۹]، و لما فی التعلیل بأن المشهور مما لا ریب فیه، من استظهار أن العلة هو عدم الریب فیه بالإضافة إلی الخبر الآخر و لو کان فیه ألف ریب، و لما فی التعلیل بأن الرشد فی [۵۱۰] خلافهم [۵۱۱].

و لا یخفی ما فی الاستدلال بها:

اما الأول: فإن جعل خصوص شیء فیه جهة الإراءة و الطریقیة حجة أو مرجحا لا دلالة فیه علی أن الملاک فیه بتمامه جهة إراءته، بل لا إشعار[۵۱۲] فیه کما لا یخفی، لاحتمال دخل خصوصیته فی مرجحیته أو حجیته، لا سیما قد ذکر فیها ما لا یحتمل الترجیح به إلا تعبدا فافهم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۱۵

و اما الثانی: فلتوقفه علی عدم کون الروایة المشهورة فی نفسها مما لا ریب فیها، مع أن الشهرة فی الصدر الأول بین الرواة و أصحاب الائمة- علیهم السّلام- موجبة لکون الروایة مما یطمأن بصدورها، بحیث یصح أن یقال عرفا: إنها مما لا ریب فیها، کما لا یخفی. و لا بأس بالتعدی منه إلی مثله مما یوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور، لا إلی کل مزیة و لو لم یوجب إلّا أقربیة ذی المزیة إلی الواقع، من المعارض الفاقد لها [۱].

---

[۱]- جواب: بعضی قائل به تعدی شده و سه وجه یا سه دلیل برای آن ذکر کرده‌اند.

تذکر: مصنف قدّس سرّه ابتدا وجوه ثلاثه را ذکر نموده سپس به ترتیب به رد آن پرداخته‌اند لکن ما بدون رعایت ترتیب متن کتاب پس از ذکر هر وجه، پاسخ- یا اشکال- مصنف را نسبت به آن وجه بیان می‌کنیم.

وجه اول: از جمله، مرجحات منصوص، اصدقیت و اوثقیت راوی هست یعنی: اگر راوی یک روایت، نسبت به دیگری اصدق یا اوثق باشد، باید همان را اخذ نمود.

سؤال: به چه ملاکی اصدقیت یا اوثقیت راوی، یکی از مرجحات است؟

جواب: فردی که راستگوتر است روایتش نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس نتیجه می‌گیریم: ملاک مرجحیت، اقربیت به واقع است نتیجتا می‌گوئیم: در هر موردی که ملاک مذکور، محقق باشد، آن را اخذ می‌نمائیم پس اگر با خبرین متعارضین، مواجه شدیم که راوی احدهما اصدق یا اوثق نبود بلکه اضبط بود، روایتی را اخذ می‌نمائیم که روایتش اضبط است.

ردّ دلیل یا وجه اول: قبول داریم که فرضا در اصدقیت و اوثقیت، جهت ارائه و طریقیت به واقع وجود دارد[۵۱۳] لکن اشکال یا سؤال ما این است که مجرد طریقیت و کاشفیت آن‌ها باعث می‌شود هر چیز و هر مرجحی که کاشف و طریق باشد، عنوان

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۱۶

مرجحیت داشته باشد؟

خیر! زیرا محتمل است که اصدقیت یا اوثقیت مدخلیت داشته باشد و کاشفی غیر از آن، مرجح نباشد و آن ویژگی را نداشته باشد پس معلوم می‌شود در «ما نحن فیه» مرجحیت صرف، مطرح نیست بلکه مسئله، تعبدی هست و هنگامی که مرجحیت، تعبدی بود، تنقیح مناط و تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص ۵۱۴]، مفهومی ندارد.

سؤال: در باب حجیت اگر خبر عادل یا ثقه را حجت قرار دهند، این مسئله، باعث می‌شود که هر ظن یا اماره‌ای که کاشف از واقع باشد، حجیت پیدا کند؟

جواب: خیر! چون ممکن است خبر عادل یا ثقه، دارای خصوصیتی باشد که شهرت و قیاس، فاقد آن ویژگی باشد- گرچه ظن حاصل از آن‌ها قوی باشد.

نتیجه: از مرجح قرار دادن صفات مذکور نمی‌توان به هر صفت و مزیتی که موجب اقربیت خبر به واقع است، تعدی نمود همچنان که در مقام حجیت نمی‌توان تعدی کرد.

قوله: «لا سیما قد ذکر فیها ما[۵۱۵] لا یحتمل ۵۱۶] الترجیح به الا تعبدا فافهم ۵۱۷]».

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۱۷

وجه دوم: یکی از مرجحات «شهرت» است زیرا در مقبوله عمر بن حنظله آمده بود که: مشهور را اخذ نمائید و تعلیل امام علیه السّلام در آن روایت، چنین بود: «فان المجمع علیه لا ریب فیه».

سؤال: عدم ریب در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات است یعنی: هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در صدور، ظهور یا جهت صدور آن نیست؟

جواب: خیر! خبر «مجمع علیه» نسبت به خبر شاذ و نادر «ریب» کمتری دارد[۵۱۸] نه مطلقا.

نتیجه: در بحث خبرین متعارضین، هر خبری که دارای مرجحی باشد که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر «لا- ریب» باشد، باید آن را اخذ نمود- به آن مزیت تعدی می‌نمائیم.

رد وجه دوم: مستدل گفت: «عدم ریب» در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات نیست بلکه اضافی و بالنسبه به روایت دیگر است ۵۱۹] لکن مصنف قدّس سرّه می‌فرمایند: استدلال مذکور، متوقف بر این است که نتوان «عدم ریب» را به نحو اطلاق اراده

نمود و الا اگر بتوان عـدم ریب را مطلقا اراده کرد، وجهی برای تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص نیست به عبارت دیگر: استدلال مـذکور، متوقـف بر این است که روایت مجمع علیه و مشـهور «فی نفسه»- قطع نظر از روایت معـارض و مخـالف- «ممـا لا ریب فیه» نباشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۱۸

سؤال: آیا امکان دارد، روایت مشهور، فی نفسها و قطع نظر از روایت مخالف «مما لا ریب فیه» باشد؟

جواب: آری! زیرا صـدر اول، قریب به زمـان صـدور اخبار[۵۲۰] و غالبا حال روات، معلوم بوده لـذا شـهرت بین راویان و اصـحاب، چه‌بسا موجب می‌شود که انسان «عرفا»[۵۲۱] اطمینان به صـدور روایت پیـدا کند به نحوی که حقیقتا صدق نماید، فلان روایت «مما لا ریب فیه» است به خلاف خبر شاذ که معارض آن هست.

نتیجه: بنا بر امکان اراده این معنا وجهی برای تعدی از مرجحات منصوصه نیست.

البته به مرجحی که مانند شهرت باشد و انسان، اطمینان به صدور آن پیدا کند- به نحوی که عرفا آن روایت «مما لا ریب فیه» باشد- می‌توان تعدی نمود.

«و این هذا من التعدی الی کل موجب للاقربیة الی الواقع بالاضافة الی معارضه»[۵۲۲].

وجه سوم: امام علیه السّـلام طبق بعضـی از روایات فرموده‌انـد: خبر مخالف عامه را اخـذ نمائیـد و علتش را چنین ذکر کرده‌اند: «فان الحق فیما خالفهم»، «ففیه الرشاد» یا مثل این تعبیر: «بان الحق و الرشد فی خلافهم» یعنی: رشد و واقع در خلاف عامه هست.

از تعلیل مذکور استفاده می‌شود که هرچه در آن «رشد» باشد- به واقع، نزدیک‌تر باشد- نسبت به دیگری ارجح است.

به عبارت واضح‌تر: قضیه مذکور، غالبیه است- نه دائمیه- یعنی: روایات مخالف عامه، غالبا مطابق واقع می‌باشد لذا می گوئیم، نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس در حقیقت ملاـک ترجیـح روایت مخالف عامه، اقربیت به واقع است نتیجتا به هر مزیتی که سبب اقربیت شود، تعدی می‌نمائیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۱۹

و اما الثالث: فلاحتمال أن یکون الرشد فی نفس المخالفة، لحسنها [۱].

و لو سـلم أنه لغلبـة الحق فی طرف الخبر المخـالف، فلاـ شـبهة فی حصول الوثوق بـأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا یخلو من الخلل صدورا أو جهة، و لا بأس بالتعدی منه إلی مثله، کما مر آنفا [۲].

---

[۱]- رد وجه سوم: در تعلیل امام علیه السّلام- بان الحق فیما خالفهم- سه احتمال، مطرح است.

احتمال اول ۵۲۳]: احتمال دارد در «نفس مخالفت با عامه» رشد باشد[۵۲۴] به عبارت دیگر:

نفس مخالفت با عامه- قطع نظر از اینکه مطابق واقع هست- از نظر معصومین علیهم السّلام دارای حسن هست.

نتیجه: بنا بر احتمال مذکور، نمی‌توان به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود.

[۲]- احتمال دوم: اگر قبول کنیم، اینکه فرموده‌اند «ان الرشد فی خلافهم» به خاطر این است که غالبا حق در جانب روایتی هست که با عامه، مخالف است «فلا شبهة فی حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا یخلو من الخلل صدورا او جهة»

توضیح ذلک: غالبا رشد و حق در جانب روایتی هست که با عامه مخالفت دارد[۵۲۵]

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۲۰

و منه ۵۲۶] انقدح حال ما إذا کان التعلیل لأجل انفتاح باب ۵۲۷] التقیة فیه، ضرورة[۵۲۸] کمال

و اخـذ خبر مخـالف به جهت این است که غالبـا آن خبر، بـا واقع، مطـابق است لکن قبلا[۵۲۹] هم اشـاره نمودیم که اگر خبر موافق عامه را در کنار خبر مخالف عامه قرار دهیم، وثوق پیـدا می‌کنیم که خبر موافق یا اصـلا از معصوم علیه السّـلام صادر نشـده ۵۳۰] یا اگر صـادر هم شـده باشـد برای بیـان حکم واقعی نبـوده ۵۳۱] بلکه تقیـهٔ صادر شـده لذا مصـنف قدّس سـرّه فرمودند: ممکن است موافقت و مخالفت عامه برای تمیز «حجت» از «لا حجت» ذکر شده نه ترجیح حجت بر حجت.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۱

الوثوق بصدوره کذلک، مع الوثوق بصدورهما، لو لا القطع به فی الصدر الأول، لقلهٔ الوسائط و معرفتها [۱].

هذا مع ۵۳۲] ما فی عدم بیان الامام- علیه السّلام- للکلیهٔ کی لا یحتاج السائل إلی إعادهٔ السؤال مرارا [۲].

خلاصه: در خبر موافق عامه، صدور یا جهت صدور، مختل است لذا به همان جهت می‌گوئیم نباید به خبر موافق عامه عمل نمود.

آری اگر شـما به مزیتی برخورد نمودیـد که آن مرجح، سـبب شد، اطمینان پیدا کنید که صدور یا جهت صدور خبر مخالفش ۵۳۳] مختـل باشـد، اشـکالی در تعـدی از مرجحـات منصوص به آن مرجـح ۵۳۴]، نیسـت ۵۳۵] امـا شـما چگونه می‌توانیـد مرجحی با آن ویژگی پیدا کنید؟

[۱]- احتمـال سوم: احتمـال دیگر، این است که ترجیـح به مخـالفت عامه به خاطر این است که در خبر موافق عامه، باب تقیه، منفتح است- نه از جهت اینکه «حق» در جـانب خبر مخـالف است- امـا به خلاـف روایت مخالف عامه که باب تقیه در آن، منسـد است و اطمینان داریم به جهت بیان حکم واقعی صادر شده و ....

[۲]- تذکر: صـرف‌نظر از اشـکالات ثلاثه قبل، مصـنف قدّس سـرّه سه اشکال بر «تعدی» از مرجحات منصوص به غیر منصوص ذکر نموده‌اند[۵۳۶].

۱: وقتی سائل درباره حدیثین متعارضین از امام علیه السّلام سؤال کرد، امام علیه السّلام یک

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۲

و ما فی أمره- علیه السّـلام- بالإرجاء بعـد فرض التساوی فیما ذکره من المزایا المنصوصـهٔ، من الظهور فی أن المدار فی الترجیح علی المزایا المخصوصهٔ، کما لا یخفی ۵۳۷] [۱].

ضابطه کلی برای او بیان نفرمودند[۵۳۸]. تا سائل از سؤال مجدد، فارغ شود[۵۳۹] و همیشه به آن ضابطه عمل کند یعنی: اگر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، جائز می‌بود، امام علیه السّـلام یک ضابطه کلی بیان می‌فرمودنـد تا سائل در تمام موارد، طبق آن عمل نماید لذا از این مطلب استفاده می‌شود که همان مرجحات، خصوصیت و مدخلیت دارند نه هر مرجحی.

[۱]- ۲: بعـد از آنکه راوی، دو روایت را از تمـام جهات، متساوی فرض کرد- و گفت آن دو روایت از نظر مرجحاتی که شـما بیان نمودید، متعادل هسـتند- امام علیه السّـلام امر به توقف نمودند- «فارجه حتی تلقی امامک»- لذا می‌گوئیم این مسئله هم دلیل بر این است که باید به همان مرجحات منصوص اکتفا نمود و تعدی، جائز نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۳

ثم إنه ۵۴۰] بناء علی التعـدی حیث کان فی المزایا المنصوصـهٔ ما لا یوجب الظن بذی المزیهٔ و لا أقربیته، کبعض صـفات الراوی مثل الأورعیـهٔ أو الأفقهیـهٔ، إذا کان موجبهما مما لا یوجب الظن أو الأقربیهٔ، کالتورع من الشـبهات، و الجهد فی العبادات، و کثرهٔ التتبع فی المسائل الفقهیـهٔ أو المهارهٔ فی القواعد الأصولیهٔ، فلا وجه للاقتصار علی التعدی إلی خصوص ما یوجب الظن أو الأقربیهٔ، بل إلی کل مزیهٔ، و لو لم تکن بموجبه [بموجبهٔ] لأحدهما، کما لا یخفی [۱].

[۱]- ۳: بنـا بر تعـدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص بایـد به هر مرجحی تعـدی نمود گرچه آن مزیت، موجب اقربیت خبر به واقع یا ظن به واقع نباشد[۵۴۱] و علتش این است که در بین مرجحات، افقهیت و اورعیت راوی به چشم می‌خورد که آن دو، إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۴

و توهم أن ما یوجب الظن بصدق أحد الخبرین لا یکون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجیهٔ للظن بکذبه حینئذ، فاسد. فإن الظن بالکـذب لا یضـر بحجیـهٔ ما اعتبر من باب الظن نوعا، و إنما یضـر فیما أخـذ فی اعتباره عـدم الظن بخلافه، و لم یؤخذ فی اعتبار الأخبار صدورا و لا ظهورا و لا جههٔ ذلک [۱].

موجب اقربیت یا ظن به واقع نیستند.

سؤال: آیا آن راوی که «اورع» هست یعنی: شب‌زنده‌داری می‌کند و از تمام شـبهات مالی و غیر مالی اجتناب می‌نماید، خبرش اقرب به واقع است؟ به عبارت دیگر: آیا اورعیت راوی، سبب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع می‌شود؟

جواب: خیر! آن راوی که اورع هست فرضـا با پنـج واسـطه، روایت را از امام علیه السّـلام شـنیده و آن دیگری هم که اورع نیست با پنج واسطه خبر را از امام علیه السّلام شنیده لذا اورعیت، موجبی برای ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع نمی‌باشد.

سؤال: آیا افقهیت راوی، موجب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع است؟

جواب: خیر! راوی افقه، آن است که در مسائـل فقهی، تتبعـات زیادی نموده ۵۴۲]، فرضا اقوال سائرین را هم می‌داند امّا این مسـئله، موجب ظنّ به واقع یا اقربیت خبر آن راوی به واقع نمی‌شود.

خلاصه: مرجحاتی داریم که نه سبب ظن به واقع می‌شود نه موجب اقربیت خبر به واقع لـذا اگر کسـی قائل به تعـدی شد باید به هر مزیتی تعدی نماید- و ترجیح دهد- اعم از اینکه آن مزیت، موجب ظن به واقع یا اقربیت خبر به واقع بشود یا نشود.

[۱]- توهم: آن مزیتی که باعث شود انسان ظن به صدق احد الخبرین پیدا کند[۵۴۳]، مرجح نیست زیرا ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر مخالف

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۵

- و معـارض- آن هست نتیجتـا وقتی ظن به کـذب خبر دیگر، حاصـل شـد آن خبر به طور کلی از حجیت ساقط می‌شود[۵۴۴] پس شما با یک مزیت، خبری را به خبر دیگر ترجیح ندادید بلکه به آن طریق، یک حجت را از «لا حجت» تمیز دادید.

دفع توهم: الف: فرض کنید، پذیرفتیم که به سبب ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب خبر دیگر حاصل می‌شود لکن سؤال ما این است که: آیـا بـا ظن به کـذب، آن خـبر از حجیت، ساقـط می‌شود و آیـا در حجیت خـبر، معتبر است که ظن به خلاـف نداشـته باشیم؟

در بحث ظن خواندیم که هرچه از باب ظن نوعی، معتبر است ۵۴۵] ظنّ برخلاف، در حجیت آن، قادح نیست.

برای تقریب به ذهن، مطلبی را از جلد چهارم ایضاح الکفایهٔ- ص ۲۰۵- برایتان نقل می‌کنیم که:

[حجیت ظواهر، مقیـد به عـدم حصول ظن برخلاف نمی‌باشد: در حجیت ظواهر الفاظ فرقی نمی‌کند که ظن به خلاف مراد، حاصـل بشود یـا نشود حتی ظواهر در مورد کسـانی که ظن به خلاـف مراد متکلم دارنـد، حجیت دارد مثلاـ اگر مولا فرمود «اکرم العلماء» و مخاطب از این عبارت، ظن پیدا کرد که مقصود او از «العلماء» تمام دانشـمندان نیست بلکه منظورش علماء عدول است باز هم عموم اکرم العلمـاء در رابطـه بـا مخـاطب حجیـت دارد و ظهـورش حجت است زیرا حجیت ظـواهر الفـاظ از بـاب ظن نـوعی هست و ظن برخلاف در حجیت آن، مضر نیست.

آری ظن برخلاف، وقتی قادح است که در اعتبار و حجیت یک دلیل، قید شده باشد مثلا گفته باشند: فلان شیء وقتی دلیل است که ظن به خلافش نداشته باشید لکن در

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۶

هذا مضافا إلی اختصاص حصول الظن بالکذب بما إذا علم بکذب أحدهما صدورا، و إلا یوجب [یوجبه الظن بصدور أحدهما لإمکان صدورهما مع عدم إرادهٔ الظهور فی أحدهما أو فیهما، أو إرادته تقیهٔ، کما لا یخفی [۱].

«ما نحن فیه» فرض ما این است که در حجیت اخبار- چه از نظر صدور[۵۴۶] چه ظهور[۵۴۷] و چه جهت صدور[۵۴۸]- ظن برخلاف، قید نشده. در مورد روایت عادل، وظیفه شما این است که قول عادل را تصدیق نمائید و بگوئید از معصوم علیه السّلام صادر شده چه ظن به کذب داشته باشید چه نداشته باشید[۵۴۹].

اگر فردی روایت زراره را دید و به آن عمل نکرد و عذرش این بود که من ظن شخصی پیدا کرده‌ام که آن روایت، جعلی و دروغ است، عذرش نزد خداوند متعال، پذیرفته نیست ۵۵۰].

خلاصه: اگر قبول هم بکنیم که از ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب دیگر حاصل می‌شود، می‌گوئیم ظن به کذب در حجیت آن خبر، مضر نیست بلکه هر دو خبر حجیت دارند و ممکن است با مزیتی «احدهما» بر دیگری ترجیح داده شود.

[۱]- ب: اصلا قبول نداریم که ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر باشد چون ممکن است هر دو روایت از معصوم علیه السّلام صادر شده باشد[۵۵۱].

«[۵۵۲] حتی قطع به صدور، لازمه‌اش علم به کذب (احد الخبرین) نیست چون ممکن است دو

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۷

نعم ۵۵۳] لو کان وجه التعدی اندراج ذی المزیهٔ فی أقوی الدلیلین لوجب الاقتصار علی

روایت، مقطوع الصدور و متواتر باشند منتها ظهور یکی اراده نشده باشد[۵۵۴] یا احدهما تقیهٔ صادر شده باشد[۵۵۵]».

خلاصه: ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر نیست مگر در یک مورد که: اگر خارجا علم اجمالی داشته باشیم که «احد الخبرین» مجعول است منتها نمی‌دانیم خبر «الف» مجعول است یا خبر «ب» در این صورت اگر بعد از علم اجمالی، ظن به صدق احدهما حاصل شد[۵۵۶] قهرا ظن به صدق، ملازم با ظن به کذب خبر دیگر است- «... کالظن بانطباق النجس المعلوم اجمالا- علی احد الإناءین الذین علم اجمالا- بنجاسهٔ احدهما حیث ان هذا الظن یلازم مرجوحیهٔ احتمال انطباقه علی الاناء الآخر ...»[۵۵۷].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۲۸

ما یوجب القوهٔ فی دلیلیته و فی جههٔ إثباته و طریقیته، من دون التعدی إلی ما لا- یوجب ذلک، و إن کان موجبا لقوهٔ مضمون ذیه ثبوتا، کالشهرهٔ الفتوائیهٔ أو الأولویهٔ الظنیهٔ و نحوهما، فإن المنساق ۵۵۸] من قاعدهٔ أقوی الدلیلین أو المتیقن منها، إنما هو الأقوی دلالهٔ، کما لا یخفی. فافهم [۱].

---

[۱]- مصنف قدّس سرّه تاکنون ثابت کردند که اگر کسی قائل به تعدی شود، باید به «کل مزیهٔ» تعدی نماید چه موجب ظن بشود چه نشود.

در بحث فعلی می‌فرمایند اگر وجه تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، اخبار و تنقیح مناط نباشد بلکه بگوئید: وجه تعدی

به مزایای غیر منصوص، این است که:

اجماع، قائم شده که در خبرین متعارضین «متعیّنا» باید «اقوی الدلیلین» اخذ شود[۵۵۹] در این صورت باید به آن مزیتی اقتصار نمائید که موجب قوت. دلیلیت دلیل می‌شود[۵۶۰]- دلیلیت دلیل هم با سه جهت، قائم می‌شود: ۱- صدور ۲- ظهور ۳- جهت صدور- پس به هر مزیتی که باعث قوت دلیلیت دلیل شود، اقتصار می‌کنیم نه مزیتی که موجب قوت دلیلیت دلیل نیست مانند مرجحات مضمونی.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم، یکی می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست لکن روایتی که می‌گوید نماز جمعه، واجب است از نظر مضمون با شهرت فتوائی موافق است. در این صورت نمی‌توان گفت چون شهرت فتوائی «مضمون روایت» را تقویت می‌کند[۵۶۱] با آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می‌دهیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۲۹

فصل

قد عرفت سابقا أنه لا تعارض فی موارد الجمع و التوفیق العرفی، و لا یعمها ما یقتضیه الأصل فی المتعارضین، من سقوط أحدهما رأسا و سقوط کل منهما فی خصوص مضمونه، کما إذا لم یکونا فی البین، فهل التخییر أو الترجیح یختص أیضا بغیر مواردها أو یعمها؟ قولان: أولهما المشهور، و قصاری ما یقال فی وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجیة- سؤالا و جوابا- هو التخییر أو الترجیح فی موارد التحیر، مما لا یکاد یستفاد المراد هناک عرفا، لا فیما یستفاد و لو بالتوفیق، فإنه من أنحاء طرق الاستفادة عند أبناء المحاورة [۱].

خلاصه: اگر ملاک تعدی، این است که «ذی المزیة» مندرج تحت اقوی الدلیلین است باید به مرجحاتی اقتصار نمائیم که موجب قوت دلیلیت دلیل است- نه مرجحات مضمونی.

قوله: فافهم ۵۶۲].

[فصل:] آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟

[۱]- قبل از بیان پاسخ مسئله مختصرا به ذکر بعضی از مطالب گذشته می‌پردازیم:

۱- ابتدای بحث تعارض گفتیم: در موارد جمع عرفی، مانند «حاکم و محکوم»، «اظهر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۰

و ظاهر»، «نص و ظاهر» و «وارد و مورود» تعارض نیست.

۲- قبلا بیان کردیم که مقتضای اصل اولی ۵۶۳]، بین خبرین متعارضین، بنا بر طریقیت، این است که «احدهما» به طور کلی از حجیت، ساقط می‌شود[۵۶۴] و علتش این است که علم اجمالی به کذب احد الخبرین پیدا می‌شود لکن گفتیم علم اجمالی مذکور، مانع حجیت دلیل دیگر نیست یعنی: یکی از آن دو قطعا «حجت» و دیگری «لا حجت» است لکن چون روایتی را که علم اجمالی به کذبش داریم، معین نیست ۵۶۵] هر دو روایت در خصوص مؤدایشان از حجیت ساقط می‌شوند.

۳- گفتیم با یکی از آن دو روایت متعارض «لا علی التعیین» می‌توان قول ثالث را نفی نمود.

جمع‌بندی: آنچه مقتضای اصل اولی در خبرین متعارضین است، شامل موارد جمع عرفی نیست و علتش را چنین بیان کردیم: عرف در مواردی که جمع عرفی، مطرح است، متحیر نمی‌باشد.

۴- ضمنا بیان کردیم که مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین، عدم تساقط است و کأنّ «اجماعی» هست که باید

احدهما را اخذ نمود لکن گفتیم اگر دلیلی بر تعیین داشته باشیم ۵۶۶]، معیّنا طبق همان خبر عمل می‌کنیم و چنانچه دلیلی بر تخییر باشد در عمل به «احد الخبرین»[۵۶۷] مخیر هستیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۱

تذکر: مصنف قدّس سرّه اخبار[۵۶۸] دالّ بر ترجیح را نپذیرفتند و قائل به تخییر شدند.

سؤال: آیا احکامی را که اخبار علاجیه بیان کرده- از وجوب ترجیح یا تخییر- شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه به عبارت دیگر: آیا در موارد جمع عرفی، مانند عام و خاص باید به وسیله خاص، عام را تخصیص زد و نباید قائل به تخییر یا وجوب ترجیح شد؟

جواب: «مشهور» این است که اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود و در موارد مذکور از نظر عرف تبعیت می‌کنیم- مثلا بین عام و خاص، جمع و به هر دو عمل می‌کنیم.

سؤال: به چه دلیل، مشهور می‌گویند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست؟

جواب: الف: ظهور اخبار علاجیه «سؤالا و جوابا[۵۶۹]» در موارد تعارض است که عرف در آن موارد از فهم مراد، عاجز و متحیر است- از حکم چنان مواردی سؤال شده و ائمه علیهم السّلام هم حکم همان موارد را بیان نموده‌اند.

به عبارت دیگر: تخییر یا ترجیح ۵۷۰] در موارد «تحیّر» است مثلا یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است لکن دلیل دیگر می‌گوید حرام است، در این نوع، فروض است که عرف، متحیر می‌ماند که وظیفه‌اش عمل به کدام خبر است، نه در آن مواردی که با جمع بین دو دلیل، مراد متکلم را

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۲

و یشکل بأن مساعدة العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه فی أذهانهم علی وجه وثیق، لا یوجب اختصاص السؤالات بغیر موارد الجمع، لصحّة السؤال بملاحظة التحیّر فی الحال لأجل ما یتراءی من المعارضة و إن کان یزول عرفا بحسب المآل، أو للتحیّر فی الحکم واقعا و إن لم یتحیر فیه ظاهرا، و هو کاف فی صحته قطعا [۱].

متوجه می‌شود.

مثال: دلیل عامی وارد شده مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» در این صورت چون دلیل دوم- خاص- نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش ۵۷۱] حمل کنیم و بگوئیم گرچه «العلماء» جمع محلی به لام است و در عموم ظهور دارد اما از آن، عموم اراده نشده.

تذکر: در مثال مذکور و در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، اهل محاوره اصلا تحیری ندارند تا احدهما را بر دیگری ترجیح دهند یا مخیرا به یکی از آن دو عمل نمایند.

خلاصه: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود و مختص غیر آن موارد است.

[۱]- اشکال: مساعدت عرف بر جمع بین ادله- در موارد جمع عرفی ۵۷۲]- و ارتکازی بودن آن، سبب نمی‌شود که سؤالات سائلین را مخصوص غیر موارد جمع عرفی بدانیم ۵۷۳] و ممکن است علتش یکی از این وجوه باشد:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۳

مع إمکان ۵۷۴] أن یکون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطریقة المتعارفة بین أبناء

۱- در موارد جمع عرفی هم «فی الحال»[۵۷۵] تحیر است گرچه مآلا- زائل می‌شود مثلا وقتی اکرم العلماء و لا تکرم زیدا العالم را

می‌شنویم «آنا ما» تحیری هست که آیا زید از عموم عام، خارج شده یا نه البته بعد از تأمل، تحیر مذکور، زائل می‌شود و انسان متوجه می‌شود که مثلا- باید عام را بر خاص حمل نماید[۵۷۶] لذاست که می‌گوئیم تحیّر بدوی مذکور، کافی هست در اینکه از موارد جمع عرفی هم سؤال شود و جواب امام علیه السّلام هم شامل آن موارد بشود.

۲- ممکن است سؤال به ملاحظه تحیر سائل در «حکم واقعی» باشد گرچه او در ظاهر، متحیر نیست به عبارت دیگر: در اخبار علاجیه، سؤال از حکم واقعی شیء هست که فرضا شرب تتن که درباره‌اش روایات، معارضه نموده، حکم واقعیتش چیست لذاست که می‌گوئیم چون در موارد جمع عرفی هم حکم واقعی، معلوم نیست پس سؤال سائل، اعم است از موارد جمع عرفی و غیر جمع عرفی.

خلاصه: تحیر در حکم واقعی کفایت می‌نماید در صحت سؤال از حکم مطلق

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۴

المحاورة، و جلّ العناوین المأخوذة فی الأسئلة لو لا کلها یعمها، کما لا یخفی [۱].

و دعوی أن المتیقن منها غیرها مجازفة، غایته أنه کان کذلک خارجا لا بحسب مقام

متعارضین گرچه دارای جمع عرفی هم باشند.

[۱]- ۳- امکان دارد سؤال از این جهت بوده که: شاید برای راوی، احتمال ردع و منع شارع ۵۷۷] در موارد جمع عرفی، مطرح بوده لذا او «مطلقا» سؤالی از موارد جمع عرفی و سایر موارد که عرف، متحیر نیست، مطرح نموده و امام علیه السّلام پاسخ او را بیان نموده‌اند.

تذکر: اگر تمام سؤالات هم شامل موارد جمع عرفی نشود، اکثر آن‌ها شامل جمع عرفی می‌شود مخصوصا که در بعضی از روایات، چنین عباراتی آمده: یتنازعون فی الحدیثین «مختلفین»، کیف نصنع بالخبرین «المختلفین»، یجیئنا الرجلان و کلاهما ثقة بحدیثین «مختلفین»[۵۷۸] لذا می‌گوئیم: عام و خاص اگر متعارض نباشند، مختلف که هستند.

آیا «حدیثان مختلفان» شامل عام و خاص نیست؟

آری! عام و خاص تعارض ندارند اما اختلاف که دارند و همچنین «حاکم و محکوم»، «وارد و مورود» و امثال آن‌ها- از موارد جمع عرفی- با یکدیگر اختلاف دارند[۵۷۹].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۵

التخاطب، و بذلک ۵۸۰] ینقدح وجه القول الثانی [۱].

---

[۱]- «[۵۸۱] اگر کسی ادعا نماید، قدر متیقن از اطلاقات سؤال‌ها و جواب‌ها غیر موارد جمع عرفی است ۵۸۲] و با وجود قدر متیقن نمی‌توان به اطلاق الفاظ تمسک نمود، پاسخ ما این است که ادعای مذکور، جزاف و بدون وجه است زیرا قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع تمسک به اطلاق خطاب می‌شود نه قدر متیقن خارجی ۵۸۳] و الا- هر مطلقی دارای قدر متیقن خارجی هست پس نباید به اطلاقش تمسک نمود به عبارت دیگر: ما هم قبول داریم که غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن خارجی سؤالات و جواب‌ها هست اما اینکه غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن در مقام تخاطب و قرینه‌ای برخلاف اطلاق باشد، ممنوع است».

اما بیان قدر متیقن در مقام تخاطب و قدر متیقن خارجی ۵۸۴]: «قدر متیقن بر دوگونه است:

الف: قدر متیقن در غیر مقام تخاطب ۵۸۵]: هر کلی و مطلقی دارای یک قدر متیقن در

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۶

غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هر کلی، دارای فرد یا افراد بارز (مسلم الفردیه) است فرضا قدر متیقن در غیر مقام تخاطب انسان، همان افراد برجسته و مشخصی هست که هیچ‌گونه ابهام و تردیدی در فردیت آن‌ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقن ۵۸۶]، ارتباطی به بحث ما ندارد و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقن در مقام تخاطب: همان قدر مسلم و متیقن در مقام گفتگو می‌باشد.

مثال: فرضا مولائی با عبدش در فضیلت عتق رقبه مؤمنه بحث می‌کند و روایات آن باب را ملاحظه می‌نمایند که می‌گوید: هرکس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات آزادی او را فراهم کند، فلان مقدار اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «اعتق رقبهٔ» بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبه مؤمنه هست و قدر متیقن در مقام تخاطب، آن را به رقبه مؤمنه سوق می‌دهد.

سؤال: آیا در این شرائط می‌توان به اطلاق خطاب مولا تمسک نمود؟

خیر! زیرا اولین شرط تمسک به اطلاق، این است که مولا- در مقام بیان باشد لذا می‌گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می‌خواهد مرادش را اجمالا- بیان نماید چگونه می‌توان به اطلاق خطابش تمسک کرد[۵۸۷]؟ و شرط دوم تمسک به اطلاق، این است که قرینه‌ای برخلاف نباشد و شرط سومش این است که قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباشد پس اگر در مقام تخاطب، قدر متیقنی بود، نمی‌توان گفت کلام مولا دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبد به مولایش بگوید: شما فرمودید: «اعتق رقبهٔ» و آن را به ایمان، مقید ننمودید، مولا علیه او احتجاج می‌نماید که اصل بحث ما درباره

اللهم إلا- أن یقال ۵۸۸]: إن التوفیق فی مثل الخاص و العام و المقید و المطلق، کان علیه السیرهٔ القطعیهٔ من لدن زمان الأئمهٔ علیهم السّلام، و هی کاشفهٔ إجمالا عما یوجب تخصیص أخبار العلاج بغیر موارد التوفیق العرفی، لو لا دعوی اختصاصها به، و أنها سؤالا و جوابا بصدد الاستعلاج و العلاج فی موارد التحیر و الاحتیاج، أو دعوی الإجمال و تساوی احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، و لا ینافیها [لا- ینافیهما] مجرد صحهٔ السؤال لما لا ینافی العموم ما لم یکن هناک ظهور أنه لذلک، فلم یثبت بأخبار العلاج ردع عما هو علیه بناء العقلاء و سیرهٔ العلماء، من التوفیق و حمل الظاهر علی الأظهر، و التصرف فیما یکون صدورهما قرینهٔ علیه، فتأمل ۵۸۹] [۱].

عتق رقبه مؤمنه بود»[۵۹۰].

[۱]- مصنف قدّس سرّه درصدد اثبات قول مشهور هستند- یعنی: اخبار علاجیه، شامل موارد جمعی عرفی نیست.

توضیح ذلک: از زمان ائمه علیهم السّلام تاکنون سیره عقلا و ابناء محاوره، این بوده که بین «عام و خاص»، «ظاهر و اظهر»[۵۹۱] و «مطلق و مقید» جمع می‌نمودند، مثلا مطلق را بر

مقید و عام را بر خاص حمل می‌کردند و استمرار سیره مذکور «اجمالا» کاشف از این است که اخبار علاجیه، تخصیص خورده به عبارت دیگر: گرچه اخبار علاجیه «بلفظها» شامل موارد جمع عرفی هم بشود اما آن سیره قطعیه مستمره اجمالا کشف می‌کند از وجود دلیلی که عموم اخبار علاجیه را تخصیص زده است- «... لو لا-[۵۹۲] دعوی اختصاصها به و انها سؤالا- و جوابا بصدد الاستعلاج و العلاج ...».

اگر قائل به تخصیص هم نشویم یعنی: اگر کسی ادعای اختصاص اخبار علاجیه را به غیر موارد جمع عرفی ننماید، قائل به تخصیص می‌شویم.

ممکن است کسی از اول، ادعا نماید، موارد جمع عرفی موضوعا از عموم اخبار علاجیه، خارج است و اخبار مذکور، مختص غیر

موارد جمع عرفی می‌باشد.

سؤال: کسانی که می گویند موارد جمع عرفی «تخصصا» از اخبار علاجیه، خارج می‌باشد، دلیلشان چیست؟

جواب: اخبار علاجیه درصدد «استعلاج ۵۹۳] و علاج» در موارد «تحیر» و «احتیاج» بوده یعنی: سائل از امام علیه السّلام استعلاج نموده و امام علیه السّلام علاج را بیان نموده‌اند منتها باید توجه داشت، استعلاج و علاج در موارد تحیر و احتیاج بوده اما در موارد جمع عرفی، تحیر و احتیاجی نیست تا سائل از امام علیه السّلام استعلاج نماید لذاست که می گوئیم موارد

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۳۹

جمع عرفی تخصصا از اخبار علاجیه، خارج است و موضوعا داخل آن نیست ۵۹۴].

قوله: «لو لا دعوی اختصاصها به .... او دعوی ۵۹۵] الاجمال و تساوی احتمال العموم مع احتمال الاختصاص ...».

ممکن است ادعا شود اصلا اخبار علاجیه، مجمل است یعنی: احتمال عموم ۵۹۶] و احتمال اختصاص اخبار علاجیه به غیر موارد جمع عرفی، مساوی هست «و لا ینافیها[۵۹۷]

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۰

فصل

قد عرفت حکم تعارض الظاهر و الأظهر و حمل الأول علی الآخر، فلا إشکال فیما إذا ظهر أن أیهما ظاهر و أیهما أظهر، و قد ذکر فیما اشتبه الحال لتمییز ذلک ما لا عبرة به أصلا، فلا بأس بالإشارة إلی جملة منها و بیان ضعفها: [۱].

[و لا ینافیهما] مجرد صحة السؤال لما لا ینافی العموم ما لم یکن هناک ظهور انه لذلک فلم یثبت ۵۹۸] باخبار العلاج ردع عما هو علیه ...».

[فصل:] مرجحات نوعیه دلالیّه

اشاره

[۱]- قبلا[۵۹۹] وضع تعارض ظاهر و اظهر، معلوم شد و گفتیم در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، احکام تعارض و اخبار علاجیه، جاری نمی‌شود بلکه ظاهر را بر اظهر[۶۰۰] حمل می‌نمایند[۶۰۱] لکن این مسئله در صورتی است که صغرای قضیه، مسلم باشد یعنی:

بدانیم «هذا اظهر و ذاک ظاهر»- مانند مطلق و مقید.

سؤال: اگر در موردی، ظاهر و اظهر برای ما مشتبه بود- مانند: عام و مطلق-

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۱

منها: ما قیل فی ترجیح ظهور العموم علی الإطلاق، و تقدیم التقیید علی التخصیص فیما دار الأمر بینهما، من کون ظهور العام فی العموم تنجیزیا، بخلاف ظهور المطلق فی الإطلاق، فإنه معلق علی عدم البیان، و العام یصلح بیانا، فتقدیم العام حینئذ لعدم تمامیة مقتضی الإطلاق معه، بخلاف العکس ۶۰۲]، فإنه موجب لتخصیصه

و ندانستیم کدام دلیل، ظاهر و کدام اظهر است، حکم مسئله چیست؟

به عبارت دیگر: یک عام و یک مطلق داریم لکن نمی‌دانیم دلالت عام بر عموم، اظهر است یا دلالت مطلق بر اطلاق؟ آیا با مطلق،

عام را تخصیص بزنیم یا اینکه به وسیله عام، مطلق را مقید نمائیم؟

فرض کنید عامی به صورت «اکرم العلماء» وارد شده- «العلماء» جمع محلّی به لام و برای افاده عموم، وضع شده و شامل تمام علما فاسقا کان او عادلا- می‌شود- و مطلقی، منافی با عام به صورت «لا تکرم الفاسق» وارد شده- بنا بر اینکه مفرد محلّی به لام، افاده عموم ننماید[۶۰۳] و معنای لا تکرم الفاسق این باشد: طبیعت فاسق را اکرام نکن اعم از اینکه عالم باشد یا جاهل- که قهرا بین آن دو، درگیر هستیم و باید ببینیم آیا عموم عام، اظهر

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۴۲

بلا وجه إلا على نحو دائر. و من أن التقييد أغلب من التخصيص.

و فيه: إن عدم البيان الذى هو جزء المقتضى فى مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان فى مقام التخاطب لا إلى الأبد، و أغلبية التقييد مع كثرة التخصيص بمثابة قد قيل:

ما من عام إلا و قد خص، غير مفيد، فلا بدّ فى كل قضية من ملاحظة خصوصياتها الموجبة لأظهرية أحدهما من الآخر، فتدبر[۶۰۴] [۱].

است و باید با «اکرم العلماء» اطلاق مطلق را مقید کنیم یا اینکه اطلاق مطلق، اظهر می‌باشد و باید با اطلاق، عموم را تخصیص بزنیم: جواب: اموری برای تعیین اظهر از ظاهر، بیان شده که هیچ‌یک، مورد قبول مصنف قدّس سرّه نیست که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱- ترجیح عموم بر اطلاق

[۱]- گفته‌اند اگر امر، دائر شود بین ظهور عامی و ظهور مطلقی- مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفاسق»- که عام، مقید مطلق باشد یا مطلق، مخصص عام باشد، ظهور عام، اقوا از ظهور مطلق است و دو وجه برای آن، اقامه شده:

الف: وجه اول، این است که ظهور عام- مانند «العلماء»- در عموم به خاطر «وضع»

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۴۳

عام است یعنی: واضع، عام را برای عموم وضع نموده و دلالتش تنجیزی است، شرط و قیدی ندارد به خلاف دلالت مطلق ۶۰۵] بر اطلاق که تعلیقی و معلق بر تمامیت مقدمات حکمت ۶۰۶] است ۶۰۷].

یکی از مقدمات حکمت، عدم بیان قید است یعنی: هنگامی مطلق، دال بر اطلاق است که مولا قیدی برای آن بیان نکرده باشد و الا اگر قیدی را بیان نموده باشد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد[۶۰۸].

خلاصه، اینکه دلالت مطلق بر اطلاق، مشروط بر عدم بیان قید است و در محل بحث، «عام» صلاحیت قیدیت دارد و «اکرم العلماء» می‌تواند «لا- تکرم الفاسق» را مقید نماید و بگوید: «لا تکرم الفاسق» مقید به جاهل است پس با وجود عام، مقدمات حکمت در جانب اطلاق، جاری نیست و مقتضی برای اطلاق، محقق نمی‌باشد.

نتیجه: اگر به عموم عام عمل نمائیم و با آن، دلیل دیگر را مقید کنیم، هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید. امّا اگر در شرائط مذکور، اطلاق را بر عموم عام، مقدم نمائیم و بگوئیم «لا- تکرم الفاسق» اطلاق دارد و شامل عالم و جاهل می‌شود، قهرا «اکرم العلماء» تخصیص خورده و «احد المحذورین» لازم می‌آید- الف: تخصیص

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۴۴

بلا مخصص. ب: تخصیص علی وجه الدور.

بیان «دور»: اگر با «لا تکرم الفاسق» بخواهیـد عموم «اکرم العلماء» را تخصیـص بزنید، مسـتلزم تخصـیص «علی وجه الدور» است زیرا تخصـیص عـام به وسـیله اطلاق «لا تکرم الفاسق» متوقف بر این است که مطلق در اطلاق «ظهور» داشـته باشـد[۶۰۹] و اطلاق آن‌هم متوقف بر این است که عام را تخصـیص بزنـد و الا اگر عام را تخصـیص نزنـد، عام برای مطلق به منزله بیان قید می‌شود و اگر چنین شـد، مطلق، دلالـت بر اطلاـق نـدارد پس تخصـیص عـام به وسـیله اطلاـق، متوقف بر اطلاـق مطلق است و اطلاـق آن‌هم متوقف بر تخصیص است- اگر تخصیص بزند، مطلق است چنانچه تخصیص نزند، عام، بیان قید می‌شود و قهرا اطلاق از بین می‌رود.

قوله: «و فیه ان عدم البیان الذی هو جزء المقتضی ...».

رد وجه اول: اینکه گفتیـد دلالت عام بر عموم، تنجیزی و بدون شـرط است و دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید می‌باشـد، پاسـخش این است که: ظهور مطلق در اطلاق، مشـروط به عـدم بیان قیـد است لکن باید توجه داشت که: مقصود از «عدم البیان»- که جزء مقدمات حکمت است- عدم بیان در مقام تخاطب است یعنی:

نباید «لا تکرم الفاسق» در حال خطاب، قیدی داشـته باشد[۶۱۰] نه «الی الا بد»[۶۱۱]. اما اگر ابتدا «لا تکرم الفاسق» صادر شد و بعدا هم «اکرم العلمـاء» صـادر گشت و عمومش شامل عالم فاسق و غیر فاسق شـد، مضـر به ظهور مطلق در اطلاق نیست زیرا اطلاق برای جمله

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۵

«لا تکرم الفاسق» منعقد شد[۶۱۲]- چون در حین تخاطب، قیـدی نـداشت- پس هم مطلق در اطلاق، ظهور دارد[۶۱۳] و هم عام در عموم، دارای ظهور است و هر دو یکسان می‌باشند.

تـذکر: از آنچه اکنون ذکر کردیم، پاسخ سائر مطالب ۶۱۴] از جمله، مسأله «دور» برای شـما مشـخص شد زیرا تمام آن‌ها متوقف بر این مسئله بود که: ظهور عام، تنجیزی و ظهور مطلق، تعلیقی است.

قوله: «و من ان التقیید اغلب من التخصیص».

ب: وجه دوّم برای تقـدیم عام بر مطلق، این است که: تقییـد مطلقات بیش از تخصـیص عمومات است ۶۱۵] به عبارت دیگر: کثرت تقیید، قرینه بر این است که در «ما نحن فیه» مطلق را مقید نمائیم نه اینکه قائل به تخصیص شویم.

رد وجه دوم: «اولا» غلبه، ممنوع و فاقد ثمره می‌باشد.

چگونه می گوئید تقیید مطلقات، بیش از تخصیص عمومات است درحالی‌که گفته‌اند و مشهور شده: «ما من عام الا و قد خص».

برفرض ثبوت، موجب قطع به ظهور عـام و اظهریت آن، نمی‌شود و ظنّ حاصـل از آن‌هم که حجیت نـدارد پس وجه دوم هم مردود است.

نـتیجه: در هر مـورد بایـد بـه خصوصـیات و قرائن مقـام، تـوجه نمـود اگر «اظهریت» احـدهما بر دیگری معلـوم شـد، همـان را مقـدم می‌نمائیم و الا باید به قواعد باب تعارض رجوع نمود- علی ما یأتی تفصیله إن شاء الله.[۶۱۶]

إیضاح الکفایة ؛ ج‌۶ ؛ ص۲۴۶

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۶

و منهـا: مـا قیـل فیمـا إذا دار بین التخصـیص و النسـخ- کما إذا ورد عام بعـد حضور وقت العمل بالخاص، حیث یـدور بین أن یکون الخـاص مخصـصا أو یکون العـام ناسـخا، أو ورد الخاص بعـد حضور وقت العمل بالعام، حیث یـدور بین أن یکون الخاص مخصصـا للعام، أو ناسخا له و رافعا لاستمراره و دوامه- فی وجه تقدیم التخصیص علی النسخ، من غلبة التخصیص و ندرة النسخ.

و لا یخفی أن دلالـة الخاص أو العام علی الاسـتمرار و الـدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلی الوجه العقلی فی تقـدیم التقیید علی

التخصیص کان اللازم فی هذا الدوران تقدیم النسخ علی التخصیص أیضا[۶۱۷]، و إن غلبة التخصیص إنما توجب أقوائیة ظهور الکلام فی الاستمرار و الدوام من ظهور العام فی العموم إذا کانت مرتکزة فی أذهان أهل المحاورة بمثابة تعد من قرائن المکتنفة بالکلام، و إلّا فهی و إن کانت مفیدة للظن بالتخصیص، إلا أنها غیر موجبة لها، کما لا یخفی [۱].

۲- دوران امر، بین تخصیص و نسخ

[۱]- مصنف قدّس سرّه در ما نحن فیه دو مورد را ذکر کرده‌اند:

۱- اگر خاصی- مانند یحرم اکرام زید- وارد شود، وقت عمل به آن فرارسد و مکلفین به خاص هم عمل نمایند لکن بعد از حضور وقت عمل به خاص، عامی- مانند: اکرم العلماء- از طرف مولا صادر شود، در فرض مذکور، امر، دائر است بین اینکه عام، ناسخ خاص باشد[۶۱۸] یا اینکه خاص قبلی، مخصص عام باشد یعنی: اکرام تمام علما- غیر از زید-

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۷

واجب است اما اکرام زید به حرمت خود، باقی هست.

در فرض مذکور، دو ظهور داریم و معلوم نیست کدام اظهر است و کدام ظاهر.

یک ظهور، مربوط به «اکرم العلماء» می‌باشد، «العلماء» جمع محلّی به لام و دال بر عموم است و یک ظهور، مربوط به «یحرم اکرام زید» می‌باشد، ظهور آن در استمرار و دوام حکم است یعنی ظهورش این است که: حرمت اکرام زید، مستمر و ابدی است.

باید بررسی نمود که آیا ظهور خاص بر استمرار، اقوا و اظهر است یا دلالت و ظهور عام بر اکرام تمام علما اظهر می‌باشد.

اگر عموم عام، اظهر باشد باید عمومش محفوظ بماند و حکم خاص را نسخ نماید و چنانچه ظهور خاص در استمرار و دوام، اظهر باشد باید حکم خاص را استمرار دهیم و قائل به حرمت اکرام زید باشیم و قهرا عام را تخصیص بزنیم.

نتیجه: در فرض مزبور، ظاهر و اظهر، مشتبه است و معلوم نیست کدام ظاهر و کدام اظهر است ۶۱۹].

۲- فرض کنید ابتدا عامی وارد شده، وقت عمل به آن‌هم فرا رسیده و مکلفین، طبق آن عمل نموده‌اند لکن بعد از حضور زمان عمل به عام، خاصی به صورت «لا تکرم زیدا العالم» وارد شده. در فرض مذکور هم امر، دائر بین نسخ و تخصیص است به این نحو که: معلوم نیست آیا «لا تکرم زیدا العالم» مخصص عام است که اگر مخصص باشد، معنایش این است که از ابتدا اکرام زید عالم، واجب نبوده لکن ما خیال می‌کردیم اکرامش واجب است به عبارت دیگر: زید از اول تحت «اکرام العلماء» نبوده. اما اگر خاص، ناسخ عام باشد معنایش این است: تا امروز اکرام تمام علما- از جمله، زید- واجب بوده ولی از امروز وجوب اکرام زید، نسخ شده پس دوران امر، بین ناسخیت خاص و مخصصیت

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۴۸

خاص است- آیا خاص، ناسخ عام است یا مخصص آن ۶۲۰]؟

تذکر: دو[۶۲۱] ظهوری که با یکدیگر متعارض هستند در عام، ملحوظ است نه در خاص.

دو ظهور در جانب عام وجود دارد- ظهور در عموم و ظهور در استمرار- و ما باید از «احدهما» رفع ید نمائیم یا از عموم افرادش صرف‌نظر نمائیم و بگوئیم زید از ابتدا از نظر حکم اکرام، داخل اکرم العلماء نبود و خاص بعدی، مخصص عام است یا اینکه بگوئیم خاص، ناسخ است یعنی: عموم «اکرم العلماء» را حفظ نمائیم و بگوئیم: اکرام تمام علما- حتی زید- واجب بود منتها از امروز[۶۲۲] وجوب اکرام زید، نسخ شد.

بعضی گفته‌اند: تخصیص بر نسخ، مقدم است باید عام را تخصیص زد و از عموم، رفع ید نمود و استمرار حکم را رعایت کرد و

دلیلشان «کثرت تخصیص و قلت نسخ» است یعنی: کثرت تخصیص، سبب تضعیف دلالت عام بر عموم می‌شود[۶۲۳] پس کأنّ دلالت بر استمرار حکم، اظهر از دلالت عام بر عموم است لذا باید مرتکب تخصیص شد نه نسخ- دلالت دلیل بر دوام و استمرار، اقوا و اظهر از دلالت عام بر عموم است.

مصنف قدّس سرّه: کسانی که در تعارض عام و مطلق، تقیید مطلق را ترجیح می‌دادند[۶۲۴]، دلیل یا وجه عقلی که اقامه نمودند، این بود: دلالت عام بر عموم، تنجیزی اما دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۴۹

طبق همان دلیل در بحث فعلی ۶۲۵] هم باید مرتکب نسخ شوند نه تخصیص زیرا دلالت دلیل بر استمرار[۶۲۶] به سبب اطلاق است ۶۲۷] و اگر به سبب اطلاق شد، معلق بر عدم بیان قید است و چنانچه معلق بر عدم بیان باشد، عین همان کلام قبل در «ما نحن فیه» جاری می‌باشد، ممکن است در محل بحث، وجود عام، بیان قید باشد وقتی بیان قید شد پس مقتضی برای اطلاق وجود ندارد نتیجتا مقتضی برای استمرار، محقق نیست. خلاصه، اینکه طبق دلیل قبل در بحث فعلی باید نسخ را بر تخصیص، مقدم نمود- یعنی: به وسیله عام، خاص قبلی را نسخ می‌کنیم و همچنین به وسیله خاص بعدی، عام قبلی را نسخ می‌نمائیم.

تذکر: آنچه را اخیرا ذکر کردیم در رابطه با دلیل قبل بود.

اما راجع به مسأله کثرت تخصیص و قلت نسخ: ما هم قبول داریم که کثرت تخصیص، باعث می‌شود، دلالت عام بر عموم، ضعیف شود لکن باید توجه داشت شرطش این است که در ذهن اهل محاوره، چنان باشد به‌طوری که کثرت تخصیص، قرینه شود بر این که عام، تخصیص خورده- یعنی: قرینه‌ای محفوف به کلام باشد.

اگر همه، کثرت تخصیص و قلت نسخ را بدانند به نحوی که دلالت عام بر عموم در نظر آن‌ها ضعیف شود، مسئله، مورد قبول است و الا کثرت تخصیص و قلت نسخ- در عالم واقع- سبب نمی‌شود دلالت عام بر عموم در نظر عرف و اهل محاوره، تضعیف شود.

خلاصه: کثرت تخصیص و قلت نسخ، وقتی باعث اقوائیت و اظهریت «استمرار» می‌شود که در نظر اهل محاوره، مرتکز شود به نحوی که خودش یک قرینه محفوف به کلام باشد تا بتوان گفت دلالتش بر استمرار، اظهر از دلالت عام، بر عموم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۵۰

ثم إنه بناء علی اعتبار عدم حضور وقت العمل فی التخصیص، لئلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ، یشکل الأمر فی تخصیص الکتاب أو السنهٔ بالخصوصات الصادرهٔ عن الأئمهٔ علیهم السّلام، فإنها صادرهٔ بعد حضور وقت العمل بعموماتها [بعموماتهما] و التزام نسخها [نسخهما] بها و لو قیل بجواز نسخهما بالروایهٔ عنهم علیهم السلام کما تری [۱].

تخصیص عمومات کتاب و سنت

[۱]- در تخصیص، عدم حضور وقت عمل به عام، معتبر است فرضا اگر وقت عمل به عامی- مانند: اکرم العلماء- ده روز پیش بوده لکن امروز بخواهیم برای آن، مخصصی- مانند: لا تکرم زیدا العالم- ذکر نمائیم، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت ۶۲۸] و قبیح است.

پس لازم است که مخصص هر عام، قبل از حضور وقت عمل به آن صادر شود[۶۲۹].

با توجه به مقدمه مذکور، اشکالی مطرح شده که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

بیان اشکال: عمومات فراوانی در کتاب، وارد شده ۶۳۰] لکن اخبار خاصی هم دهها سال بعد، از لسان ائمه علیهم السّلام- بعد از حضور وقت عمل به آن عمومات- صادر شده که اگر بنا باشد، آن اخبار، مخصص عمومات باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت

حاجت و قبیح است پس لا بد آن اخبار خاصه در حکم ناسخ است و حال آنکه بناء علما و اصحاب بر نسخ نیست- و لو قیل بجواز نسخهما [ای الکتاب و السنهٔ] بالروایهٔ عنهم علیهم السّلام کما تری ۶۳۱]- بلکه آن اخبار خاصه را مخصص عمومات قرآن- یا سنت نبوی- می‌دانند.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۵۱

فلا محیص فی حله من أن یقال: إن اعتبار ذلک حیث کان لأجل قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ، و کان من الواضح أن ذلک فیما إذا لم یکن هناک مصلحهٔ فی إخفاء الخصوصات أو مفسدهٔ فی إبدائها، کإخفاء غیر واحد من التکالیف فی الصدر الأول، لم یکن بأس بتخصیص عموماتهما بها، و استکشاف أن موردها کان خارجا عن حکم العام واقعا و إن کان داخلا فیه ظاهرا، و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنی رفع الید بها عن ظهور تلک العمومات بإطلاقها فی الاستمرار[۶۳۲] و الدوام أیضا، فتفطن ۶۳۳] [۱].

خلاصه: اگر آن اخبار خاصه، مخصص باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است و اگر بگوئید ناسخ هستند برخلاف بناء علما و اصحاب است- لبعد النسخ الکثیر فی الشریعهٔ الواحدهٔ[۶۳۴].

[۱]- جواب: اینکه عدم حضور وقت عمل به عام در تخصیص، معتبر می‌باشد به خاطر این است که تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح می‌باشد لکن باید توجه داشت که «قبح» وقتی محقق است که در اخفاء تخصیص، مصلحتی نباشد یا در اظهار آن مفسده‌ای وجود نداشته باشد.

مثال: فرض کنید «اکرم العلماء» صادر شده اما در «عالم واقع»، زید عالم «حکما» خارج از تحت عام است لکن بیان این مسئله، دارای مفسده شدیدی هست یا اینکه در

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۵۲

اخفاء این امر[۶۳۵]، مصلحت بالاتری نهفته است که در این موارد[۶۳۶] اگر مولا تخصیص را به تأخیر اندازد، هیچ قبحی لازم نمی‌آید[۶۳۷] نتیجتا با بیان مذکور، آن اشکال، دفع می‌شود و امکان دارد اخبار خاصی که بعد از زمان عمل به عام، صادر شده، مخصص باشد و تأخیر بیان از وقت حاجت هم ضرری نداشته باشد زیرا شاید در اخفاء آن، مصلحت اقوائی بوده کما اینکه بسیاری از احکام تدریجا بیان شده و در صدر اسلام، مصلحتی در اظهار آن نبوده پس به برکت اخبار صادره از ائمه علیهم السّلام معلوم می‌شود آن افراد از اول، از تحت عام، خارج بوده و عام، مخصص بوده و آن افراد در واقع، مراد نبوده‌اند[۶۳۸].

تذکر: با توجه به همان مسئله- که محتمل است مصلحت در اخفاء مخصص بوده و یا ...- ممکن است، قائل شد که آن اخبار خاصه، ناسخ عمومات کتاب و سنت باشند یعنی: تا زمان ظهور اخبار، آن افراد در حکم عام، داخل بوده‌اند- به ملاحظه مصلحت در اخفا یا مفسده در اظهار- لکن به واسطه اخبار خاصه وارده در لسان ائمه علیهم السّلام نسخ، تحقق پیدا کرده یعنی: آن حکم، منقطع شده- استمراری که از آن فهمیده می‌شد به واسطه اخبار، مرتفع شد.

سؤال: تفاوت آن نسخ با آن تخصیص چیست؟

تفاوتش این است که: در مورد تخصیص، کشف می‌شود که خاص از اول، مراد نبوده و حکم عام، ظاهری بوده لکن بعدا کشف خلاف شده. به خلاف نسخ که حکم واقعی آن

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۵۳

فرد[۶۳۹] در حقیقت، همان بوده و کشف خلافی محقق نشده فتأمل جیدا.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در پایان بحث مذکور، چنین فرموده‌اند:

حاصله ان جعلها مخصصهٔ للعمومات و ان کان ینافی قاعدهٔ قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجهٔ فی ابتداء النظر الا ان المبرهن علیها فی

محلها انها فیما لم تقتضی المصلحة تأخیره عن وقت الحاجة و العمل و الا فلا قبح فیه اصلا فیکون تکلیف الناس ما یقتضیه ظواهر الکتاب و السنة اتکالا علی الاصول اللفظیة و لا غرو فیه اصلا فانه کما اقتضت المصلحة بدرج احکام الاسلام و الرجوع الی الاصول العقلیة قبل البیان حتی ورد انهم فی صدر الاسلام ما کانوا مکلفین الا بالتوحید و اعتقاد الرسالة فی مرة عشرین سنین کذلک اقتضت تأخیر البیان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر و التأمل فی الآثار و الاخبار یوجب القطع بذلک فانه رب عام نبوی و خاص عسکری و لا سیما ما دل علی ان الحجة المنتظر عجل اللّه فرجه اذا ظهر یحکم ببطون کلام اللّه و ربما بما انطوت علیه صحیفة فاطمة علیها السّلام کما یظهر من روایة جابر و غیرها و ما ورد فی اخفاء علی علیه السّلام ما جمعه من الآیات ضرورة عدم نسخ الدین فی زمان ظهوره علیه السّلام فلیس الوجه فی ذلک الا ان الائمة کانوا مأمورین باظهار ما اظهروه فی ازمنتهم علی حسب ما تقتضیه المصلحة الا ان هذا الوجه کما یصحح التخصیص یصحح النسخ ایضا بالتزام ایداع النبی صلّی اللّه علیه و آله الناسخ عند الامام علیه السّلام کی لا ینافی تکمیل الدین فی زمان النبی صلّی اللّه علیه و آله و کون الوصی حافظا لما بلغه الرسول صلّی اللّه علیه و آله فلا یحصل لنا القطع ح باغلبیة التخصیص لکن بناء الفقهاء علی الحمل علی التخصیص دون النسخ ثم ان ما ذکر لا یختص بالمخصصات المذکورة بل یجری فی جمیع الصوارف المتأخرة عن ازمنة العمل بالظواهر[۶۴۰].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۵۴

فصل

لا إشکال فی تعیین الأظهر لو کان فی البین إذا کان التعارض بین الاثنین، و اما إذا کان بین الزائد علیهما فتعینه ربما لا یخلو عن خفاء، و لذا وقع بعض الأعلام فی اشتباه و خطأ، حیث توهم أنه إذا کان هناک عام و خصوصات و قد خصص ببعضها، کان اللازم ملاحظة النسبة بینه و بین سائر الخصوصات بعد تخصیصه به، فربما تنقلب النسبة إلی عموم و خصوص من وجه، فلا بدّ من رعایة هذه النسبة و تقدیم الراجح منه و منها، أو التخییر بینه و بینها لو لم یکن هناک راجح، لا تقدیمها علیه، إلا إذا کانت النسبة بعده علی حالها [۱].

[فصل:] در انقلاب نسبت

[۱]- تذکر: قبلا به نحو تفصیل بیان کردیم که اگر دو دلیل با یکدیگر متعارض اما احدهما «اظهر» باشد، اشکالی در تعیین اظهر وجود ندارد یعنی: اظهر بر ظاهر، مقدم می‌شود- ظاهر را بر اظهر، حمل می‌نمایند- لکن این مسئله در صورتی است که تنافی، بین «دو دلیل» باشد نه بیش از دو دلیل.

اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد- مثل اینکه یک عام و دو خاص باشد- تعیین اظهر «لا یخلو عن خفاء»، محل اشکال واقع شده و برای بعضی از اعلام [۶۴۱]، اشتباه و خطائی هم رخ داده زیرا ایشان توهم نموده‌اند که فرضا اگر یک عام و دو خاص داشته باشیم که با یکدیگر متعارضند و آن عام به وسیله یکی از دو خاص، تخصیص خورده باشد در این صورت، لازم است که نسبت عام مخصّص [۶۴۲] را با خاص دیگر ملاحظه نمود چون ممکن است نسبت بین آن عام و خاص دیگر، منقلب شده باشد[۶۴۳].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۵۵

مثال: آن سه دلیل متعارض- عام و دو خاص- را به ترتیب، چنین فرض کنید: الف:

اکرم العلماء. ب: لا تکرم الفساق من العلماء. ج: لا تکرم النحویین من العلماء.

قبل از تخصیص، نسبت بین دلیل «الف» و «ب» عموم و خصوص مطلق است و همچنین نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق می‌باشد. فرض کنید، عام مذکور را با «لا تکرم الفساق من العلماء» تخصیص زدیم و گفتیم مقصود از «العلماء» علماء

عدول است و علماء فاسق، تحت اکرم العلماء نیستند. اکنون که می‌خواهیم اکرم العلماء را با خاص دیگر- یعنی: لا تکرم النحویین- نسبت‌سنجی نمائیم، بعض الاعلام توهم نموده و فرموده‌اند باید نسبت بین عام تخصیص خورده و لا تکرم النحویین را ملاحظه نمود و بدیهی است که نسبت بین «اکرم العلماء» بعد از تخصیص ۶۴۴] و «لا تکرم النحویین» عموم و خصوص من وجه است یعنی: بعد از تخصیص فقط علماء عدول، تحت «اکرم العلماء» می‌باشد و نسبت بین آن و بین «لا تکرم النحویین» عموم و خصوص من وجه است یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص عام با خاص اول، نسبت بین عام مخصص و «لاـ تکرم النحویین»، به عام و خاص من وجه، منقلب شد چون دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع هستند. عالم نحوی فاسق، مشمول لا تکرم النحویین است نه اکرم العلماء[۶۴۵] و عالم عادل غیر نحوی- فقیه عادل- مشمول اکرم العلماء می‌باشد و در یک مورد هم متعارضند

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۵۶

و آن: عالم عادل نحوی می‌باشد یعنی: اکرم العلماء العدول می‌گوید باید او اکرام شود اما لا تکرم النحویین می‌گوید نباید او اکرام شود.

همان‌طور که مشاهد نمودید، قبل از تخصیص ۶۴۶]، نسبت، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص، نسبت، به عموم و خصوص من وجه، منقلب شد- نتیجتا باید همین نسبت را رعایت نمود- و بدیهی است که «ظاهر» و «اظهر» هم نداریم بلکه عامین من وجه از نظر ظهور، مساوی هستند و باید دید کدامیک راجح است، همان را مقدم داشت و چنانچه راجح در میان نباشد در عمل به عام یا خاص دیگر مخیر هستید.

تذکر: بعض الاعلام فرموده‌اند: مگر اینکه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب نشود[۶۴۷] که در این صورت «خاص» اظهر و عام، ظاهر است و به وسیله خاص، عام را تخصیص می‌زنیم.

مثال: فرض کنید یک عام و دو خاص به این صورت داریم: الف: اکرم العلماء.

ب: لا تکرم النحویین. ج: لا تکرم الاصولیین.

سه دلیل مذکور، با یکدیگر متعارضند که نسبت بین آن عام و هریک از دو خاص، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق است و چنانچه عام مذکور را با یکی از خاصین، تخصیص بزنیم باز هم نسبت، همان عموم و خصوص مطلق است یعنی: نسبت، منقلب نمی‌شود که در فرض مذکور، هم با خاص «ب» می‌توان عام را تخصیص زد و هم با خاص «ج»- هر دو خاص، نسبت به عام «اظهر» هستند.

آنچه را بیان کردیم کأنّ اجمال و خلاصه‌ای از فرمایش بعض الاعلام بود لکن مصنف، آن را رد نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۵۷

و فیه: إن النسبة إنما هی بملاحظة الظهورات، و تخصیص العام بمخصص منفصل و لو کان قطعیا لا ینثلم به ظهوره، و إن انثلم به حجیته، و لذلک ۶۴۸] یکون بعد التخصیص حجة فی الباقی، لأصالة عمومه بالنسبة إلیه ۶۴۹] [۱].

---

[۱]- اشکال: در محل بحث با یک عام و دو خاص، مواجه هستیم که هرکدام دارای یک ظهور هستند و تعارض، بین «ظهورات» آن‌ها هست نتیجتا وقتی «اکرم العلماء» را با «لا تکرم الفساق من العلماء» تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، باز هم اکرم العلماء در «عموم» ظهور دارد[۶۵۰]. منتها بعد از تخصیص، «حجیت» ظهور مذکور، فرق می‌کند یعنی: دیگر «اکرم العلماء» نسبت به فساق، حجیت ندارد نه اینکه اصلا در فساق «ظهور» نداشته باشد زیرا فرض ما این است که: تخصیص به وسیله مخصص

منفصل ۶۵۱]، صورت گرفته- نه متصل ۶۵۲]- یعنی: به مجرد اینکه عام، صادر شد، ظهورش هم

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۵۸

لا یقال: إن العام بعد تخصیصه بالقطعی ۶۵۳] لا یکون مستعملا فی العموم قطعا، فکیف یکون ظاهرا فیه؟ [۱].

منعقد گشت به عبارت دیگر: ابتدا که مولا فرمود «اکرم العلماء» آن عام در عموم ظهور پیدا کرد، شامل عالم عادل، فاسق، نحوی و امثال آن شد سپس که «لا- تکرم الفساق من العلماء» صادر شد و به وسیله آن، عام را تخصیص زد، تخصیص مذکور، موجب نمی‌شود اصل ظهور عام از بین برود[۶۵۴] لکن نقش خاص هم این است که ظهور اکرم العلماء را نسبت به عالم فاسق از «حجیت»، ساقط نمود پس بعد از تخصیص هم ظهور عام- در عموم- به قوت خود، باقی هست، نتیجتا باز هم بین آن عام و خاص دیگر- یعنی:

لا تکرم النحویین- تعارض وجود دارد، نسبت بین آن دو هم عموم و خصوص مطلق است، انقلاب نسبت هم حاصل نشده پس هنوز هم «لا تکرم النحویین» اظهر و آن عام، ظاهر است و باید با خاص بعدی ۶۵۵]، آن را تخصیص بزنیم ۶۵۶] نه اینکه سراغ مرجحات برویم و اگر مرجحی نبود، قائل به تخییر شویم.

نتیجه: همیشه تعارض، بین ظهورات است و بعد از تخصیص هم اکرم العلماء در عموم، ظهور دارد ولی نسبت به عالم فاسق «حجیت» ندارد نتیجتا به وسیله خاص بعدی هم آن را تخصیص می‌زنیم. بدون اینکه انقلاب نسبت، محقق شود.

[۱]- اشکال: بعد از آنکه اکرم العلماء با دلیل قطعی- مانند لا تکرم الفساق من

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۵۹

فإنه یقال: إن المعلوم عدم إرادهٔ العموم، لا عدم استعماله فیه لإفادهٔ القاعدهٔ الکلیهٔ، فیعمل بعمومها ما لم یعلم بتخصیصها، و إلا لم یکن وجه فی حجیته فی تمام الباقی، لجواز استعماله حینئذ فیه و فی غیره من المراتب التی یجوز أن ینتهی إلیها التخصیص، و أصالهٔ عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور له، لا فیه و لا فی غیره من المراتب، لعدم ۶۵۷] الوضع و لا القرینهٔ المعینهٔ لمرتبهٔ منها، کما لا یخفی، لجواز إرادتها و عدم نصب قرینهٔ علیها.

نعم ربما یکون عدم نصب قرینهٔ مع کون العام فی مقام البیان قرینهٔ علی إرادهٔ التمام، و هو غیر ظهور العام فیه فی کل مقام [۱].

العلماء- تخصیص زده شد، یقین پیدا می‌کنیم که آن عام در عموم علما استعمال نشده ۶۵۸] لذا وقتی در عموم استعمال نشده چگونه می‌گوئید ظهورش در عموم به قوت خود، باقی هست؟

[۱]- جواب: بعد از تخصیص، آنچه برای ما معلوم می‌شود، این است که: عام در عموم، استعمال شده ۶۵۹] اما مولا عموم آن را اراده نکرده پس بین «استعمال» و «اراده»، فرق است یعنی: ممکن است کلامی در معنائی استعمال شود اما اراده جدی نسبت به آن نباشد- در محل بحث «اکرم العلماء» در عموم استعمال شده ولی از آن «عموم» اراده نشده.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۶۰

قوله: «و الا لم یکن وجه فی حجیته فی تمام الباقی ...».

اگر عام در عموم- یعنی: در تمام موضوع له- استعمال نشده بلکه در «باقی» استعمال شده پس در «تمام الباقی» هم ظهور و حجیت ندارد زیرا معنای مجازی آن، متعدد است، فرض کنید مولا- فرموده: اکرم العلماء و سپس گفته «لا- تکرم زیدا العالم»، بعد از تخصیص اگر عام در عموم، استعمال نشده چه دلیلی دارید که عام در غیر زید، حجت باشد؟

در عموم که استعمال نشده، آیا در تمام افراد، غیر از زید، استعمال شده یا اینکه در مرتبه‌ای پائین‌تر از آن استعمال شده؟

به عبارت واضح‌تر: فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کل عالم»، تخصیصی هم یقینا نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، می‌دانید عام مذکور که موضوع له آن فرضا هزار نفر است در هزار عالم، استعمال نشده اما سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و ....

خلاصه: تمام مراتب مذکور، محتمل است و قرینه معینهٔ المراد هم نداریم لذا می‌گوئیم حجیت عام در «تمام الباقی» دلیل بر این است که عام در «عموم» استعمال شده ۶۶۰] منتها وقتی زید، خارج شد، نسبت به او حجیت ندارد اما در غیر زید- تمام الباقی- حجت است و عام در آن‌ها استعمال شده ۶۶۱].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۱

قوله: «و اصالة[۶۶۲] عدم مخصص آخر لا توجب ۶۶۳] انعقاد ظهور له، لا- فیه و لا- فی غیره من المراتب لعدم الوضع و لا- القرینة المعینة لمرتبة منها کما لا یخفی لجواز[۶۶۴] ارادتها و عدم نصب قرینة علیها».

اصالت عدم مخصص هم باعث نمی‌شود که برای عام، ظهوری در «تمام الباقی» حاصل شود زیرا نسبت به تمام الباقی نه دارای «وضع» است و نه قرینه معیّنه دارد[۶۶۵].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۲

فانقدح بذلک أنه لا بد من تخصیص العام بکل واحد من الخصوصات مطلقا، و لو کان بعضها مقدما أو قطعیا، ما لم یلزم منه محذور انتهائه إلی ما لا یجوز الانتهاء إلیه عرفا، و لو لم یکن مستوعبة لأفراده، فضلا عما إذا کانت مستوعبة لها[۶۶۶]، فلا بدّ حینئذ

قوله: نعم ربما یکون عدم نصب قرینة مع کون العام ۶۶۷] فی مقام البیان قرینة علی ارادة التمام و هو[۶۶۸] غیر ظهور العام فیه فی کل مقام.

«بلی در بعضی مقامات می‌شود که قرینه باشد برای اینکه مراد از عام، تمام باقی است و آن، جائی است که عام در مقام بیان تمام مراد، واقع شده باشد و قرینه برخلاف، نصب نشده باشد نظیر مقدمات حکمت در مطلقات و لکن این دلالت، نادر است و همیشه در هر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۳

من معاملة التباین بینه و بین مجموعها و من ملاحظة الترجیح بینهما و عدمه، فلو رجح جانبها أو اختیر فیما لم یکن هناک ترجیح فلا مجال للعمل به أصلا، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخییرا، فلا- یطرح منها إلا- خصوص ما لا- یلزم مع طرحه المحذور من التخصیص بغیره، فإن التباین إنما کان بینه و بین مجموعها لا جمیعها، و حینئذ فربما یقع التعارض بین الخصوصات فیخصص ببعضها ترجیحا[۶۶۹] أو تخییرا، فلا تغفل ۶۷۰].

هذا فیما کانت النسبة بین المتعارضات متحدة [۱].

عام نیست و این، غیر آن دلالت عام است بر تمام باقی از جهت وضع»[۶۷۱].

[۱]-[۶۷۲] «و بالجمله آنچه در تمام عمومات، طبعا جاری و ساری می‌باشد، دلالت عام

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۴

(بالوضع) بر عموم است پس در مقام معارضه هم همان، مناط است پس بایـد همان را با تمام مخصص‌ها علی حده ملاحظه نمود و

نسبت که اعم و اخص و موجب اظهریت خاص است، موجب می‌شود، عام به وسیله هریک از مخصص‌ها تخصیص زده شود چه سند مخصص‌ها قطعی باشد چه ظنی و کذلک دلالت آن‌ها، فرقی بین مخصص قطعی و ظنی در این جهت نیست پس عام، مخصّص می‌شود به واسطه مخصّص‌ها تا جائی که مستلزم تخصیص اکثر نباشد و خروج غالب افراد، لازم نیاید و عام به موارد نادر، منحصر نشود زیرا اگر از تخصیص، خروج تمام افراد لازم آید، تخصیص، خلاف ظاهر است زیرا چنانچه مولا حکم یک فرد یا دو فرد را به‌عنوان مثل اکرم العلماء گفته باشد و بعد از تخصیص به (نحوی) و (فساق) و غیره معلوم شود که مراد از علما یک نفر یا دو نفر بوده، قبیح است پس خاص بر عام، مقدم است مادامی که تخصیص اکثر قبیح، لازم نیاید بنابراین اگر در موردی عامی وارد شده و خصوصات کثیره هم صادر شده که اگر تمام آن‌ها را بر عام، مقدم داریم، تخصیص اکثر لازم می‌آید- و کذلک ممکن است که یک مخصص باشد لکن به شکلی باشد که همه افراد عام، خارج شود- پس در این موارد، نسبت عام و خاص، حکم تباین را دارد، باید معامله تباین نمود یعنی: اگر مرجحی هست به آن رجوع می‌کنیم و اگر مرجحی نباشد- یا بنا بر وجوب ترجیح نباشد- بین عام و خاص، مخیر هستیم پس اگر خاص‌ها اختیار شد، عام، طرح می‌شود لکن اگر عام، اختیار شد و خاص، متعدد شد، تمام مخصص‌ها را طرح نمی‌نمایند بلکه مختار است که: طرح نماید از مخصصات، آن مقداری که در باقی، تخصیص اکثر، لازم نیاید پس یک مخصص یا ازید را طرح می‌نمایند و به عام و به باقی مخصص‌ها عمل می‌کنند.

وجه این مطلب که نباید تمام مخصص‌ها را طرح نمود، این است که عام، منافاتی با

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۵

و قد ظهر منه حالها فيما كانت النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامّان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، و أنه لا بد من تقديم الخاص على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين من الترجيح و التخيير بينهما، و إن انقلبت النسبة بينهما إلى

تمام مخصص‌ها (فردا فرد) نداشت بلکه با مجموع من حیث المجموع تباین داشت و مخیر بود بین عام و مجموع مخصص‌ها و با طرح یک مخصص یا ازید، منافات، تباین و تخصیص اکثر، مرتفع می‌شود.

«و بالجمله»: مختار است تمام مخصص‌ها را- جمعا- اخذ و عام را (بالمرة) طرح نماید یا اینکه عام را اخذ نماید و طرح نماید از مخصص‌ها به مقداری که از تخصیص عام به باقی، محذور تخصیص اکثر، لازم نیاید و در این صورت در مقام طرح مخصص‌ها چه‌بسا بین مخصص‌ها معارضه و مطارده می‌شود و ممکن است در مقام طرح، بعضی را بر بعضی ترجیح دهد[۶۷۳] مثل اینکه (قطعی) را اخذ و (ظنی) را طرح نماید یا مرجحات دیگر، مثل اینکه اشهر را اخذ و خلاف مشهور را طرح نماید و ممکن است که مخیر باشد[۶۷۴] در مقام طرح مخصصات مطلقا، هرکدام را بخواهد طرح نماید و هرکدام را مایل باشد، مخصص عام، قرار دهد و به آن عمل نماید».

قوله: «هذا[۶۷۵] فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة»[۶۷۶].

آنچه را تاکنون بیان کردیم در صورتی بود که نسبت بین متعارضات، متحد باشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۶

العموم المطلق بعد تخصيص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج ۶۷۷] [۱].

---

[۱]- گفتیم اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد- مثل اینکه یک عام و دو خاص باشد- نسبت بین آن‌ها را قبل از تخصیص ۶۷۸] در نظر می‌گیریم البته فرض مسئله در صورتی بود که نسبت بین هریک از دو خاص با عام، متحد- یعنی عموم و خصوص مطلق- باشد.

از توضیحات ما در فرض قبل، حکم صورتی که نسبت، متحد نباشد، مشخص شد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

بیان ذلک: فرض کنید دو عام من وجه و یک خاص مطلق به این شکل داریم:

الف: «اکرم کل عالم». ب: «یستحب اکرام العدول». ج: «یحرم اکرام فساق العلماء».

بین ادله ثلاثه مذکور، تعارض است زیرا: دلیل اول می‌گوید اکرام تمام علما- چه عدول باشند چه غیر عدول- واجب است. دلیل دوم هم می‌گوید: اکرام تمام عدول- چه عالم باشند چه عالم نباشند- مستحب است. دلیل سوم می‌گوید: اکرام فساق علما حرام است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۷

نسبت بین وجوب اکرام تمام علما و استحباب اکرام تمام عدول، عموم و خصوص من وجه است زیرا: عالم فاسق، تحت عموم «اکرم کل عالم» و اکرامش واجب است و عادل غیر عالم هم تحت «یستحب اکرام العدول» و اکرامش مستحب است لکن تعارض آن‌ها در عالم عادل است که یک دلیل می‌گوید اکرامش واجب است ولی دلیل دیگر می‌گوید اکرامش مستحب است.

نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق است زیرا دلیل الف می‌گوید اکرام تمام علما- عدولا کانوا او فسّاقا- واجب است لکن دلیل دیگر- یحرم اکرام فساق العلماء- می‌گوید اکرام عالم فاسق، حرام است.

نتیجه: سه دلیل داریم که با یکدیگر متعارضند و نسبت بین آن‌ها هم متحد نیست بلکه نسبت دلیل الف و ب عموم و خصوص من وجه است و نسبت بین دلیل الف و ج عموم و خصوص مطلق است.

مصنف قدّس سرّه: از بیان ما در صورت اتحاد نسبت، حکم فرض مذکور- تعدد نسبت- هم معلوم شد یعنی: عام مطلق را به وسیله خاص مطلق تخصیص می‌زنیم به عبارت دیگر: به وسیله «یحرم اکرام فساق العلماء»، «اکرم کل عالم» را تخصیص می‌زنیم و می‌گوئیم: اکرام عالم فاسق، حرام است. وقتی عالم فاسق را از عموم «اکرم کل عالم» خارج نمودیم به «اکرم کل عالم» و «یستحب اکرام العدول» توجه می‌نمائیم و نسبت آن دو را قبل از تخصیص ملاحظه می‌نمائیم یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود لذا در مورد آن‌ها به قواعد باب تعارض عمل می‌نمائیم یعنی: اگر احدهما راجح و دیگری مرجوح بود، راجح را اخذ و مرجوح را طرح می‌نمائیم و چنانچه رجحانی نباشد، مخیر هستیم که به احدهما عمل نمائیم نه اینکه نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمائیم- گرچه ممکن است نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شود.

بیان انقلاب نسبت: در امثله ثلاثه مذکور گفتیم نسبت «اکرم کل عالم» با «یستحب

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۸

نعم لو لم یکن الباقی تحته بعد تخصیصه إلا ما لا یجوز أن یجوز عنه التخصیص أو کان بعیدا جدا، لقدم علی العامّ الآخر، لا لانقلاب النسبة بینهما، بل لکونه کالنص فیه، فیقدم علی الآخر الظاهر فیه بعمومه، کما لا یخفی ۶۷۹] [۱].

اکرام العدول» عموم و خصوص من وجه است وقتی اکرم کل عالم را به وسیله یحرم اکرام فساق العلماء تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، فقط علماء عدول، تحت آن باقی می‌مانند حال که تخصیص، واقع شد اگر نسبت بعد از تخصیص را ملاحظه کنیم، می‌بینیم نسبت بین وجوب اکرام علماء عدول و «یستحب اکرام العدول» عموم و خصوص مطلق است درحالی‌که نسبت قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود.

مصنف قدّس سرّه: گرچه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب هم بشود، نباید نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمود بلکه همان نسبت قبل از تخصیص- یعنی: عموم و خصوص من وجه- ملاحظه می‌شود و دلیلش هم همان است که در بحث قبل ۶۸۰] بیان کردیم یعنی:

همیشه تعارض، بین ظهورات است لذا وقتی اکرم کل عالم با یحرم اکرام فساق العلماء، تخصیص خورد باز هم ظهور اکرم کل عالم در عموم، باقی هست منتها بعد از تخصیص، اکرم کل عالم، نسبت به عالم فاسق حجیت ندارد، به همان تفصیلی که اخیرا بیان کردیم و نیازی به تکرارش نیست.

[۱]- مصنف قدّس سرّه استدراک نموده‌اند که: گاهی عامی را تخصیص می‌زنند لکن

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۶۹

چنانچه بخواهند مجددا آن را تخصیص بزنند، تخصیص ثانی یا مستوعب تمام افراد عام می‌شود یا اگر مستوعب هم نشود، تخصیص اکثر، لازم می‌آید- که هیچ‌کدامش جائز نیست.

در همان مثال قبل، یعنی: الف: «اکرم کل عالم». ب: یستحب اکرام العدول.

ج: «یحرم اکرام فساق العلماء». وقتی «اکرم کل عالم» با دلیل ج تخصیص خورد برای عام فقط علماء عدول، باقی می‌ماند حال اگر دوباره بخواهیم به وسیله دلیل ب- یستحب اکرام العدول- برآن عام، تخصیص وارد نمائیم و بگوئیم اکرام عدول هم مستحب است، هیچ فردی برای آن، باقی نمی‌ماند[۶۸۱] یعنی: مستوعب تمام افراد، عام می‌شود.

گاهی هم مستوعب تمام افراد عام نیست لکن مستلزم تخصیص اکثر می‌باشد.

مثال: الف: «اکرم کل عالم». ب: «یحرم اکرام فساق العلماء». ج: «یستحب اکرام الهاشمیین». اگر دلیل الف را به وسیله دلیل ب تخصیص بزنیم، علماء عدول، تحت «اکرم کل عالم»، باقی می‌ماند حال اگر طبق دلیل ج بگوئیم اکرام هاشمی- اعم از اینکه عالم باشد یا نباشد- مستحب است و بخواهیم به وسیله آن، تخصیصی بر اکرم کل عالم، وارد نمائیم، برای «اکرم کل عالم»، چندان فردی باقی نمی‌ماند، فساق که خارج شده و در میان عدول هم فرض کنید اکثریت علما با هاشمیین است اگر دوباره تخصیصی برآن عام، وارد نمائیم و هاشمیین را از وجوب اکرام علما خارج نمائیم و بگوئیم اکرام هاشمین، مستحب است برای آن، فرد یا افراد قلیلی باقی می‌ماند و اکثرا خارج هستند، این

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۰

فصل

لا یخفی أن المزایا المرجحة لأحد المتعارضین الموجبة للأخذ به و طرح الآخر- بناء علی وجوب الترجیح- و إن کانت علی أنحاء مختلفة و مواردها متعددة، من راوی الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه مثل: الوثاقة و الفقاهة و الشهرة و مخالفة العامة و الفصاحة و موافقة الکتاب و الموافقة لفتوی الأصحاب، إلی غیر ذلک مما یوجب مزیة فی طرف من أطرافه، خصوصا[۶۸۲] لو قیل بالتعدی من المزایا المنصوصة، إلا أنها موجبة لتقدیم أحد السندین و ترجیحه و طرح الآخر، فإن أخبار

تخصیص، مستوعب تمام افراد نیست لکن تخصیص اکثر و غیر جائز است لذا در این فروض- فرض استیعاب، تمام افراد یا تخصیص اکثر- باید عام اول [۶۸۳] را بر دیگری مقدم داشت [۶۸۴] و جهتش این است که کأنّ «اکرم کل عالم»[۶۸۵] در وجوب اکرام علماء عدول، نص است و دلیل دیگر- مانند «یستحب اکرام العدول- ظاهر می‌باشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۱

العلاج دلّت علی تقدیم روایة ذات مزیة فی أحد أطرافها و نواحیها فجمیع هذه من مرجحات السند حتی موافقة الخبر للتقیة، فإنها أیضا مما یوجب ترجیح أحد السندین و حجیته فعلا و طرح الآخر راسا [۱].

[فصل:] رجوع تمام مرجحات به سند[۶۸۶] روایت است

اشاره

[۱]- مرجحات منصوص که موجب ترجیح و تعیین خبر راجح و طرح مرجوح است ۶۸۷] گرچه انواعی دارد و دارای موارد عدیده می‌باشد اما تمام آن‌ها به ترجیح سند رجوع می‌نماید.

بیان ذلک: مورد بعضی از مرجحات، راوی خبر است مانند وثاقت و فقاهت.

مورد بعضی از آن‌ها، نفس خبر است مانند مشهور بودن خبر- شهرت با نفس خبر، قائم است.

مورد برخی از مرجحات، مضمون خبر است مانند مطابقت روایت با کتاب اللّه یا موافقت خبر با فتوای اصحاب که آن دو، مضمون روایت را تقویت می‌کند.

مورد بعضی از مرجحات، متن خبر است مانند فصاحت، مثل اینکه الفاظ یک روایت، نسبت به روایت دیگر، فصیح باشد- فصاحت، مزیتی است که قائم به متن خبر است.

گاهی مزیت، قائم با جهت صدور روایت است ۶۸۸] مانند مخالفت با عامه.

تمام مرجحات- با اختلاف انواع و مواردش- مرجح سند روایت هستند زیرا با توجه به آن‌ها «احد الخبرین» اخذ و دیگری طرح می‌شود- مرجح دلالی یا جهت دیگر نیستند- زیرا اخبار علاجیه، دال بر این است که: روایت ذی المزیة در مقام عمل و اخذ بر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۲

و کونها[۶۸۹] فی مقطوعی الصدور متمحضة فی ترجیح الجهة لا یوجب کونها کذلک

روایت دیگر، مقدم است حتی مرجحات جهت صدور- مانند مخالفت با عامه و موافقت با اصحاب- که موجب می‌شود خبر دیگر[۶۹۰] بر تقیه، حمل شود از مرجحات سند است زیرا سبب می‌شود که در احد الخبرین، مزیت، حاصل شود، مشمول روایات علاجیه و عمل به آن، متعین شود و خبر دیگر طرح گردد[۶۹۱].

تذکر: توهم نشود که در مزیت جهت صدوری- در موافقت و مخالفت با عامه- وظیفه، این است که هر دو را اخذ و صدق العادل را در هر دو اعمال نمائیم منتها در موافقت عامه، بعد از تعبد به سند- و اخذ سند- آن را بر تقیه، حمل کنیم زیرا این عمل، لغو است و علتش این است که در تعبدیات باید یک اثر شرعی داشته باشیم تا به آن،

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۳

فی غیرهما، ضرورة أنه لا معنی للتعبد بسند ما یتعین حمله علی التقیة، فکیف یقاس علی ما لا تعبد فیه للقطع بصدوره؟ [۱].

متعبد شویم.

اگر شارع مقدس، اول بفرماید به خبر موافق عامه، متعبد شوید، خبر موافق عامه را تصدیق نمائید و احتمال خلاف ندهید سپس بگوید به آن عمل نکنید، آن خبر را بر تقیه حمل نمائید، مستلزم لغویت است- چون اثری ندارد.

خلاصه: مزیت جهت صدور هم به ترجیح سند، رجوع می‌نماید یعنی: خبری را که دارای مزیت جهت صدور است، اخذ و دیگری را طرح می‌نمائیم.

[۱]-[۶۹۲] «توهم شده که این مخالفت و موافقت با عامه در روایات مقطوع الصدور هم اعمال می‌شوند و آنجا هم مرجح می‌باشند و آنجا لا بد طرح سند نمی‌توان نمود زیرا قطعی الصدور می‌باشند لا بد ممحض هستند برای ترجیح جهت صدور پس در تعبدیین ۶۹۳] هم که سند هر دو ظنی، تعبدی هست، آن مرجحات، مرجح سند نمی‌باشند- مانند قطعی الصدور.

دفع توهم: در قطعیین چون تعبدی در سند نیست و قطع وجدانی به صدور هست لا بد در سند، تصرفی نمی‌شود زیرا یقین وجدانی دارند که هر دو صادر شده‌اند پس لا بد مرجحات تقیه خبر، مرجحات جهتی هستند و اصلا ضربه‌ای به سند خبرین نمی‌رسد به خلاف ظنی السند که تقیه، باعث می‌شود سند احدهما طرح شود زیرا حجیت خبر موافق تقیه، لغو و بدون معنا هست زیرا اثری بر خبر موافق تقیه، مترتب نیست پس لا ـ بد اگر یک خبر برای تقیه شد، دلیل حجیت، شامل آن نمی‌شود به خلاف قطعیین پس نباید مرجحات تقیه را در قطعی الصدور با ظنی الصدور، قیاس نمود و در اینجا مرجحات

ثم إنّه لا وجه لمراعاة الترتیب بین المرجحات لو قیل بالتعدی و إناطة الترجیح بالظن أو بالأقربیة إلی الواقع ۶۹۴]، ضرورة أن قضیة ذلک تقدیم الخبر الذی ظن صدقه أو کان أقرب إلی الواقع منهما، و التخییر بینهما إذا تساویا، فلا وجه لإتعاب النفس فی بیان أن أیّها یقدم أو یؤخر إلا تعیین أن أیها یکون فیه المناط فی صورة مزاحمة بعضها مع الآخر [۱].

تقیه را مرجحات جهت صدور قرار داد زیرا فرق بین دو مقام، معلوم شد پس اگر بنا بر تعدی باشد، مرجحات مذکور[۶۹۵]، مرجحات سند روایت است و روایت دیگر اصلا حجیت ندارد».

آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟

[۱]- بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، وجهی برای رعایت ترتیب، بین مرجحات وجود ندارد- که مثلا بگوئیم فلان مرجح از نظر رتبه بر دیگری مقدم است ۶۹۶] لذا باید آن را مقدم داشت- و علتش این است که: بنا بر تعدی از مرجحات

و اما لو قیل بالاقتصار علی المزایا المنصوصة فله وجه لما یتراءی من ذکرها مرتبا فی المقبولة و المرفوعة، مع إمکان أن یقال: إن الظاهر کونهما کسائر أخبار الترجیح بصدد بیان أن هذا مرجح و ذاک مرجح، و لذا اقتصر فی غیر واحد منها علی ذکر مرجح واحد، و إلا لزم تقیید جمیعها علی کثرتها بما فی المقبولة، و هو بعید جدا،

منصوص به غیر منصوص، مناط، ظن ۶۹۷] به صدق یا اقربیت به واقع ۶۹۸] است یعنی: باید آن خبری را که مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسأله تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس بنا بر مبنای مذکور، وجهی نیست که ببینیم کدام مرجح، مقدم و کدام مؤخر است بلکه ملاک، ظن به صدق یا اقربیت به واقع است پس باید دید کدام مرجح، باعث ظن به صدق یا اقربیت به واقع است، همان را ملاحظه نمود و تقدیم و تأخیر مرجحات وارده در روایات، فائده‌ای ندارد مگر اینکه به واسطه همان تقدیم و تأخیر مرجحات در روایات، مناط را تحصیل نمائیم که موجب ظن به صدق یا اقربیت به واقع شود.

قوله: «فلا وجه لا تعاب النفس ۶۹۹] فی بیان ان ایها یقدم او یؤخر الا[۷۰۰] تعیین ان ایها یکون فیه المناط ...».

وجهی ندارد که انسان، خودش را به زحمت اندازد تا برایش مشخص شود کدامیک از مرجحات، مقدم و کدام مؤخر است.

و علیه فمتی وجد فی أحدهما مرجح و فی الآخر آخر منها، کان المرجع هو إطلاقات التخییر، و لا ـ کذلک علی الأول بل لا بد ملاحظة الترتیب، إلا إذا کانا فی عرض واحد [۱].

---

[۱]- اگر بنا باشد از مرجحات منصوص، تعدی نشود و بر همان مرجحات اکتفا نمائیم، برای لحاظ ترتیب بین مرجحات، وجهی

هست زیرا در مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره ۷۰۱]، مرجحات به ترتیب، ذکر شده ۷۰۲] و محتمل است که در واقع در مقام مرجحیت، آن‌ها مترتب باشند، همان‌طور که در مقام بیان، مرتبا ذکر شده‌اند.

احتمال هم دارد که ترتیب ذکر مرجحات در آن دو روایت، مجرد ترتیب ذکری باشد و «در واقع» در مقام ترجیح اصلا ترتیبی نداشته باشند- در مقام بیان لا بد متدرجا و مترتبا ذکر می‌شوند[۷۰۳] پس تفاوتی بین آن‌ها نیست- و شاهدش این است که:

الف: در بعضی از اخبار فقط یک مرجح مانند مخالفت با عامه ۷۰۴] یا موافقت با کتاب ۷۰۵]،

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۷

و انقدح بذلک أن حال المرجح الجهتی حال سائر المرجحات، فی أنه لا بد فی صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظة أن أیهما فعلا موجب للظن بصدق ذیه بمضمونه، أو الأقربیة کذلک إلی الواقع، فیوجب ترجیحه و طرح الأخر، أو أنه لا مزیة لأحدهما علی الأخر، کما إذا کان الخبر الموافق للتقیة بماله من المزیة مساویا للخبر المخالف لها بحسب المناطین، فلا بدّ حینئذ من التخییر بین الخبرین، فلا وجه لتقدیمه علی غیره، کما عن الوحید البهبهانی- قدّس سرّه- و بالغ فیه بعض أعاظم المعاصرین ۷۰۶]- أعلی

ذکر شده- اگر در واقع، مترتب باشند باید به همان ترتیب، ذکر شوند.

ب: شاهد دیگر، اینکه اگر مسأله ترتیب در میان باشد باید تمام آن اخبار با یکدیگر تعارض نمایند و به وسیله مقبوله عمر بن حنظله، مقید شوند[۷۰۷] و خود مقبوله هم به وسیله اخبار تخییر، مقید شود درحالی‌که این همه تقیید، خلاف ظاهر است.

این‌ها شواهدی بود بر اینکه در واقع، ترتیبی بین مرجحات نیست.

بنابراین که بین مرجحات، ترتیبی نباشد، اگر یک روایت، مخالف با عامه و راویان روایت دیگر، اوثق یا اعدل باشند با یکدیگر متکافی هستند و باید به اطلاقات تخییر رجوع نمود اما چنانچه بین مرجحات، ترتیب باشد در فرض مذکور، آن دو روایت با یکدیگر تکافی ندارند بلکه روایتی که سندش اقوا هست به جهت اوثقیت یا اعدلیت راوی، بر روایت مخالف عامه، مقدم است زیرا به حسب ترتیب مذکور در مقبوله، ترجیح به واسطه اعدلیت یا اوثقیت بر مخالفت با عامه، مقدم است. آری اگر هر دو در عرض واحد باشند به این معنا که همان مرجحی که در خبر فرضا «الف» هست در خبر «ب ۷۰۸]» هم باشد- مثلا هر دو روایت، مخالف با عامه یا راویان هر دو، عادل یا ثقه باشند- در این صورت به ادله تخییر، رجوع می‌شود.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۸

اللّه درجته- و لا لتقدیم غیرها [غیره علیه، کما یظهر من شیخنا العلامة- أعلی اللّه مقامه- قال ۷۰۹]:

اما لو زاحم الترجیح بالصدور الترجیح من حیث جهة الصدور، بأن کان الأرجح صدورا موافقا للعامة، فالظاهر تقدیمه علی غیره و إن کان مخالفا للعامة، بناء علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقیة فی الموافق، لأن هذا الترجیح ملحوظ فی الخبرین بعد فرض صدورهما قطعا کما فی المتواترین، أو تعبدا کما فی الخبرین بعد عدم امکان التعبد بصدور أحدهما و ترک التعبد بصدور الآخر، و فیما نحن فیه یمکن ذلک ۷۱۰] بمقتضی أدلة الترجیح من حیث الصدور [۱].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدّس سرّه

[۱]- تذکر: راجع به مرجح جهتی- یعنی: مخالفت و موافقت با عامه- بین شیخ اعظم و وحید بهبهانی ۷۱۱] قدّس سرّهما اختلاف‌نظر است که مصنف قدّس سرّه هم نظر هیچ‌یک از آن دو بزرگوار را قبول ندارند.

آنچه از مرحوم وحید بهبهانی- و بعضی دیگر از بزرگان- حکایت شده، این است که:

اگر مرجح جهتی با سائر مرجحات، تزاحم پیدا کند، مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۷۹

مثال: فرض کنید راوی یک روایت، اعدل است ۷۱۲]- یعنی مرجح صدوری و سندی دارد- اما روایت دیگری هم داریم که راوی آن، عادل است اما روایتش مخالف با عامه می‌باشد- یعنی: دارای مرجح جهتی می‌باشد.

وحید بهبهانی قدّس سرّه و بعضی دیگر از بزرگان اصرار دارند که مخالفت با عامه- مرجح جهتی- بر سائر مرجحات، مقدم است یعنی: باید روایتی را اخذ نمود که مخالفت با عامه دارد و آن دیگری را که دارای مرجح صدوری است، طرح نمود.

نظر شیخ اعظم قدّس سرّه، به عکس وحید بهبهانی قدّس سرّه است یعنی: سائر مرجحات بر مرجح جهتی، مقدم است یعنی در مثال مذکور، مرجح صدوری بر مرجح جهت صدوری، مقدم است نتیجتا باید روایت اعدل ۷۱۳] را اخذ و آن روایت دیگر را که راوی آن، عادل اما مخالف با عامه است، طرح نمود.

مصنف قدّس سرّه نظر هیچ‌یک از آن دو را قبول ندارند که اینک به توضیح کلام ایشان در رد آن دو نظر می‌پردازیم.

مقدمه: گفتیم اگر قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص هم بشویم وجهی برای رعایت ترتیب بین مرجحات وجود ندارد و علتش را چنین ذکر نمودیم که:

بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، «مناط» ظن ۷۱۴] به صدق یا اقربیت ۷۱۵] به واقع است یعنی باید آن خبری را که مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسأله تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس ممکن است گاهی از مرجح جهتی، ظن به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۰

صدق یا اقربیت به واقع، حاصل شود کما اینکه عکس آن‌هم امکان دارد[۷۱۶].

به عبارت دیگر: گاهی ممکن است مرجح یک روایت، مخالفت با عامه باشد و راوی روایت دیگر، اعدل اما از آن، ظن به صدق یا اقربیت به واقع، حاصل گردد که در این صورت، روایت اخیر را اخذ می‌نمائیم ۷۱۷] و چنانچه روایتین از نظر مناط مذکور، مساوی باشند، مخیر هستیم مثلا: فرض نمائید راوی یک روایت، اعدل ولی از نظر مناط- ظن به صدق یا اقربیت به واقع- با خبری که مخالف عامه است، مساوی هستند در این صورت، مخیر هستیم بین اینکه: روایتی را اخذ نمائیم که مرجح جهتی دارد یا آن روایتی را که دارای سائر مرجحات است.

خلاصه: مرجحات جهتی با سائر مرجحات، تفاوتی ندارند بلکه باید همان مناط را رعایت نمود.

قوله: ... بناء[۷۱۸] علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقیة فی الموافق لان ...».

عبارت مذکور، متن کتاب رسائل ۷۱۹] است ۷۲۰].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۸۱

خلاصه فرمایش شیخ اعظم قدّس سرّه چنین شد: اگر مرجح اصل صدور، مانند اعدلیت راوی با مرجح جهت صدور، مانند مخالفت با عامه ۷۲۱]، مزاحمت نمود در این صورت، ظاهر، این است که روایت موافق با عامه ۷۲۲] بر روایت مخالف با عامه ۷۲۳]، مقدم است زیرا دارای مرجح اصل صدور است و مرجح اصل صدور بر مرجح جهت صدور، مقدم است- بناء علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقیة- زیرا در اخبار در مقام ترجیح به مخالفت عامه، تعلیل آورده‌اند به اینکه: در روایت موافق عامه، احتمال تقیه است به خلاف خبر مخالف عامه که احتمال مذکور در آن نیست و ظاهر مسئله، این است که: آن مرجح در اخبار، ملاحظه شده، منتها بعد از فراغ از صدور آن‌ها- قطعا[۷۲۴] یا تعبدا-[۷۲۵] یعنی: بعد از این که دو خبر، قطعا یا تعبدا صادر شده باشند که نتوان در سند آن‌ها تصرف کرد و یکی را طرح و دیگری را اخذ نمود. لذا وقتی تصرف در سند، ممکن است- مانند محل بحث ۷۲۶]-

یعنی: مرجح سندی، مانند اعدلیت راوی داریم، اصلا نوبت به جهت صدور و مخالفت با عامه نمی‌رسد زیرا مخالفت با عامه در محلی مرجح است که نتوان در سند تصرف نمود و ناچار باشیم، حکم به صدور تعبدی هر دو نمائیم مثل اینکه راویین در عدالت، مساوی باشند- و در محل بحث، چنین نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۸۲

إن قلت: إن الأصل فی الخبرین الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضی ذلک الحکم بصدور الموافق تقیهٔ، کما یقتضی ذلک الحکم بإرادهٔ خلاف الظاهر فی أضعفهما، فیکون هذا المرجح نظیر الترجیح بحسب الدلالهٔ مقدما علی الترجیح بحسب الصدور [۱].

---

[۱]- شیخ اعظم قدّس سرّه اشکالی بر بیان خود وارد نموده که نتیجه ایراد، این است که:

مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- بر سائر مرجحات، مقدم است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

اشکال: اصل و قاعده اولی در خبرین، «صدور»[۷۲۷] است و منشأ اصل مذکور، آیات و اخباری است که بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند که از مجموع آن ادله به «صدق العادل» تعبیر می‌نمایند یعنی: مقتضی صدق العادل هم در مورد فرضا خبر «الف» و هم خبر «ب» صدور[۷۲۸] است- هر دو حجیت دارد- نتیجتا وقتی اصل مذکور نسبت به هر دو روایت، جاری شد هم به خبری که صدورا «ارجح»[۷۲۹] است، متعبد می‌شویم و هم به غیر آن ۷۳۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۸۳

قلت: لا معنی للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعین علی التقیهٔ، لأنه إلغاء لأحدهما فی الحقیقهٔ. و قال بعد جملهٔ من الکلام:

«فمورد هذا الترجیح تساوی الخبرین من حیث الصدور، إما علما کما فی المتواترین، أو تعبدا کما فی المتکافئین من الأخبار، و اما ما وجب فیه التعبد[۷۳۱] بصدور أحدهما المعین دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فیه، لأن جهة الصدور متفرعة [متفرع علی أصل الصدور» انتهی موضع الحاجهٔ من کلامه، زید فی علو مقامه [۱].

وقتی به صدور هر دو روایت، متعبد شدیم کأنّ آن دو برای ما مانند دو روایت قطعی الصدور است.

سؤال: وقتی به صدور دو روایت، قطع داشته باشیم، کدامش مقدم است؟

جواب: روایتی که مخالف با عامه است. پس بعد از تعبد به صدور هر دو، روایتی را که مخالف عامه است بر روایت موافق عامه، مقدم می‌نمائیم ۷۳۲].

[۱]- جواب ۷۳۳]: شیخ اعظم قدّس سرّه از اشکال مذکور، چنین جواب داده‌اند که: معنا ندارد

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۸۴

و فیه- مضافا إلی ما عرفت ۷۳۴]- أن حدیث فرعیهٔ جهة الصدور علی أصله إنما یفید إذا لم یکن المرجح الجهتی من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، و اما إذا کان من مرجحاته بأحد المناطین، فأی فرق بینه و بین سائر المرجحات؟ و لم یقم دلیل بعد فی الخبرین المتعارضین علی وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حیث غیر الجهة[۷۳۵]، مع کون الآخر راجحا بحسبها، بل هو[۷۳۶] أول الکلام، کما لا یخفی، فلا محیص من ملاحظهٔ الراجح من المرجحین بحسب أحد المناطین، أو من دلالهٔ أخبار العلاج،

ما به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعبد به صدور هر دو بگوئیم خبر موافق با عامه تقیهٔ صادر شده چون مکررا گفته‌ایم که باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد پس اینکه گفتیم اصل در خبرین، صدور است، باید تعبد به صدور، اثری داشته باشد

درحالی‌که در محل بحث، بی‌فائده است لذا از اول به یک خبر، متعبد می‌شویم یعنی: ارجح صدورا[۷۳۷] را مقدم می‌داریم نه خبر مخالف عامه را زیرا رجحان به سبب جهت صدور، فرع بر اصل صدور است یعنی: اول بایـد به صدور روایت، متعبد شد سپس به جهت صـدور، تعبـد پیدا کرد و گفت آن روایت برای بیان حکم واقعی، صادر شده درحالی‌که روایت مخالف عامه، تعبد به صدور ندارد تا مخالف عامه بودنش آن را بر سائرین ترجیح دهد.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۸۵

على الترجيح بينهما مع المزاحمة، و مع عدم الدلالة[۷۳۸] و لو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحكم هو إطلاق التخيير، فلا تغفل [۱].

---

[۱]- اشكال: ايراد مصنف قدّس سرّه بر كلام شيخ اعظم قدّس سرّه اين است كه: فرعيت جهت صدور، بر اصل صدور در صورتی است كه مرجح جهتی به مرجحی صـدوری، برگشت ننمايد درحالی‌كه اخيرا[۷۳۹] به نحو مشـروح بيان كرديم كه مرجحيت جهت صـدور- ماننـد مخـالفت با عامه- هم از مرجحات اصل صـدور، محسوب می‌شود[۷۴۰] زيرا به وسـيله مخـالفت با عامه، آن روايت، صاحب مزيت می‌شود و از موارد «خذ ما خالف العامة» به حساب می‌آيد و كأنّ مناط ترجيح كه ظن به صدور مضـمون يا اقربيت به واقع اسـت در آن، حاصـل می‌گردد پس بنـا بر اينكـه مخـالفت بـا عـامه هم از مرجحـات اصـل صـدور است، فرقی بين آن و سـائر مرجحات نيست پس در صورت مزاحمت با مرجـح ديگر بايـد ملاحظه نمود كه فعلا مناط حجيت فعليه در كدام است و در صورت تساوی و عدم حصول مزيت، به ادله و اطلاقات تخيير رجوع می‌شود.

بديهی است كه دليل اخذ به مرجحات سـند- مانند: «خذ بما يقول اعدلهما، اوثقهما و ...»- در موردی است كه خبر معارضـش فاقد آن مرجحات باشد اما چنانچه از جهت

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۸۶

صـدور، ارجـح باشـد، لا- بـد مسـأله تزاحم، مطرح است زيرا يـک خـبر، امر به اخـذ روايت اعـدل نموده و روايت ديگر، امر به اخذ مخالف عامه كرده است و لا بد بايد به اخبار تخيير، رجوع نمود البته اگر احدهما اقوا نباشد و دليلی نداشته باشيم كه تعيين نمايد در اين صورت كه مرجح جهت صدوری هست بايد به مرجح اصل صدور عمل نمود و قبلا بيان كرديم كه ترتيبی بين مرجحات نيست و دليلی بر لحاظ ترتيب، قائم نشده پس ناچار هستيم كه در صورت مزاحمت مرجح اصل صدور با مرجح جهت صدور، دليل اقوا را اخـذ نمـائيم يعنی: اگر احـدهما موجب حصول ظن يـا اقربيت به واقع هست ۷۴۱]، همان را اخـذ می‌نمائيم و چنانچه «احـدهما» اقوا نباشـد و از اخبـار علاـجيه، ترتيبی اسـتفاده نشود- از اخبـار هم وضع حـالت تزاحم، معلوم نشود- به اطلاقات تخيير، رجوع می‌نمائيم زيرا تعيين احدهما برای ما معلوم نشده.

تذكر: مرحوم فيروزآبادی قدّس سرّه بعد از آوردن عبارت مصنف قدّس سرّه به بيان نكته‌ای پرداخته‌اند:

«اقول»: قد اشـرنا قبلا فی ذيل التعليق على قوله «مع امكان ان يقال ... الخ» ان ظاهر المقبولة و المرفوعة بل كاد صـريحهما هو الترتيب بين المرجحات فانهما قـد امرتا اولا بالترجيـح ببعض المرجحات الصدوريـة ثم فی فرض الراوی تساويهما فی ذلک قد امرتا بالترجيح بالمرجـح الجهتی و هـذا كالصـريح فی تقـديم الصـدوری على الجهتی «اللهم» الا- ان يقـال ان الكلام مع الشـيخ فی لزوم الترتيب بين الصـدوری و الجهتی و عـدمه ليس هو فی المزايا المنصوصـة بل فی غيرها على التعـدی و ليس فيهما دلالـة على تقديم كل صدوری على الجهتی و لو لم يكن الصدوری من المنصوصة[۷۴۲].

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۸۷

و قـد أورد بعض أعـاظم تلاميـذه عليه بانتقـاضه بالمتكـافئين من حيث الصـدور، فإنه لو لم يعقل التعبـد بصـدور المتخالفين من حيث الصدور، مع حمل أحدهما على التقية، لم يعقل التعبد بصدورهما[۷۴۳] مع حمل أحدهما عليها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضا فی الحقيقة

[۱].

نقد و بررسی کلام محقق رشتی ۷۴۴]

[۱]- بعضی از اعاظم شاگردان شیخ اعظم قدّس سرّه- یعنی: مرحوم حاج میرزا حبیب الله رشتی- نقضی بر کلام شیخ اعظم، وارد نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

بیان ذلک: شیخ اعظم در اشکالی که بر کلام خود وارد نمودند، چنین جواب ۷۴۵] دادند:

در محل بحث- که دو روایت داریم که به حسب سند، مختلف هستند یعنی: راوی یکی اعدل و دیگری عادل است منتها روایتی که راوی آن، اعدل است، موافق عامه و دیگری مخالف عامه است- لغو و بدون معنا هست که به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعبّد به صدور هر دو، بگوئیم خبر موافق عامه، تقیهٔ صادر شده زیرا باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد- پس این عمل، لغو است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۸۸

و فیه ۷۴۶] ما لا یخفی من الغفلهٔ، و حسبان أنه التزم- قدّس سرّه- فی مورد الترجیح بحسب الجههٔ باعتبار تساویهما من حیث الصدور، إما للعلم بصدورهما، و إما للتعبد به فعلا، مع ۷۴۷] بداههٔ أن غرضه من التساوی من حیث الصدور تعبدا تساویهما بحسب دلیل التعبد

مرحوم حاج میرزا حبیب الله رشتی قدّس سرّه بر استاد خود، ایراد گرفته که: اگر در فرض مذکور- که دو روایت به حسب سند، مختلف بودند- تعبد به صدور خبر موافق عامه- و حمل آن بر تقیه- لغو باشد در خبرین متکافئین ۷۴۸] نباید تعبد به صدور هر دو روایت ۷۴۹]، معقول باشد زیرا در این فرض هم شما در واقع، یکی ۷۵۰] از آن دو را لغو و حمل بر تقیه می‌نمائید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۸۹

بالصدور قطعا، ضرورهٔ أن دلیل حجیهٔ الخبر لا یقتضی التعبد فعلا بالمتعارضین، بل و لا بأحدهما، و قضیهٔ دلیل العلاج لیس إلا التعبد بأحدهما تخییرا أو ترجیحا [۱].

---

[۱]- مصنف قدّس سرّه: نقضی که آن محقق بر کلام شیخ اعظم قدّس سرّه وارد نموده‌اند، بی‌مورد است- «فیه ما لا یخفی».

بیان ذلک: شیخ اعظم قدّس سرّه فرمودند اگر دو روایت از نظر سند، مساوی باشند به وسیله مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- آن را بر روایت موافق عامه، ترجیح می‌دهیم درحالی‌که مرحوم میرزا قدّس سرّه توهم نموده‌اند که شیخ اعظم قدّس سرّه در روایتین متکافئین به صدور هر دو روایت، تعبد «فعلی» پیدا می‌کنند یعنی: نسبت به هر دو «فعلا» اصالت الصدور را اعمال می‌نمایند، هم به روایت مخالف عامه، متعبد می‌شوند و هم به موافق عامه منتها سپس مخالف عامه را اخذ و موافق عامه را بر تقیه حمل می‌نمایند لذاست که آن محقق- مرحوم میرزا قدّس سرّه- نقض مذکور را بر کلام استاد خویش وارد نموده‌اند درحالی‌که غفلت داشته‌اند از اینکه نظر شیخ اعظم قدّس سرّه در متکافئین به تعبد فعلی نبوده، نظر ایشان این نبوده که فعلا- هم به روایت فرضا «الف» متعبد می‌شویم و هم به روایت «ب» سپس خبر موافق عامه را بر تقیه حمل می‌نمائیم بلکه نظر شیخ اعظم این بوده که: روایتین متکافئین، نسبت به «صدق العادل» مساوی هستند به عبارت دیگر- که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده‌اند- نظر مرحوم شیخ در متکافئین، حجیت انشائیه است- نه فعلیه- اما دلیل حجیت خبر عادل و «صدق العادل» در متعارضین نه تنها دلالت بر حجیت هر دو

ندارد بلکه دال بر حجیت احدهما هم نیست- ... بل و لا باحدهما[۷۵۱]- و قبلا بحث کردیم که خبرین متعارضین از نظر «صدق العادل» از حجیت، ساقط هستند[۷۵۲] و اخبار علاجیه هم می‌گوید به یکی از آن دو ترجیحا یا تخییرا متعبد شوید لذا می‌گوئیم: به‌هیچ‌وجه، نظر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۰

و العجب کل العجب أنه رحمه اللّه لم یکتف بما أورده من النقض، حتی ادعی استحالة تقدیم الترجیح بغیر هذا المرجح علی الترجیح به، و برهن علیه بما حاصله:

«امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بین عدم صدوره من أصله، و بین صدوره تقیة، و لا یعقل التعبد به علی التقدیرین بداهة، کما أنه لا یعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق، بل الأمر فی الظنی الصدور أهون، لاحتمال عدم صدوره، بخلافه».

ثم قال: «فاحتمال تقدیم المرجحات السندیة علی مخالفة العامة، مع نص الإمام- علیه السّلام- علی طرح موافقهم، من العجائب و الغرائب التی لم یعهد صدورها من ذی مسکة، فضلا عمن هو تال العصمة علما و عملا».

ثم قال: «و لیت شعری، إن هذه الغفلة الواضحة کیف صدرت منه؟ مع أنه فی جودة النظر یأتی بما یقرب من شق القمر» [۱].

شیخ اعظم قدّس سرّه این نبوده که در متکافئین به صدور هر دو روایت، متعبد می‌شویم سپس موافق عامه را بر تقیه حمل می‌کنیم تا شما- محقق رشتی قدّس سرّه- چنان نقضی بر ایشان وارد نمائید.

[۱]- تعجب، این است- و العجب کل العجب- که محقق رشتی قدّس سرّه تنها به نقض مذکور اکتفا ننموده بلکه ادعا کرده‌اند که: تقدیم مرجح سندی- که مرحوم شیخ به آن، معتقد است- بر مرجح جهتی، محال است یعنی: ترجیح روایت اعدل ۷۵۳] بر روایتی که مخالف عامه باشد، مستحیل است و دلیلی که برآن اقامه نموده‌اند، این است: روایتی که موافق عامه است، امرش دائر بین دو صورت است: الف: یا اصلا از معصوم علیه السّلام صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده، صدورش تقیة بوده ۷۵۴] و در هیچ‌یک از آن دو صورت،

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۱

و أنت خبیر بوضوح فساد برهانه، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بین الصدور تقیة و عدم الصدور رأسا، لاحتمال صدوره لبیان حکم اللّه واقعا، و عدم صدور المخالف المعارض له أصلا، و لا یکاد یحتاج فی التعبد إلی أزید من احتمال صدور الخبر لبیان ذلک بداهة، و إنما دار احتمال الموافق بین الاثنین إذا کان المخالف قطعیا صدورا و جهة و دلالة، ضرورة دوران معارضه حینئذ بین عدم صدوره و صدوره تقیة، و فی غیر هذه الصورة کان دوران أمره بین الثلاثة لا محالة، لاحتمال صدوره لبیان الحکم الواقعی حینئذ أیضا. و منه ۷۵۵] قد انقدح إمکان التعبد بصدور الموافق

حجت نیست- تعبد به صدور آن، ممتنع است ۷۵۶].- کما انه لا یعقل التعبد[۷۵۷] بالقطعی الصدور الموافق بل الامر فی الظنی الصدور[۷۵۸] اهون لاحتمال عدم صدوره

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۲

القطعی لبیان الحکم الواقعی أیضا، و إنما لم یکن التعبد بصدوره لذلک إذا کان معارضه المخالف قطعیا بحسب السند و الدلالة، لتعین حمله علی التقیة حینئذ لا محالة، و لعمری إن ما ذکرنا[۷۵۹] ذکرناه أوضح من أن یخفی علی مثله، إلا أن الخطأ و النسیان کالطبیعة الثانیة للإنسان، عصمنا اللّه من زلل الأقدام و الأقلام فی کل ورطة و مقام [۱].

بخلافه ۷۶۰]- لـذا چگونه خبر موافق عامه بر مخالف عامه، مقـدم می گردد[۷۶۱] پس به ملاحظه دلیل مـذکور می گوئیم: باید دائما مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم باشد.

محقق رشتی قـدّس سـرّه سـپس چنین فرمودند: احتمال تقدیم مرجحات سـندی- مانند اعدلیت و اوثقیت راوی- بر مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- با تصـریح ۷۶۲] امام علیه السّـلام بر طرح خبر موافق عامه از عجائب است «التی لم یعهـد صـدورها من ذی مسکهٔ فضلا عمن هو تال العصمهٔ علما و عملا».

[۱]- رد کلام محقق رشتی قـدّس سرّه: ایشان فرمودنـد تقدیم مرجح سـندی بر مرجح جهتی، محال است و دلیلشان این بود که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت است:

الف: یا اصلا از معصوم علیه السّلام صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده صدورش تقیهٔ بوده و ....

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۹۳

مصـنف قـدّس سـرّه: دلیل بر بطلان کلام محقق رشتی قـدّس سـرّه، این است که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت نیسـت بلکه دائر بین امور ثلاثه است:

الف: روایت موافق عامه یا اصلا از معصوم علیه السّلام صادر نشده.

ب: یا صادر شده منتها صدورش تقیهٔ بوده.

ج: احتمـال دیگر، این است که روایت موافـق عـامه از معصوم علیه السّـلام صـادر شـده و برای بیـان حکم واقعی هم بوده- نه تقیه- یعنی: امکان دارد که حکم واقعی، موافق با اهل تسـنن بوده زیرا تمام فتاوای عامه که باطل نیست، در بعضـی از فتاوا علمای شـیعه با اهل تسـنن، موافق هسـتند پس یک احتمال، این شـد که روایت موافق عامه از معصوم علیه السّـلام صادر شـده و صدورش برای بیان حکم واقعی بوده و روایت مخالف عامه از معصوم علیه السّلام صادر نشده.

خلاصه: روایت موافق عامه، دائر مدار سه امر و سه احتمال است.

تـذکر: در یک فرض، روایت موافق عامه، امرش دائر بین دو[۷۶۳] احتمال است: اگر روایت مخالف عامه از سه نظر- سـند، جهت و دلالت- قطعی ۷۶۴] باشـد، به عبارت دیگر: اگر سه اصل ۷۶۵] جـاری در روایت مخالف عامه برای ما محرز و قطعی باشـد در این صورت، امر روایت موافق عـامه، دائر بین این است که: الف: یـا از معصوم علیه السّـلام صـادر نشـده. ب: یـا این که اگر صادر شـده صدورش تقیهٔ بوده اما در غیر صورت مذکور[۷۶۶]، روایت موافق عامه،

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۹۴

دائر مدار سه احتمال مذکور[۷۶۷] است.

نـتیجه: احتمـال ثـالث در روایت موافق عـامه، این بود که شایـد صـدور آن خبـر به منظور بیـان حکم واقعی بوده و خـبر مخـالف که معـارض آن است اصـلا از معصوم علیه السّـلام صـادر نشـده و به واسـطه همین احتمال، معقول است که «فعلا» به حجیت آن، حکم نمائیم و ادله حجیت خبر واحد، شامل آن می‌شود زیرا در شـمول ادله حجیت، احتمال صدق کفایت می‌نماید و آنچه مانع می‌باشد، قطع به کذب است و با احتمال مذکور، علم به کذب نداریم.

قوله: «و انما لم یکن التعبـد بصـدوره ۷۶۸] لـذلک اذا کـان معـارضه المخالف قطعیا بحسب السـند و الدلالـهٔ لتعیین حمله علی التقیهٔ حینئذ[۷۶۹] لا محالهٔ. و لعمری ان ما ذکرناه اوضح من ان یخفی ۷۷۰] ...».

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در پایان بحث مذکور- بعد از «... عصمنا

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۲۹۵

للّه من زلل الاقدام و الاقلام فی کل ورطهٔ و مقام»- خلاصه کلام را چنین بیان کرده‌اند:

«و ملخص الكلام فى المقام هو انه ان اريد ان المخالفة و الموافقة فى الحقيقة مرجح جهتى من دون رجوع الى المرجح بحسب اصل السند كما قد يدعى ان الترجيح بمخالفة العامة و موافقة الكتاب مرجعه الى التخصيص فى الاصل العقلائى الذى مقتضاه البناء على صدور الكلام لبيان المراد و كون مضمون الكلام الصادر تمام المراد لا البناء على جهة اخرى من تقية و نحوها و لا على انه جزء المراد. اما الاول فلان الظاهر من المتكلم نوعا هو كون كلامه على حذو مرامه و هذا اصل عقلائى يرجع اليه عند الشك فى الصدور و اما الثانى فلاصالة عدم التخصيص و التقييد و قرينة المجاز و نحو ذلك من الاصول اللفظية التى عليها بناء العقلاء لو شك فى ارادة التخصيص او التقييد و المجاز فحينئذ يصح ان يقال ان جهة الصدور متفرع على اصل الصدور و الظهور كما ان التعبد بكون المضمون تمام المراد متفرع على جهة الصدور ضرورة انه لا بد من فرض صدور الخبر لبيان الحكم الواقعى كى يتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزئه فالترجيح بالمخالفة حينئذ لا بد و ان يكون بعد احراز السند فيرد عليه حينئذ ما اورده المعترض اولا من النقض بالمتكافئين كما ان التعبد بالمضمون متفرع على التعبد بجهة الصدور و ان اريد انهما فى الحقيقة من المرجحات السندية بحيث لو لا هذا المرجح لم يكن حجة فعلية فى البين نظير الترجيح بصفات الراوى فان مرجعه الى التخصيص فى ادلة حجية خبر الواحد قطعا غاية الامر انه فى المقام جاء من قبل الجهة كما هو الموافق لما اسسه فى اول الفصل و كذا يدل عليه ما ذكره هنا من انه لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقية فحينئذ لا يرد عليه الانتقاض المذكور لكن يرد عليه انه لم يكن حينئذ فرق بين هذا المرجح و بين سائر المرجحات السندية حيث ان المرجع هو الظن بالصدق او الاقربية الى الواقع فدعوى انه لا وجه لاعمال هذا المرجح معللا بان جهة الصدور متفرعة على اصل الصدور لا طائل تحتها و ان اريد ان الترجيح بالمخالفة متأخر عن سائر المرجحات بحسب ادلة العلاج فنقول ان

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۹۶

ثم إن هذا[۷۷۱] كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، و اما بما هو موجب لأقوائية دلالة ذيه من معارضه، لاحتمال التورية فى المعارض المحتمل فيه التقية دونه، فهو مقدم ۷۷۲] على جميع مرجحات الصدور، بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق- بحمل الظاهر على الأظهر- على الترجيح بها، اللهم إلا أن يقال: أن باب احتمال التورية و إن كان مفتوحا فيما احتمل فيه التقية، إلا أنه حيث كان بالتأمل و النظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينة على التصرف عرفا فى الآخر، فتدبر [۱].

تأخره الواقعى لو ثبت فانما هو حينئذ من جهة التعبد لا لما ذكر من الاعتبار العقلى ۷۷۳]».

[۱]- تاكنون درباره مطالبى بحث كرديم از جمله اينكه گفتيم: مرجح جهتى با سائر مرجحات فرقى ندارد و حال مرجح جهتى، حال سائر مرجحات است. نه مرجح جهتى بر سائر مرجحات، تقدم دارد و نه سائر مرجحات برآن. و در صورت تزاحم مرجح جهتى با سائر مرجحات بايد مناط را لحاظ كرد يعنى: بايد ديد كداميك از آن دو خبر معارض،

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۲۹۷

موجب ظن به صدق يا اقربيت به واقع است تا همان را مقدم داشت.

اينكه گفتيم مرجح جهتى بر سائر مرجحات تقدم ندارد از نظر مرجحيت بود نه از جهت ديگر يعنى: اعدليت راوى، يك مرجح است، مخالفت با عامه هم يك مرجح و اين‌ها از جهت مرجحيت بر يكديگر تقدم ندارند.

خلاصه كلام در پايان بحث مذكور، اين است: مخالفت با عامه را كه از مرجحات سند قرار داديم به لحاظ اين بود كه موجب ظهور و قوت دلالت نباشد و دخلى به دلالت روايت نداشته باشد اما بنا بر اينكه موافقت عامه، موجب شود دلالت آن، موهون و ضعيف گردد- به خاطر انفتاح باب توريه در آنكه احتمال تقيه خبر در آن هست- و دلالت خبر مخالف عامه، قوى شود- به جهت عدم آن

دو احتمال- پس مخالفت با عامه از مرجحات دلالی است و سبب می‌شود، خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، اظهر شود- و «ظاهر و اظهر» و جمع دلالی، مطرح شود- و مشهور، این است که: جمع دلالی بر مرجحات سندی، مقدم است و تا جمع دلالی داشته باشیم، نوبت به مرجحات سندی نمی‌رسد.

قوله: «اللهم الا ان یقال ۷۷۴] ...»: احتمال توریه که در روایت موافق عامه هست، نیاز به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۸

فصل

موافقة الخبر لما یوجب الظن بمضمونه و لو نوعا[۷۷۵] من المرجحات فی الجملة- بناء علی لزوم الترجیح- لو قیل بالتعدی من المرجحات المنصوصة، أو قیل بدخوله ۷۷۶] فی

تأمل و دقت نظر مخاطب دارد و مانند سائر قرائن کلامیه نیست که واضح باشد و مخاطب در نظر بدوی، متوجه شود پس موجب ظهور خبر مخالف نیست «و بالجمله» اگر احتمال مذکور، موجب قوت ظهور خبر مخالف شد[۷۷۷]، مانند سائر «ظاهر» و «اظهر» ها جمع دلالی عرفی می‌شود و بر مرجحات سندی، مقدم است و اگر ظهور، حاصل نشد یا معلوم نگشت که موجب قوت ظهور مخالف هست یا نه پس مرجع، ادله تخییر است.

قوله: «فتدبر»[۷۷۸].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۲۹۹

القاعدة المجمع علیها کما ادعی، و هی لزوم العمل بأقوی الدلیلین [۱].

[فصل:] مرجحات خارجیه

اشاره

[۱]- مقدمه: به یک اعتبار، مرجحات بر دو قسم هست:

۱- مرجح داخلی ۷۷۹]: مرجحی است که خودش مستقلا وجود ندارد بلکه قائم به نفس خبر است مانند اعدلیت راوی ۷۸۰] یعنی: قطع‌نظر از خبر، اعدلیت راوی تحقق ندارد.

۲- مرجح خارجی: مرجحی است که «بنفسه» و مستقلا وجود دارد گرچه روایتی نباشد- مثلا- شهرت فتوائی، مرجحی است که قطع‌نظر از روایت هم تحقق دارد.

اقسام مرجحات خارجیه

اشاره

مرجحات خارجی بر دو قسم هست:

۱- مرجحات خارجی غیر معتبر[۷۸۱]:

این نوع مرجحات بر دو قسم است:

الف: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان نداریم ۷۸۲].

ب: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس که یک دلیل ظنی هست اما دلیل خاص بر عدم اعتبار آن داریم.

۲- مرجحات خارجی معتبر:

این نوع مرجحات هم بر دو قسم هستند:

الف: گاهی این نوع مرجحات، مؤید مضمون احد الخبرین است مانند کتاب و سنت قطعیه.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۰۰

ب: گاهی مؤید مضمون احد الخبرین نیست مانند اصل عملی ۷۸۳]. مثلا استصحاب، معتبر و حجت است اما نظارتی به مضمون خبر ندارد چون اصل عملی و استصحاب در مقام شک، جاری می‌شود و روایت، ناظر به واقع است لذا اصل عملی نمی‌تواند مرجح خبر، واقع شود[۷۸۴]- بلکه مرجع ما در هنگام شک است به تفصیلی که در محلش بیان شده.

جمع‌بندی: مرجحات خارجیه چهار قسم شد:

۱- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم.

۲- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم.

۳- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است.

۴- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست. اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم.

تذکر: بحث ما فعلا- درباره مرجح خارجی قسم اول است یعنی: مرجحی که دلیل بر اعتبارش نداریم ۷۸۵] مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول.

اگر مضمون «احد الخبرین» با شهرت فتوائی، موافق باشد که آن موافقت، موجب شود، انسان، و لو ظن نوعی به مضمون ۷۸۶] آن خبر پیدا کند در این صورت، آن مرجح «فی الجملة»[۷۸۷] از مرجحات است یعنی: به وسیله آن مرجح، خبری را که موافق با شهرت

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۰۱

است، بر خبر معارضش ترجیح می‌دهیم ۷۸۸] لکن با رعایت دو شرط:

الف: در تعارض خبرین، قائل به وجوب ترجیح شویم ۷۸۹].

ب: قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم ۷۹۰] و الا اگر به مرجحات منصوص اکتفا نمائیم و بگوئیم نمی‌توان به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود در این صورت، موافقت احد الخبرین با یکی از آن مرجحات خارجی، مرجح نمی‌شود.

قوله: «او قیل» بدخوله فی القاعدة المجمع علیها کما ادعی ۷۹۱] و هی: لزوم العمل باقوی الدلیلین».

یا اگر گفته شود، احد الخبرین که با یک مرجح خارجی- مانند شهرت فتوائی- موافق باشد، تحت قاعده «مجمع علیه» اخذ به «اقوی الدلیلین»[۷۹۲] مندرج است و بر خبر دیگر مقدم می‌باشد.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۰۲

و قد عرفت أن التعدی محل نظر بل منع، و أن الظاهر من القاعدة هو ما کان الأقوائیة من حیث الدلیلیة و الکشفیة، و کون مضمون

أحدهما مظنونا، لأجل مساعدة أمارة ظنية عليه، لا يوجب قوة فيه من هذه الحيثية، بل هو على ما هو عليه من القوة لو لا مساعدتها، كما لا يخفى [۱].

---

[۱]- سؤال: آيا دو وجه مذكور براى ترجيح «احد الخبرين» كارساز است يا نه؟

جواب: ۱- قبلا[۷۹۳] به نحو مشروح بيان كرديم كه بنا بر وجوب ترجيح هم تعدى به مرجحات غير منصوص، محل نظر و اشكال است و نيازى به تكرارش نيست.

۲- اما مسأله اندراج تحت اقوى الدليلين: كبراى قضيه، مسلم است يعنى: بايد به اقوى الدليلين عمل كرد لكن كلام در صغراى مسئله است كه آيا صرف موافقت احد الخبرين با شهرت فتوائى، سبب قوت دليليت آن خبر مى‌شود يا نه؟

بديهى است كه موافقت آن خبر با شهرت فتوائى، تأثيرى در دليليت و كاشفيت آن نمى‌گذارد پس از جهت دليليت اقوا نيست. آرى اگر شهرت فتوائى، كاشف از يك قرينه‌اى در كلام باشد كه موجب قوت دلالت روايت گردد، صدق مى‌نمايد كه آن خبر «اقوى الدليلين» است و بايد بر ديگرى مقدم شود.

خلاصه: اگر اماره غير معتبره، موجب قوت دلالت «احد الخبرين» نسبت به ديگرى شود، آن خبر، اظهر به حساب مى‌آيد و كبراى مذكور را اعمال مى‌نمائيم اما صرف موافقت احد الخبرين با شهرت يا اجماع منقول، موجب قوت آن خبر از جهت دليليت نيست و تحت صغراى اخذ به قاعده اقوى الدليلين نمى‌باشد.

تذكر: مرحوم فيروزآبادى قدّس سرّه در پايان عبارت مذكور مصنف قدّس سرّه به بيان نكته‌اى پرداخته‌اند:

«اقول»: قد اشرنا عند تأسيس الاصل الثانوى فى الخبرين المتعارضين بعد قيام

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۰۳

و مطابقة أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل فى الآخر، إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف؟ و قد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فى حجية المخالف لو لا معارضة الموافق، و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر فى الحجية، كما لا يكاد يضرّ بها الكذب كذلك، فافهم ۷۹۴]. هذا حال الأمارة الغير المعتبرة لعدم الدليل على اعتبارها [۱].

الاجماع و الاخبار العلاجية على عدم سقوطهما جميعا و انه لا بد من العمل باحدهما لا محالة اما تعيينا او تخييرا ان القاعدة المذكورة هى مما استقل به العقل و حكم به اللب «و من المعلوم» ان العقل مما لا يفرق بين ما اذا كانت الاقوائية فى احد الدليلين فى دليليته و طريقيته الى الواقع او فى مضمونه و مؤداه من جهة تأيّده بامارة خارجية على طبقه فاحد الدليلين بمجرد ان كان اقوى من صاحبه و لو مضمونا كان العمل به متعينا عقلا دون العمل بصاحبه نظرا الى رجحان الاول و مرجوحية الثانى «بل لا يبعد» ان يقال ان المرجح الخارجى كالشهرة الفتوائية او الاولوية الظنية و نحوهما هو مما يوجب القوة فى اصل دليليته و فى جهة اثباته و طريقيته كما اشير قبلا فى بحث التعدى الى المزية الموجبة للظن الشأنى او الفعلى فى ذيل التعليق على قوله فافهم «و عليه» فما ادعاه الشيخ هنا من دخول الخبر بمجرد كونه راجحا بمرجح خارجى تحت القاعدة المجمع عليها و هى وجوب العمل باقوى الدليلين هو دعوى فى محلها فتأمل جيدا.[۷۹۵]

[۱]- بعضى ۷۹۶] خواسته‌اند، مرجح خارجى را به مرجح داخلى برگشت دهند به اين نحو

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۰۴

كه: در خبرين متعارضين كه احدهما با مرجح خارجى- مانند شهرت فتوائى- موافق است، ظن به صدق آن خبر، حاصل مى‌شود يعنى: ظن به صدق خبرى پيدا مى‌شود كه با شهرت، موافق است پس در مثال مورد بحث ما شهرت فتوائى، موجب ظن به صدق

خبر موافق شد و ظن به صدق «احد الدلیلین» ملازم با ظن به وجود خلل در خبر و دلیل دیگر است.

فرض کنید «احد الخبرین»، دال بر وجوب نماز جمعه و موافق با شهرت فتوائی هست در این صورت، ظن، حاصل می‌شود، در آن خبر دیگر که می گوید نماز جمعه، واجب نیست، خللی وجود دارد، مثلا در صدور یا جهت صدور آن، اشکالی هست.

و به تعبیر ما وقتی انسان، ظن به وجود خلل پیدا کرد، قهرا خبر مخالف با مرجح خارجی، عنوان «فیه ریب» پیدا می کند و روایتی که با مرجح خارجی، مانند شهرت، موافق است، نسبت به آن «مما لا ریب فیه» می‌شود[۷۹۷] پس بر معارضش، مقدم است.

خلاصه: کأنّ موافقت با مرجح خارجی، مانند شهرت، به مرجح داخلی برگشت پیدا می کند.

اشکال مصنف قدّس سرّه به بیان مذکور: موافقت احد الخبرین با مرجح خارجی، سبب نمی‌شود که انسان، ظن پیدا کند که در خبر مخالف از نظر صدور یا جهت صدور، خللی هست زیرا: قطع داریم، تمام شرائطی که در حجیت یک خبر، معتبر است در خبر مخالف با شهرت فتوائی هم وجود دارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۰۵

سؤال: آیا در خبر مخالف، شرائط حجیت هست یا نه؟

جواب: قطع داریم که در خبر مخالف هم شرائط معتبر در حجیت خبر تحقق دارد و اگر تعارض، مطرح نبود به خبر مخالف عمل می کردیم لذا می گوئیم: با وجود قطع به تحقق شرائط معتبر در خبر مخالف، چگونه انسان، ظن پیدا می کند که در خبر مخالف، خللی هست؟

حجیت خبر، مشروط به عدم ظن برخلاف نیست، مجرد احتمال صدق در حجیت، کفایت می کند و دلیل حجیت، شامل آن می‌شود به عبارت دیگر: در حجیت خبر، صدق و کذب واقعی، ملاک نیست ۷۹۸] بلکه شارع مقدس، ضوابطی برای حجیت خبر قرار داده که وقتی آن شرائط، محقق باشد[۷۹۹]، به آن خبر عمل می کنیم چه مطابق با واقع باشد چه نباشد یعنی: عنایتی به مطابقت و عدم مطابقت با واقع نداریم مثلا خبر عادل و قول زراره که واجد شرائط باشد، برای ما معتبر است چه ظن پیدا کنیم که قول زراره، مطابق با واقع است چه برای ما ظن، حاصل شود که مخالف با واقع می‌باشد، اگر کسی ظن شخصی پیدا کند که قول زراره با واقع، مخالف است مع ذلک وظیفه او عمل به قول زراره- و خبر عادل- است.

تذکر: اگر احد الخبرین با شهرت فتوائی ۸۰۰]، موافق باشد به نظر مصنف نمی‌توان به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۰۶

اما ما لیس بمعتبر بالخصوص لأجل الدلیل علی عدم اعتباره بالخصوص کالقیاس، فهو و إن کان کالغیر المعتبر لعدم الدلیل، بحسب ما یقتضی الترجیح به من الأخبار بناء[۸۰۱] علی التعدی، و القاعدة بناء علی دخول مظنون المضمون فی أقوی الدلیلین، إلا أن الأخبار الناهیة عن القیاس و أن السنة إذا قیست محق الدین، مانعة[۸۰۲] عن الترجیح به،

وسیله آن، قائل به ترجیح شد لکن بعضی مانند شیخ اعظم که از مزایای منصوص به غیر منصوص، تعدی نموده‌اند به آن وسیله، قائل به ترجیح می‌شوند.

یادآوری: بحث ما تاکنون درباره آن مرجح خارجی غیر معتبر بود که دلیلی- یعنی:

دلیل خاصی- بر اعتبارش نداشتیم ۸۰۳] مانند شهرت فتوائی و اجماع منقول.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه کلام مصنف را چنین نقد نموده‌اند:

«و فیه»: ان المراد من الظن بخلل فیه لیس هو الظن بخلل فیما اعتبر فی حجیته کی لا یجتمع ذلک مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضة بل المراد منه هو الظن

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۰۷

ضرورهٔ أن استعماله فی ترجیح أحد الخبرین استعمال له فی المسألهٔ الشرعیهٔ الأصولیهٔ، و خطره لیس بأقل ۸۰۴] من استعماله فی المسألهٔ الفرعیهٔ [۱].

بکذبه ثبوتا اما صدورا او جهۀ و من المعلوم جواز اجتماع ذلک مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضۀ بل قد یجتمع القطع بکذبه ثبوتا اما صدورا او جهۀ مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضۀ فکیف بالظن بکذبه کذلک «و لعله» الیه اشار المصنف اخیرا بقوله فافهم فتأمل جیدا. «ثم ان الحق فی الجواب» عن الوجهین الاخیرین من وجوه الشیخ اعلی اللّه مقامه ان یقال ....[۸۰۵]

[۱]- تذکر: اینک بحث را درباره مرجحات خارجی قسم دوم ادامه می‌دهیم- یعنی:

مرجحات خارجی غیر معتبری که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس و استحسانات عقلیه.

مثال: فرض کنید دو خبر متعارض داریم: خبر «الف» دال بر وجوب فلان شیء هست و خبر «ب» دال بر عدم وجود آن می‌باشد اما قیاس با خبر «الف» موافقت دارد.

آیا می‌توان خبر موافق قیاس را بر معارضش ترجیح داد یا نه؟

خیر! زیرا: وضع مرجحات غیر معتبر قسم دوم هم مانند همان مرجحات غیر معتبر قسم اول است ۸۰۶]، در نداشتن دلیلی بر ترجیح به وسیله آن‌ها[۸۰۷]. یا اینکه ظن قیاسی ۸۰۸]

إیضاح الکفایهٔ ؛ ج‌۶ ؛ ص۳۰۸

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۰۸

و توهم أن حال القیاس هاهنا لیس فی تحقق الأقوائیهٔ به إلا کحاله فیما ینقح به موضوع آخر ذو حکم، من دون اعتماد علیه فی مسألهٔ أصولیهٔ و لا فرعیهٔ، قیاس مع الفارق، لوضوح الفرق بین المقام و القیاس فی الموضوعات الخارجیهٔ الصرفهٔ، فإن القیاس المعمول فیها لیس فی الدین، فیکون إفساده اکثر من إصلاحه، و هذا بخلاف المعمول فی المقام، فإنه نحو إعمال له فی الدین؛ ضرورهٔ أنّه لولاه لما تعیّن الخبر الموافق له للحجیهٔ بعد سقوطه عن الحجیّهٔ بمقتضی أدلهٔ الاعتبار، و التخییر بینه و بین

را موجب اقوائیت خبر موافق با آن بدانیم و نتیجتا عمل به «اقوی الدلیلین» واجب باشد[۸۰۹].

تذکر: باید توجه داشت که مرجحات غیر معتبر قسم دوم- مانند قیاس- نسبت به مرجحات غیر معتبر قسم اول- مانند شهرت فتوائی- «اسوأ حالا»[۸۱۰] هست زیرا در اخبار[۸۱۱] وارده از ائمه علیهم السّلام از عمل به قیاس در احکام دین، نهی شده چون استعمال قیاس و عمل به ظن قیاسی، موجب از بین رفتن دین و ابطال حق است و اخبار مذکور، مانع از استعمال این نوع ظنون در مقام ترجیح احد الخبرین است زیرا مرجح قرار دادن آن در تعیین احد الخبرین، استعمال قیاس در مسأله اصولیه و تعیین مدرک حکم فرعی است لذا نباید آن را مرجح قرار داد و حال این نوع قیاس «بعینه» حال قیاس در مسأله فرعیه است و لطمه آن، کمتر از ضربه استعمال قیاس در فقه نیست.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۰۹

معارضه بمقتضی أدلّهٔ العلاج ۸۱۲]، فتأمّل جیدا[۸۱۳] [۱].

---

[۱]- توهم: ترجیح احد الخبرین به وسیله قیاس، مانند قیاس در موضوعات صرف است یعنی همان‌طور که عمل به قیاس در موضوعات ذی حکم ۸۱۴]، مانعی ندارد و عمل به قیاس در دین نیست، ترجیح احد الخبرین هم به وسیله قیاس «بلا مانع» و بدون ضرر است زیرا آنچه ممنوع می‌باشد، عمل به قیاس در احکام شرعیه فرعیه است.

دفع توهم: مقایسه آن دو مسئله با یکدیگر یک قیاس مع الفارق است زیرا استعمال قیاس در موضوعات صرف، استعمال قیاس در دین نیست تا فسادش از صلاحش اکثر باشد به خلاف محل بحث ۸۱۵] که استعمال قیاس، عمل به قیاس در دین است زیرا اگر قیاس نبود، شما روایت موافق با آن را بر دیگری ترجیح نمی‌دادید و حکم شرعی را از آن استفاده نمی‌نمودید، اگر قیاس نبود، ادله حجیت خبر واحد، شامل هیچ‌یک از دو خبر

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱۰

و أمّا ما إذا اعتضد بما کان دلیلا- مستقلا فی نفسه، کالکتاب و السنة القطعیة، فالمعارض المخالف لأحدهما إن کانت مخالفته بالمباینة الکلیة، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجیح، لعدم حجیة الخبر المخالف کذلک من أصله، و لو مع عدم المعارض، فإنه المتیقن من الأخبار الدالة علی أنه زخرف أو باطل، أو أنّه: لم نقله، أو غیر ذلک ۸۱۶] [۱].

نبود و هر دو از حجیت، ساقط بودند و طبق اخبار علاجیه در عمل به «احد الخبرین» مخیر بودید[۸۱۷] پس شما که به وسیله موافقت احد الخبرین با قیاس، آن را بر دیگری ترجیح دادید و معینا به آن روایت عمل کردید[۸۱۸]، فعل شما عین قیاس در دین است.

[۱]- اینک بحث را درباره مرجحات خارجی معتبر- قسم سوم- ادامه می‌دهیم یعنی: مرجحات خارجی معتبری که مؤید مضمون احد الخبرین است مانند کتاب و سنت قطعیه.

سؤال: اگر احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعیه، موافق باشد[۸۱۹]، یعنی: کتاب یا سنت، مضمون آن را تأیید کند، در این صورت آیا آن خبر به خاطر موافقتش با کتاب یا سنت بر خبر معارضش راجح و مقدم است؟

برای بیان پاسخ مسئله، متذکر می‌شویم که مخالفت با کتاب یا سنت به سه نحو، متصور است:

۱- گاهی مخالفت یک خبر با کتاب یا سنت به نحو تباین کلی هست.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱۱

مثال: فرض کنید کتاب، دال بر حلیت بیع است اما احد خبرین متعارضین می‌گوید طبیعت بیع، حرام است.

فرض مذکور اصلا از موارد ترجیح نیست ۸۲۰] زیرا خبری که به نحو تباین کلی با قرآن، مخالف است، اصلا حجیت ندارد[۸۲۱] گرچه معارض هم نداشته باشد و قدر متیقن از اخبار عرضیه، همین مورد است.

تذکر: اخبار عرضیه را قبلا[۸۲۲] به نحو مشروح بیان کردیم و لذا اکنون فقط به ذکر دو نمونه از آن‌ها اکتفا می‌نمائیم:

الف: در خبر هشام بن حکم از ابی عبد اللّه علیه السّلام چنین آمده است: قال «خطب النبی صلّی اللّه علیه و آله بمنی فقال: ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب اللّه فانا قلته و ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم اقله»[۸۲۳].

ب: در معتبره ایوب بن راشد از ابی عبد اللّه علیه السّلام چنین آمده: قال: «ما لا یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف»[۸۲۴].

تذکر: اکنون- بدون رعایت ترتیب متن کتاب- حکم فرضی را که مصنف قدّس سرّه در اواخر این بحث ذکر نموده‌اند، بیان می‌کنیم: یعنی:

«و ان ۸۲۵] کانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر انها کالمخالفة فی الصورة

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱۲

الاولی کما لا یخفی»[۸۲۶].

۲- گـاهی مخالفت یک خبر با کتاب یا سـنت قطعیه به نحو عموم و خصوص من وجه است به عبارت دیگر، دو خبر متعارض داریم لکن مخالفت یکی از آن دو با قرآن یا سنت قطعیه به نحو عموم و خصوص من وجه می‌باشد یعنی: دارای دو ماده افتراق

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۱۳

و إن کانت مخالفته بالعموم و الخصوص المطلق، فقضـیهٔ القاعدهٔ فیها، و إن کانت ملاحظهٔ المرجحات بینه و بین الموافق و تخصـیص الکتاب به تعیینا أو تخییرا، لو لم یکن الترجیـح فی الموافق، بناء علی جواز تخصـیص الکتاب بخبر الواحـد، إلا أن الأخبار الدالـهٔ علی أخـذ الموافق من المتعارضـین غیر قاصـرهٔ عن العموم لهذه الصورهٔ، لو قیل بأنها فی مقام ترجیح أحدهما لا تعیین الحجهٔ عن اللاحجهٔ، کما نزلناها علیه ۸۲۷]، و یؤیده أخبار العرض علی الکتاب الدالهٔ علی عدم حجیهٔ المخالف من أصله، فإنهما[۸۲۸]

و یک ماده اجتماع می‌باشند.

به نظر مصنف قدّس سرّه حکم فرض مذکور هم مانند صورت قبل است ۸۲۹].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۱۴

تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفهٔ فی أحدهما علی خلاف المخالفهٔ فی الأخری، کما لا یخفی.

اللهم إلاـ أن یقـال: نعم الاـ أن دعوی اختصاص هـذه الطائفـهٔ بما إذا کانت المخالفـهٔ بالمباینـهٔ- بقرینـهٔ القطع بصـدور المخالف الغیر المباین عنهم علیهم السّلام کثیرا، و إباء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصیص- غیر بعیدهٔ [۱].

---

[۱]- ۳- گاهی مخالفت احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعیه به نحو عموم و خصوص مطلق است ۸۳۰].

مثال: در کتاب شـریف آمده است: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» که دارای عموم است و از آن استفاده می‌شود، تمام بیع‌ها حلال است لکن با دو روایت متعارض مواجه هستیم:

فرض کنید: روایت «الف» می‌گوید معامله با صبیّ که مشـرف به بلوغ و ممیز است، صـحیح می‌باشد اما روایت «ب» می‌گوید معامله بـا او باطـل است پس روایت الف بـا عموم قرآنی موافق امـا روایت ب با آن، مخالف است لکن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است- دلیل قرآنی می‌گوید: تمام بیع‌ها حلال است اما روایت «ب» می‌گوید:

معامله صبیّ ممیز، باطل است.

سؤال: آیـا خبر «الف» را که با عموم قرآنی، موافق است، می‌توان به خاطر موافقتش با کتاب اللّه بر خبر «ب» که مخالف قرآن اسـت ۸۳۱] ترجیح داد یا نه؟

جواب: مصنف قدّس سرّه ابتدا چنین فرموده‌اند: مقتضای قاعده تعارض ۸۳۲]، این است که

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۱۵

مرجحـات بین خبر موافق ۸۳۳] و خبر مخـالف را ملاـحظه و روایت راجـح را اخـذ نمـائیم و اگر رجحانی مطرح نبود، قائل به تخییر شویم به عبارت دیگر: اگر خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، راجـح بود، تعیینا آن را اخـذ و دیگری را طرح می‌نمائیم و با همان خبر مخالف راجح، عام قرآنی را تخصـیص می‌زنیم- البته «بناء علی جواز تخصـیص الکتاب بخبر الواحد»- مانند تخصیص عمومات کتاب به وسیله سائر اخبار آحاد.

تـذکر: اگر رجحـانی مطرح نبـود، تخییرا می‌تـوان خبر مخـالف قرآن را اخـذ و روایت معارضـش را طرح نمود و بعـد از اخـذ خبر مخالف، عموم قرآن را به وسیله آن تخصیص زد.

قوله: «... الا ان الاخبار الدالهٔ علی اخذ الموافق من المتعارضین غیر قاصرهٔ عن العموم لهذه الصورهٔ ...».

مقتضای قاعـده تعارض، همان بود که گفتیم الّا اینکه: بعیـد نیست، بگوئیم: عموم اخبار ترجیـح که می‌گوید- خذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه- شامل مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم می‌شود[۸۳۴] زیرا بر مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم، عنوان مخالفت، صادق است ۸۳۵] البته باید توجه داشت که این مطلب در صورتی است که اخبار-

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱۶

خـذ مـا وافق الکتـاب و اترک مـا خـالفه- در مقـام ترجیـح یـک حجت بر حجت دیگر باشـد نه تمییز و تعیین یـک حجت از حجت دیگر[۸۳۶].

تـذکر: البته مـا قبلاـ بیان کردیم که مرجحیت موافقت کتاب بر مخالفت کتاب از باب تعیین حجت از لا حجت است ۸۳۷] و مراد از مخـالفت، تبـاین کلی است یعنی: روایتی که بـا قرآن، تبـاین کلی دارد، اصـلا حجت نیست و مؤیـد کلاـم ما این است که: در اخبار عرضیه، چنین آمده: «ما خالف کتاب اللّه فلیس من حدیثی ۸۳۸]، ... ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم اقله ۸۳۹] و ....

اکنون سؤال مـا این است که: اخبـار مـذکور که دال بر عـدم حجیت خبـر مخـالف است، مقصود از آن مخـالفت، چه نوع مخـالفتی هست؟

بدیهی است که مقصود، مخالفت به نحو تباین کلی هست ۸۴۰].

اکنون اخبـار علاـجیه را ملاـحظه می‌نمـائیم، می‌بینیم در آن‌هـا چنین تعـابیری آمـده- خـذ مـا وافق الکتـاب و اترک مـا خالفه- لـذا می‌گوئیم وجهی نـدارد که مخـالفت در اخبار عرضیـه را به مخالفت تباین کلی حمل نمائیم اما مخالفت در اخبار علاجیه را به‌معنای دیگر[۸۴۱] زیرا آن دو طـائفه روایت از لسان واحـد- معصوم علیه السّـلام- صادر شـده پس چون هر دو از یک لسان، صادر گشـته می‌گوئیم مقصود از مخالفت در هر دو طائفه به یک معنا هست وقتی به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱۷

و إن کانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه، فالظاهر أنها کالمخالفة فی الصورة الأولی کما لا یخفی [۱].

یک معنا شد، می‌گوئیم:

مقصـود از مخـالفت در اخبـار عرضیّه مسـلما مخـالفت به نحـو تبـاین کلی هست- نه مخـالفت به نحو عموم و خصوص مطلق- پس منظور از مخـالفت در اخبار علاجیه- خـذ ما وافق الکتاب و اترک ما خالفه- هم مخالفت به نحو تباین کلی هست لـذا می‌گوئیم آن اخبـار برای تعیین حجت از لاـ حجت بیـان شـده و شامـل مخـالفت به نحو عام و خاص مطلق نمی‌شود، وقتی شامل نشـد طبق قاعـده می‌توان تخییرا خبر مخالف را اخذ نمود و به وسیله آن، عموم قرآن را تخصیص زد.

تذکر: مصـنف قدّس سرّه در پایان این بحث، تحت عنوان: «اللهم ۸۴۲] الا ان یقال: نعم الا ان دعوی اختصاص هـذه الطائفـة بما اذا کانت المخالفـة بالمباینـة بقرینـة القطع بصـدور المخالف الغیر المباین عنهم علیهم السّـلام کثیرا و إباء ...». از تأییـد قبلی خود، عدول نموده‌اند.

[۱]- شرح عبارت مذکور را اخیرا- در صفحه ۳۱۱- بیان کردیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱۸

و اما الترجیح بمثل ۸۴۳] الاستصـحاب، کما وقع فی کلام غیر واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظنّ و الطریقیة عنـدهم، و اما بناء علی اعتباره تعبـدا من باب الأخبار وظیفة للشاک، کما هو المختار، کسائر الأصول العملیة التی یکون کذلک عقلا أو نقلا، فلا وجه للترجیـح به أصـلا، لعـدم تقویة مضـمون الخبر بموافقته، و لو بملاحظة دلیل اعتباره کما لا یخفی ۸۴۴]. هذا آخر ما اردنا إیراده، و الحمد للّه أولا و آخرا و باطنا و ظاهرا [۱].

[۱]- اکنون باید درباره قسم چهارم از مرجحات بحث کنیم- یعنی: مرجحات خارجی که معتبر است اما مؤید مضمون احد الخبرین نیست مانند اصول عملیه و استصحاب.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم: روایت «الف» می‌گوید: نماز جمعه، واجب است اما روایت «ب» می‌گوید: واجب نیست لکن دلیل «الف» که می‌گوید

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۱۹

نماز جمعه، واجب است با استصحاب هم موافق است ۸۴۵] یعنی: اگر فرضا وجوب نماز جمعه در عصر حضور را استصحاب نمائیم، آن استصحاب با خبر «الف» موافق است پس دو روایت داریم که احدهما با استصحاب، موافق است.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان به وسیله استصحاب «احد الخبرین»[۸۴۶] را بر دیگری ترجیح داد یا نه؟

جواب: الف: اگر کسی استصحاب را از باب افاده ظن ۸۴۷] معتبر بداند در این صورت استصحاب در ردیف سایر امارات معتبر قرار می‌گیرد[۸۴۸] و خبر موافق با استصحاب را بر دیگری ترجیح می‌دهد[۸۴۹].

ب: اگر استصحاب را از باب تعبد و اخبار، معتبر بدانیم ۸۵۰] که وظیفه فرد شاک در هنگام شک، رجوع به آن می‌باشد، بدیهی است که حال استصحاب مانند سائر اصول عملیه

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۲۰

عقلیه و نقلیه است ۸۵۱] و نمی‌تواند مرجح احد الخبرین باشد زیرا به واسطه موافقت آن خبر با استصحاب، مضمون و مدلول آن روایت، تقویت نمی‌شود و اقوا نمی‌گردد[۸۵۲].

«اصلا» اصول عملیه و استصحاب در عرض دلیل اجتهادی نیست تا بتواند در صورت تعارض- در محل بحث- مرجح احد الخبرین باشد- الاصل دلیل حیث لا دلیل- بلکه اصول عملیه در طول دلیل اجتهادی قرار دارد.

تذکر: تا اینجا بحث ما در باب تعارض و همچنین درباره مرجحات خارجی پایان پذیرفت ۸۵۳].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۲۱

الخاتمة الاجتهاد و التّقلید

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۲۳

اما الخاتمة: فهی فیما یتعلق بالاجتهاد و التقلید

فصل: الاجتهاد لغة: تحمل المشقة، و اصطلاحا کما عن الحاجبی ۸۵۴] و العلامة:

استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی، و عن غیرهما: ملکة یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الأصل فعلا أو قوة قریبة [۱].

[خاتمه:] اجتهاد و تقلید

اشاره

[۱]- تذکر: مصنف قدّس سرّه در جلد اول و دوم کتاب کفایة الاصول، هشت مقصد را ترتیب داده و مطالبی را ضمن آن بیان کرده‌اند، اینک تحت عنوان «خاتمة» به بیان مطالبی درباره اجتهاد و تقلید پرداخته‌اند[۸۵۵].

[فصل: در معنای اجتهاد]

معنای لغوی اجتهاد[۸۵۶]:

«اجتهاد» از «ج، ه، د» مشتق شده و معنایش تحمل مشقت ۸۵۷] است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۲۴

معنای اصطلاحی اجتهاد:

مصنف قدّس سرّه به نقل دو تعریف برای اجتهاد پرداخته‌اند:

۱- «استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی»[۸۵۸]. یعنی: مجتهد در راه تحصیل ظن به حکم شرعی طاقتش را بذل می کند.

تعبیر مذکور، مناسب نیست زیرا اصل اولی، حرمت عمل به ظن است لذا مصنف قدّس سرّه بعدا آن تعریف را اصلاح می‌نمایند و به جای تحصیل «ظن» تحصیل «حجت» قرار می‌دهند یعنی: مجتهد طاقتش را بذل می کند تا تحصیل «حجت» بر حکم شرعی نماید.

۲- «الاجتهاد ملکة یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلا او قوة قریبة»[۸۵۹].

«علم» از مقوله کیف است، کیف نفسانی اگر به مرحله رسوخ برسد نامش «ملکه» است ۸۶۰] مثلا فردی که پنجاه سال مشغول تحصیل علم، اجتهاد و استنباط بوده، دارای چنان ملکه‌ای هست- که به زودی و به سرعت هم زائل نمی‌شود- پس مجتهد، دارای ملکه و کیف نفسانی هست که می‌تواند احکام شرعیه فرعیه را از مآخذ و منابع ۸۶۱] آن استنباط نماید- منتها «فعلا» او «قوة قریبة».

کلمه «فعلا» و «قوة» قید استنباط است یعنی: گاهی استنباط، بالفعل است مانند مجتهد و مرجعی که پنجاه سال استنباط نموده و فرضا رساله عملیه نوشته و گاهی «قوه قریبه»[۸۶۲]

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۲۵

و لا یخفی أن اختلاف عباراتهم فی بیان معناه اصطلاحا، لیس من جهة الاختلاف فی حقیقته و ماهیته، لوضوح أنهم لیسوا فی مقام بیان حدّه أو رسمه، بل إنما کانوا فی مقام شرح اسمه و الإشارة إلیه بلفظ آخر و إن لم یکن مساویا له بحسب مفهومه، کاللغوی فی بیان معانی الألفاظ بتبدیل لفظ بلفظ آخر، و لو کان أخصّ منه مفهوما أو أعمّ [۱].

استنباط احکام در انسان هست فرضا مانند فردی که چندین سال است که اشتغال به خواندن درس خارج دارد و ...

[۱]- سؤال: آیا حقیقت «اجتهاد» مختلف است که عبارات علما در تعریف آن، مختلف شده؟

جواب: علما در مقام تعریف شرح الاسمی- و الاشارة الیه بلفظ آخر- بوده‌اند نه تعریف حقیقی فرضا فردی از شیخ بهائی قدّس سرّه تعریف اجتهاد را خواسته او چنان معنا کرده و فردی از علامه قدّس سرّه یا حاجبی سؤال نموده آن‌ها هم به نحو دیگری معنا کرده‌اند.

در تعاریف حقیقی، «حد و رسم» ذکر می کنند مثلا فردی با «ما» حقیقیه سؤال می کند «الانسان ما هو» به حد تام ۸۶۳] جواب می‌دهیم: حیوان ناطق.

اما در تعریف شرح الاسمی درصدد بیان حقیقت و ماهیت نیستند مثل اینکه از کسی با «ما» شارحه، سؤال کنند «سعدانة ما هو» بگوید: «نبت» یا از فرد دیگر سؤال کنند

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۲۶

و من هنا انقدح أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس ۸۶۴] أو الاطراد[۸۶۵]،

«سعدانهٔ ما هو» بگويد: «كلاء» يعني: سعدانه، پوشيدني نيست بلكه روئيدني است.

تذكر: در تعاريف «حدى» و حقيقى بايد معرّف با معرّف، مساوى باشد اما در تعاريف شرح الاسمى ممكن است معرف از معرف اعم يا اخص باشد.

مثال براى اعم ۸۶۶]: مثل اينكه لغوى، اسد را به حيوان مفترس تعريف مى‌كند در حالى

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۲۷

كما هو الحال فى تعريف جل الأشياء لو لا الكل، ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها، أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها، لغير علام الغيوب، فافهم [۱].

و كيف كان، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المناط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلا لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجيته مطلقا، أو بعض الخاصة القائل بها

كه حيوان مفترس، اعم از اسد است يعني: بعضى از حيوانات ديگر هم فرضا مانند ببر، مفترس هستند اما چون او در مقام بيان تعريف حقيقى نيست، اشكالى بر او وارد نمى‌باشد زيرا او در مقام تبديل لفظى به لفظ ديگر است تا اجمالا مطلبى را براى خواننده يا شنونده، بيان كند.

مثال براى اخص: مثل اينكه از فردى سؤال كنند «بنى هاشم ما هم» در جواب بگويد: «ذرية النبى» صلّى اللّه عليه و آله. بديهى است كه تعريف مذكور، اخص است زيرا بعضى از بنى هاشم از ذريه پيامبر نيستند.

[۱]- از اينكه گفتيم تعريف اجتهاد، لفظى هست نه حقيقى، مشخص شد كه نبايد نسبت به آن تعاريف، اشكال نمود كه جامع افراد يا مانع اغيار نيست ۸۶۷] كما اينكه تعريف اكثر بلكه تمام اشيا، لفظى و شرح الاسمى هست زيرا ما نسبت به تمام اشيا و خواص آن‌ها احاطه نداريم و نمى‌توانيم براى هر چيزى تعريف حقيقى بيان كنيم بلكه فقط علام الغيوب است كه چنان احاطه‌اى دارد.

قوله: «فافهم»[۸۶۸].

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۲۸

عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقا عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجة [۱].

---

[۱]- چه توجيه ما نسبت به تعريفين مذكورين تمام باشد چه نباشد[۸۶۹] بايد در تعريف «اجتهاد» به جاى كلمه «ظن» لفظ «حجت» را قرار داد و گفت: مجتهد طاقتش را بذل مى‌كند تا تحصيل «حجت» بر حكم شرعى نمايد- نه ظن ۸۷۰]- زيرا مناط در اجتهاد، تحصيل «حجت» است- قوة[۸۷۱] او فعلا- منتها بايد توجه داشت كه حجت، داراى مصاديقى هست از جمله:

۱- «عامه» مطلقا[۸۷۲] ظن را حجت مى‌دانند- چه در زمان انسداد باب علم و چه در زمان انفتاح- يعنى آن‌ها هم براى استنباط حكم شرعى، تحصيل حجت مى‌نمايند.

۲- بعضى از «خاصه» هم مانند محقق قمى قدّس سرّه در زمان انسداد، مطلق ظن را حجت مى‌دانند پس ايشان هم در استنباط حكم شرعى به دنبال تحصيل «حجت» بوده‌اند.

۳- ما هم در مقام استنباط احكام شرعى، تحصيل «حجت» مى‌نمائيم منتها ظنون خاصه ۸۷۳] را حجت مى‌دانيم نه هر ظنى را.

نتیجه: همه در استنباط حکم شرعی، تحصیل «حجت» می‌نمایند منتها حجت، دارای مصادیق و افرادی هست به نحوی که بیان کردیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۲۹

و لذا لا شبهة فی کون استفراغ الوسع فی تحصیل غیره من أفرادها- من العلم بالحکم أو غیره مما اعتبر من الطرق التعبدیة[۸۷۴] الغیر المفیدة للظن و لو نوعا- اجتهادا أیضا[۸۷۵] [۱].

و منه ۸۷۶] قد انقدح أنه لا وجه لتأبّی الأخباری عن الاجتهاد بهذا المعنی، فإنه لا محیص

---

[۱]- مصنف قدّس سرّه شاهدی اقامه نموده‌اند که مناط اجتهاد، تحصیل حجت است ۸۷۷] نه تحصیل ظن.

شاهد: اگر فردی استفراغ وسع نمود و «قطع»[۸۷۸] به یک حکم شرعی پیدا کرد، مسلما اجتهاد نموده و همچنین اگر کسی سعی و تلاش نمود اما نه علم برایش حاصل شد و نه ظن

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۰

عنه کما لا یخفی، غایة الأمر له أن ینازع فی حجیة بعض ما یقول الاصولی باعتباره و یمنع عنها، و هو غیر ضائر بالاتفاق علی صحة الاجتهاد بذاک المعنی؛ ضرورة أنه ربما یقع بین الأخباریین، کما وقع بینهم و بین الاصولیین ۸۷۹] [۱].

بلکه نتیجه سعیش به یک اماره ۸۸۰] تعبدی مانند اصالت البرائت ۸۸۱]، منتهی شد، او هم اجتهاد نموده زیرا اصل برائت هم حجیت دارد، خلاصه اینکه: اجتهاد، تحصیل حجت بر حکم شرعی است خواه ظنیه باشد یا علمیه یا تعبدیه.

[۱]- از اینکه تعریف مذکور را اصلاح نموده و گفتیم باید به جای «ظن» کلمه «حجت» را قرار داد، ظاهر شد که وجهی ندارد، اخباریین، اجتهاد به‌معنای مذکور- یعنی:

استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحکم الشرعی- را انکار نمایند یا حجت ندانند[۸۸۲] زیرا آن‌ها هم ناچارند که حجتی بر- احکام- نفیا یا اثباتا- تحصیل نمایند آری آن‌ها در بعضی از مصادیق حجت می‌توانند نزاع کنند[۸۸۳] یعنی در صغرای مسئله، ممکن است نزاع نمایند نه در کبرای آن.

لازم به تذکر است که نزاع در بعضی از افراد و مصادیق حجت در میان خود اخباریین

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۱

فصل: ینقسم الاجتهاد الی مطلق و تجزّ، فالاجتهاد المطلق ۸۸۴] هو ما یقتدر به علی استنباط الأحکام الفعلیة من أمارة معتبرة، أو أصل معتبر عقلا أو نقلا فی الموارد التی لم یظفر فیها بها [۱].

هم هست ۸۸۵] کما اینکه بین اخباریین و اصولیین هم هست ۸۸۶] پس اصل صحت اجتهاد و جواز آن به‌معنای مذکور، اتفاقی هست منتها بعضی از مصادیق حجت، متنازع فیه می‌باشد.

[فصل:] اطلاق و تجزّی در اجتهاد

اشاره

[۱]-

اجتهاد بر دو قسم است:

اشاره

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۲

و التجزی هو ما یقتدر به علی استنباط بعض الأحکام ۸۸۷] [۱].

۱- اجتهاد مطلق:

قوه‌ای هست که به واسطه آن، مجتهد قدرت دارد، تمام احکام فعلیه ۸۸۸] را از ادله- امارات معتبره شرعیه ۸۸۹]، اصول ۸۹۰] عقلیه ۸۹۱] یا نقلیه ۸۹۲]- استنباط نماید.

[۱]-

۲: تجزّی:

قوه‌ای هست که مجتهد به واسطه آن، قادر است، بعضی از احکام را

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۳

ثم إنه لا إشکال فی إمکان المطلق ۸۹۳] و حصوله للأعلام، و عدم التمکن من الترجیح فی المسألة و تعیین حکمها و التردد منهم فی بعض المسائل إنما هو بالنسبة الی حکمها الواقعی لأجل ۸۹۴] عدم دلیل مساعد فی کل مسألة علیه، أو عدم الظفر به بعد الفحص بالمقدار اللازم، لا لقلة الاطلاع أو قصور الباع. و اما[۸۹۵] بالنسبة الی حکمها الفعلی، فلا تردد لهم أصلا [۱].

از ادله- امارات معتبره، اصول عقلیه یا نقلیه- استنباط نماید.

احکام اجتهاد مطلق

۱- امکان وقوعی آن

[۱]- اشکالی در امکان اجتهاد مطلق نیست ۸۹۶] و مسلما اجتهاد مطلق برای بعضی از اعلام- مانند شیخ طوسی و شیخ انصاری قدّس سرّهما- حاصل شده.

اشکال: اگر اجتهاد مطلق، امکان دارد و برای بعضی از اعلام، حاصل شده پس چرا مشاهده می‌شود که گاهی برای همان اعلام، تردید، حاصل شده و در مسأله‌ای فتوا نداده‌اند

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۴

كما لا إشكال ۸۹۷] فى جواز[۸۹۸] العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، و اما لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمى بالأحكام مفتوحا له- على ما يأتى من الأدلة على جواز التقليد- بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه فى غاية الإشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، و أدلة جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، و قضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره، فلا بدّ فى حجية اجتهاد مثله

- اشکال و تأمل نموده‌اند.

جواب: عدم تمکن مجتهد مطلق از ترجیح یک طرف مسئله و فتوا ندادن او- نسبت به حکم واقعی- یا به خاطر این است که «فی كلّ مسألة» دلیل وافی و کافی نیست یا این که آن مجتهد به مقدار لازم تفحص نموده، دلیلی بر مسئله پیدا نکرده، لذا در حکم واقعی، مردد است اما به هیچ وجه در حکم ظاهری تردید ندارد یعنی: او می‌داند که در فرض مذکور باید به کدام اصل عملی رجوع و حکم ظاهری را مشخص نماید پس تأمل آن مجتهد به خاطر ضعف قوه اجتهاد- «او قصور الباع»[۸۹۹]- نبوده بلکه به لحاظ احتمالات مذکور بوده.

خلاصه: «لا اشکال فی امکان المطلق و حصوله للاعلام».

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۳۵

على غيره من التماس دليل آخر غير[۹۰۰] دليل التقليد و غير دليل الانسداد الجارى فى حق المجتهد، من اجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد فى حقه، بحيث تكون منتجة لحجية [بحجية] الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضا [۱].

۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش

[۱]- اشکالی در جواز عمل مجتهد مطلق، طبق آنچه را خودش از ادله استنباط نموده، وجود ندارد.

۳- حجیت آراء مجتهد مطلق انفتاحی، نسبت به مقلدین

اشاره

فتاوای مجتهد مطلق، نسبت به مقلدینش حجت است ۹۰۱] لکن شرطش این است که آن مجتهد مطلق، باب علم ۹۰۲] و علمی ۹۰۳] را مفتوح بداند- قائل به انسداد باب علم و علمی نباشد[۹۰۴].

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۳۶

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی ۹۰۵]، چگونه است؟

اگر مجتهد مطلق از افرادی باشد که باب علم و علمی را منسد می‌داند، تقلید غیر، از او در غایت اشکال است زیرا:

۱- ادله تقلید، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم ۹۰۶] هست- نه رجوع به جاهل- درحالی که مجتهد انسدادی، جاهل و معترف است که من نسبت به احکام، عالم نیستم.

۲- اما مقـدمات انسـداد را هم که آن مجتهـد درباره خودش- نه مقلـدینش- جاری نموده و نتیجه گرفته در حال انسـداد باب علم و علمی بایـد به ظن خود عمل نمایـد[۹۰۷]، «شک» و «وهم» را بر ظن ترجیـح ندهـد لـذا تقلیـد غیر، از مجتهـد انسـدادی، نیاز به دلیل دیگری ۹۰۸] دارد و در محل بحث، دلیـل دیگری غیر از اجمـاع یـا اجراء مقـدمات انسـداد، نزد همان غیر[۹۰۹]، مطرح نیسـت که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۷

و لا مجال لـدعوی الاجماع، و مقـدماته کـذلک غیر جاریة فی حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو[۹۱۰] عـدم لزوم محذور عقلی من عمله بالاحتیاط و ان ۹۱۱] لزوم منه العسر، إذا لم یکن له سبیل إلی إثبات عدم وجوبه مع عسره [۱].

---

[۱]- الف: اجماع: مجالی برای ادعای اجماع در محل بحث نیست یعنی: نمی‌توان قائل شـد که بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر حکومت- اجمـاع، قـائم شـده زیرا اجمـاع در آن مسـأله حادث- «و غیر معنون فی کلمات الاعلام»- محقق نیست ۹۱۲] به عبارت دیگر: انسداد، امر حادثی هست، آن‌وقت چگونه می‌توان گفت بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی، اجماع، قائم شده.

ب ۹۱۳]: دلیـل انسـداد به نحوی تقریر شود که موجب حجیت ظن مجتهـد برای مقلـد شود- یعنی: مقلـد هم برای خودش مقـدمات انسداد را جاری نمایـد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۸

نعم، لو جرت المقـدمات کـذلک، بأن انحصـر المجتهـد، و لزم من الاحتیاط المحذور، أو لزم منه العسـر مع التمکن من إبطال وجوبه حینئذ، کانت منتجة لحجیته فی حقه أیضا، لکن دونه خرط القتاد، هذا علی تقدیر الحکومة [۱].

رد دلیل «ب»: دلیل مـذکور هم مردود است زیرا مجتهـد، منحصـر به «انسدادی» نیست ۹۱۴] و آن مقلـد می‌تواند از مجتهد انفتاحی تقلیـد نمایـد. «هـذا أوّلا» و برفرض که تمـام مجتهـدین، قائـل به انسـداد باب علم و علمی باشـند «شایـد از عمل به احتیاط این مقلد (اختلال نظام) و (عسـر) لازم نیاید و اگر مسـتلزم عسـر باشد، ممکن است، منع نمائیم که ادله رفع عسـر، شامل این نحو از عسر باشد زیرا آن عسـر، ناشـی از جهل است و قبلا بیان شده که شارع مقدس، عسری را رفع نموده که از ناحیه موضوعات یا از جانب احکام شرعیه باشد نه عسری که از جهت جهل به واقع و حکم عقل به وجوب احتیاط باشد»[۹۱۵].

[۱]- اگر مقـدمات دلیل انسـدادی که درباره آن مجتهـد، جاری شـده درباره این «غیر»- مقلد- هم جاری شود، تقلید از آن مجتهد، جـائز است یعنی: اگر مجتهـد، منحصـر به انسـدادی شـد و احتیـاط هم مخلّ به نظام معاش آن غیر بود یا اینکه مسـتلزم عسـر و حرج گشت و دلیـل رفع عسـر و حرج، شامـل محل بحث بـود، تقلیـد این غیر از آن مجتهـد، جـائز است لکن بـدیهی است که مقـدمات مـذکور، جـاری نیست «لکن دون جریـان المقـدمات فی هـذا الفرض الا-خیر- المتقـدم بقوله: (نعم ...)- خرط القتـاد لعـدم انحصـار المجتهد بالانسدادی فی شیء من الاعصار»[۹۱۶].

تذکر: دو وجهی که بر عدم جواز تقلید از مجتهد انسدادی بیان شد، بنا بر «حکومت» بود، نه کشف.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۳۹

و اما علی تقـدیر الکشف و صـحته، فجواز الرجوع إلیه فی غایة الإشـکال لعدم مساعدة أدلة التقلید علی جواز الرجوع إلی من اختص حجیة ظنه به، و قضیة[۹۱۷] مقدمات الانسداد اختصاص حجیة الظن بمن جرت فی حقه دون غیره، و لو سـلم أن قضیتها کون [یکون الظن المطلق معتبرا شرعا، کالظنون الخاصة التی دل الدلیل علی اعتبارها بالخصوص [۱].

---

[۱]- سؤال: تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر کشف ۹۱۸]- چگونه است؟

جواب: بنا بر کشف- «و صحته»- جواز رجوع به مجتهد انسدادی در «غایت اشکال» است زیرا:

۱- ادله جواز تقلید، شامل آن نمی‌شود چون ادله مذکور، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم است درحالی‌که در فرض مسئله، مجتهد انسدادی، عالم نیست تا بتوان به او رجوع نمود زیرا حجیت ظن او مختص خودش هست ۹۱۹].

نتیجه: دلیل تقلید دلالت ندارد بر جواز رجوع به مجتهدی که ظنش برای خودش حجیت دارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۴۰

فتأمل [۱].

۲- ... و لو سلم ان قضیتها کون [یکون الظن المطلق معتبرا شرعا کالظنون الخاصة التی دل الدلیل علی اعتبارها بالخصوص.

کلمه «لو» وصلیه و اشاره به ضعف قول به کشف است ۹۲۰] زیرا در بحث انسداد، بیان شده که بعد از تحقق مقدمات انسداد، عقل کشف نمی‌کند «از حجیت ظن ۹۲۱] (عند الشارع) زیرا شاید شارع، مکلفین را ارجاع نموده باشد به طرق عقلیه یا به حجیت ظن (عند العقل) یا تبعیض در احتیاط و علی کل حال بر شارع مقدس، واجب نیست که ظن را بالخصوص حجت قرار داده باشد- مقدمات انسداد، کاشف از حجیت ظن عند الشارع نیست»[۹۲۲].

[۱]- وجه تأمل را چنین بیان کرده‌اند: ۱- «و لعله اشارة الی ما اشرنا الیه آنفا من جواز تقلید الغیر عن الانسدادی القائل بالکشف و ان ما افاده المصنف فی وجه الاشکال فیه ضعیف کما عرفته منا فتأمل جیدا»[۹۲۳].

۲- «لعله اشارة الی انه بعد البناء علی الکشف یکون الظن المطلق کالظن الخاص محرزا للواقع و لا یختص ح اعتبار کشفه بالمجتهد بل بمقتضی ادلة التقلید یصیر حجة فی حق غیره ایضا. لکن فیه منع ضرورة وضوح الفرق بین الظن الخاص و بین الظن المطلق حیث ان دلیل اعتبار الظن الخاص مطلق کآیة النبأ فانها علی تقدیر دلالتها علی حجیة خبر العادل لا تدل علی تقید حجیته بقید و بشخص دون شخص و هذا بخلاف الظن المطلق فان حجیته منوطة بالانسداد المتوقف علی مقدمات فمن تمت عنده هذه المقدمات یثبت له اعتبار الظن دون من لم تتم له کالعامی لما عرفت من عدم تمامیة مقدمات الانسداد عنده فتدبر»[۹۲۴].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۴۱

إن قلت: حجیة الشیء شرعا مطلقا[۹۲۵] لا- توجب القطع بما أدی إلیه من الحکم و لو ظاهرا، کما مرّ تحقیقه، و أنه لیس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابة، و العذر مع عدمها، فیکون رجوعه إلیه مع انفتاح باب العلمی علیه أیضا رجوعا إلی الجاهل، فضلا عما إذا انسد علیه ۹۲۶] [۱].

---

[۱]- اشکال: تقلید از مجتهد انفتاحی ۹۲۷] هم دچار اشکال است.

مقدمه: در جلد چهارم ایضاح الکفایة- در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری- گفتیم: «حجیت» دارای چند اثر و خاصیت است ۹۲۸] از جمله:

۱- منجزیت: اگر ظن و دلیل معتبری فرضا بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، قائم شد، چنانچه ظن شما- و آن دلیل معتبر- مطابق با واقع باشد، همان واقع، گریبانگیر شما و برای شما منجز است یعنی: اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است.

۲- معذریت: اگر ظن و دلیل معتبری بر عدم وجوب نماز جمعه، قائم شد، چنانچه نماز جمعه به حسب واقع و لوح محفوظ، واجب باشد، شما معذور هستید یعنی: معنای حجیت آن ظن، معذریت است به عبارت دیگر: اگر روز قیامت از شما سؤال کنند، چرا نماز جمعه را ترک نمودید، پاسخ می‌دهید من ظن معتبر بر عدم وجوب داشتم و عذر مذکور، مقبول است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۴۲

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قیام الحجة الشرعیة علی الأحکام، فیکون من رجوع الجاهل إلی العالم ۹۲۹] [۱].

خلاصه: شارع مقدس، برطبق مؤدای ادله و امارات، حکم ظاهری جعل نمی‌کند بلکه معنای حجیت، معذریت و منجزیت است.

اشکال: آیا مجتهد انفتاحی ۹۳۰]- که تقلید از او جائز است- نسبت به احکام الهی، عالم است که در نتیجه، رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم باشد؟

خیر! او نسبت به احکام، عالم نیست ۹۳۱] بلکه جاهل است و نتیجتا تقلید غیر و عوام از او رجوع جاهل به جاهل است پس از مجتهد انفتاحی هم نمی‌توان تقلید کرد.

نتیجه: چه مجتهد، قائل به انفتاح باب علم و علمی باشد چه قائل به انسداد، تقلید از او صحیح نیست زیرا تقلید، از آن مجتهد، رجوع جاهل به جاهل است نه جاهل به عالم.

[۱]- جواب: مجتهد انفتاحی ۹۳۲] در غیر مورد قطعیات، عالم به حکم نیست لکن عالم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۴۳

إن قلت: رجوعه إلیه فی موارد فقد الأمارة[۹۳۳] المعتبرة عنده التی یکون المرجع فیها الأصول العقلیة، لیس إلا الرجوع إلی الجاهل [۱].

به موارد قیام حجت بر احکام شرعیه می‌باشد[۹۳۴] و همین مقدار کفایت می‌نماید که رجوع مقلد به او، رجوع جاهل به «عالم» باشد و ادله جواز تقلید، شامل آن شود.

[۱] اشکال: ایراد دیگری که بر جواز تقلید از مجتهد انفتاحی، مطرح شده، این است: در موارد فقدان حجج شرعی ۹۳۵] که مرجع، اصول عقلیه ۹۳۶] است، تقلید از مجتهد انفتاحی، جائز نیست زیرا مجتهد انسدادی نه عالم به حکم شرعی است نه عالم به حکم اصولی ۹۳۷] تا اینکه رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم و مشمول ادله جواز تقلید باشد.

نتیجه: در رجوع به مجتهد انفتاحی باید به این نحو، قائل به تفصیل شد: اگر مستند او در احکام شرعیه، ادله شرعیه باشد، می‌توان به او رجوع نمود اما در احکامی که مستند او عقلی هست، نمی‌توان از او تقلید نمود[۹۳۸]- حکم به جواز تقلید از مجتهد انفتاحی، مطلق نیست.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۴۴

قلت: رجوعه إلیه فیها إنما هو لأجل اطلاعه علی عدم الأمارة الشرعیة فیها، و هو عاجز عن الاطلاع علی ذلک، و اما تعیین ما هو حکم العقل و أنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتیاط[۹۳۹]، فهو إنما یرجع إلیه، فالمتبع ما استقل به عقله و لو علی خلاف ما ذهب إلیه مجتهده، فافهم ۹۴۰] [۱].

---

[۱]- جواب: رجوع عوام به مجتهد انفتاحی در موارد فقدان اماره یا اصل شرعی از باب تقلید در احکام عقلیه ۹۴۱] نیست بلکه از جهت این است که: مجتهد، نسبت به موارد فقدان حجج شرعیه، عالم اما عامی از تمییز آن موارد، عاجز است لذا عوام بعد از اطلاع از آن موارد به حکم عقل خود رجوع می‌نمایند- گرچه برخلاف نظر مقلدشان باشد- بنابراین اگر عقل او «مستقل شد بر قبح عقاب بلا بیان، بنا را بر همان می‌گذارد و الا احتیاط می‌نماید و در موارد دوران امر (بین المحذورین) مخیر است پس مقلد در این موارد از مجتهد، تقلید نمی‌نماید بلکه بعد از تعیین مورد، مرجح، حکم عقل خود مقلد است (و لا یخفی) که این مطلب هم خالی از

اشکال نیست زیرا ...»[۹۴۲].

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه پاسخ مصنف «اعلی اللّه مقامه الشریف» را به این نحو رد نموده‌اند: ... «فیه ما لا یخفی» فان الغیر لو میز ما هو حکم العقل ح لم یکن مقلدا عامیا بل کان مجتهدا کمقلده بالفتح فان تعیین ما هو حکم العقل عند فقد الامارهٔ المعتبرهٔ من البراءهٔ او التخییر او الاحتیاط لیس إلا ـ من شأن الاوحدی من الاعلام لا ـ من شأن العامی الغیر المجتهد (و الصحیح فی الجواب) ان یقال ان ادلهٔ التقلید کما سیأتی تفصیلها مما لا تنحصر بالآیات و الروایات فقط کی یدعی انها مما تجوّز الرجوع الی العالم بالاحکام الشرعیهٔ لا الجاهل بها

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۵

و کذلک ۹۴۳] لا ـ خلاف و لا ـ إشکال فی نفوذ حکم المجتهد المطلق إذا کان باب العلم أو العلمی له مفتوحا، و اما إذا انسد علیه بابهما ففیه إشکال علی الصحیح ۹۴۴] من تقریر المقدمات علی نحو الحکومهٔ، فإن مثله- کما أشرت آنفا- لیس ممن یعرف الاحکام، مع أن معرفتها معتبرهٔ فی الحاکم، کما فی المقبولهٔ [۱].

و المجتهد الانفتاحی فی تلک الموارد هو جاهل بها کالانسدادی عینا بل عمدهٔ ادلتها هی سیرهٔ العقلاء و هی مستقرهٔ علی الرجوع الی اهل الخبرهٔ من کل فن لا ـ الی خصوص العالم بالاحکام الشرعیهٔ و من المعلوم ان الانفتاحی هو ممن یصدق علیه عنوان اهل الخبرهٔ حتی فی الموارد التی یکون المرجع فیها الاصول العقلیهٔ دون الشرعیهٔ[۹۴۵].

۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی

[۱]- اینک درباره دو فرع بحث می‌کنیم:

۱- آیا قضاوت و حکم مجتهد مطلق انفتاحی، نافذ است یا نه؟

جواب: «لا ـ خلاف و لا اشکال» که حکم مجتهد مطلق انفتاحی در مقام ترافع، نافذ[۹۴۶] است و تمام آثار- مانند حرمت نقض- بر آن، مترتب است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۶

۲- آیا حکم مجتهد مطلق انسدادی در مقام ترافع، نافذ است یا نه؟

جواب: در فرض مذکور، صحت و نفوذ حکم مجتهد مطلق انسدادی، محل اشکال است زیرا در ادله جواز قضا- و شرائط قاضی- چنین ذکر شده که: باید قاضی، نسبت به احکام و حلال و حرام، معرفت داشته باشد پس مجتهدی که باب علم و علمی را منسد می‌داند و ظن را از جهت مقدمات انسداد- بنا بر حکومت- حجت می‌داند، نسبت به احکام الهی، معرفت ۹۴۷] ندارد[۹۴۸]. آری او بنا بر کشف، دارای حجت شرعی هست لکن آن حجت، مخصوص خودش می‌باشد- همان‌طور که در مقام فتوا بیان کردیم.

خلاصه: مجتهد مطلق انسدادی، چه بنا بر حکومت، چه بنا بر کشف، نسبت به احکام الهی معرفت ندارد زیرا شناخت نسبت به احکام یا به سبب علم وجدانی هست یا به موجب حجت شرعی و آن مجتهد، نه علم دارد و نه حجت شرعی ۹۴۹] پس حکم او نافذ نیست و دلیل حجیت و نفوذ حکم، شامل حکم او نیست»[۹۵۰].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۴۷

إلا أن یدعی ۹۵۱] عدم القول بالفصل، و هو و إن کان غیر بعید، إلا أنه لیس بمثابهٔ یکون حجهٔ علی عدم الفصل [۱].

إلا أن یقال ۹۵۲] بکفایهٔ انفتاح باب العلم فی موارد الإجماعات و الضروریات من الدین أو المذهب، و المتواترات إذا کانت ۹۵۳]

جملة یعتدّ بها، و إن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه یصدق علیه حینئذ أنه ممن روی حدیثهم علیهم السّلام و نظر فی حلالهم علیهم السّلام

---

[۱]- مگر اینکه کسی «عدم قول به فصل» را ادعا نماید و بگوید: کسی نسبت به افراد مجتهد مطلق، تفصیل نداده یعنی «کل من قال بصحة حکم المجتهد المطلق لم یفصل بین اقسامه» که باب علم را منسد یا مفتوح بداند پس به واسطه اجماع مذکور، حکم به صحت و نفوذ قضای او می‌نمائیم.

ردّ اجماع مرکب: اجماع مذکور، اتفاق علما بر عدم تفصیل نیست بلکه چنین اتفاق افتاده که تفصیل نداده‌اند نه اینکه اتفاق دارند بر اینکه تفصیل بین افراد مجتهد، باطل است و بدیهی است که ادعای عدم قول به فصل، وقتی مفید است که: معلوم باشد علما بر بطلان تفصیل، اتفاق نموده‌اند و الا مجرد عدم تفصیل اثری ندارد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۴۸

و حرامهم علیهم السّلام: و عرف أحکامهم عرفا حقیقة. و اما[۹۵۴] قوله علیه السّلام فی المقبولة (فإذا حکم بحکمنا) فالمراد أن مثله إذا حکم کان بحکمهم حکم، حیث کان منصوبا منهم، کیف و حکمه غالبا یکون فی الموضوعات الخارجیة، و لیس مثل ملکیة دار لزید أو زوجیة امرأة له من أحکامهم علیهم السّلام فصحة إسناد حکمه إلیهم علیهم السّلام إنما هو لأجل کونه من المنصوب من قبلهم [۱].

---

[۱]- مگر اینکه کسی چنین ادعا نماید: گرچه باب علم و علمی برای مجتهد انسدادی، منسد است اما در بخشی از احکام- مانند: احکامی که اجماع قطعی و مسلم درباره آن‌ها قائم شده یا احکامی که اخبار متواتر یا اخبار آحاد محفوف به قرینه قطعیه، دال بر آن‌ها می‌باشد- باب علم برای او مفتوح است و صدق می‌نماید که او نسبت به احکام و حلال و حرام الهی معرفت دارد[۹۵۵] پس به واسطه معلومات مذکور، آنچه در ادله نفوذ قضا، معتبر و شرط شده برآن مجتهد انسدادی، صادق و قضایش نافذ است به عبارت دیگر: «عرفا» آنچه در دلیل قضا[۹۵۶] درباره قاضی، شرط شده برآن مجتهد انسدادی- که بخشی از احکام و فقه را «بالعلم» و قسمتی را با «ظن خاص»[۹۵۷] و بخشی را به وسیله ظن مطلق تحصیل نموده- صدق می‌نماید و قضای او نافذ است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۴۹

و اما[۹۵۸] قوله علیه السّلام فی المقبولة «فاذا حکم بحکمنا [الظاهر فی انه لا بد و ان یکون عالما بحکمهم علیهم السّلام حتی یحکم به فالمراد ان مثله اذا حکم کان بحکمهم حکم حیث کان منصوبا منهم ...».

برای توضیح عبارت مذکور، متن دو شرح را برای شما نقل می‌نمائیم:

الف: «و اما آنچه در روایات آمده از اضافه و نسبت حکم قاضی به ائمه هدی علیهم السّلام- بقوله: فاذا حکم بحکمنا ...- ظاهرا مقصود از «حکم»، حکمی است که از مدارک آن‌ها و مستند به روایات آن‌ها باشد- نه از مدرک قیاس و استحسانات عقلیه، مانند احکام عامه و قضات آن‌ها- بنابراین بر مجتهدی که از قبل ائمه علیهم السّلام منصوب است و برطبق آیات و روایات حکم می‌کند[۹۵۹]، صدق می‌نماید که او به حکم ائمه علیهم السّلام قضاوت نموده نه به حکم جبت و طاغوت. همچنان که حکم مجتهد در غالب موضوعات- مثل اینکه فلان مال برای زید است یا فلان زوجه، مطلّقه است- اضافه‌اش به ائمه علیهم السّلام به جهت این است که آن قاضی از جانب ائمه علیهم السّلام منصوب است و طبق روایات و احکام آن‌ها قضاوت می‌نماید نه برطبق قیاسات»[۹۶۰].

ب: دفع لما اشرنا الیه من ان قوله علیه السّلام فاذا حکم بحکمنا ... الخ هو کالصریح فی لزوم کون حکم القاضی علی طبق حکمهم و

انه مما یتوقف علی معرفهٔ احکامهم فی القضاء فلا یکاد یکفی مجرد معرفهٔ الانسدادی القائل بالحکومهٔ بجملهٔ معتدهٔ بها من احکامهم و لو فی غیر القضاء من موارد الاجماعات و الضروریات من الدین او المذهب و المتواترات

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۰

(و حاصل الدفع) ان المراد من قوله علیه السّلام فاذا حکم بحکمنا ... الخ ای فاذا حکم بامرنا لکونه منصوبا من قبلنا ... الخ لا انه اذا حکم علی طبق حکمنا کی یتوقف ذلک علی معرفهٔ احکامهم فی القضاء کیف و حکم القاضی غالبا یکون فی الموضوعات الخارجیهٔ من قبیل ملکیهٔ دار لزید او زوجیهٔ امرأهٔ لعمرو و نحوهما و لا حکم لهم علیهم السّلام فی الموضوعات کی یکون حکمه علی طبق حکمهم فصحهٔ اسناد حکم الحاکم الیهم انما هو لاجل کونه بامرهم و منصوبا من قبلهم لا من جههٔ کون حکمه علی طبق حکمهم (و فیه ما لا یخفی) بعد ما عرفت ان قوله علیه السّلام فاذا حکم بحکمنا ... الخ هو کالصریح فی لزوم الحکم علی طبق حکمهم المتوقف ذلک علی معرفهٔ احکامهم فی القضاء لا فی الحکم بامرهم لاجل کونه منصوبا من قبلهم و انه اصرح من الکل قوله علیه السّلام فی الروایهٔ الثانیهٔ لابی خدیجهٔ انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا او من قضائنا فانه نص فی اعتبار العلم بشیء من قضایاهم او قضائهم فلا یکاد یکفی مجرد المعرفهٔ بشیء من احکامهم و لو فی غیر القضاء فکأن المصنف قد غفل عن الروایهٔ الثانیهٔ لابی خدیجهٔ فلا تغفل انت و لا تنس.

(و اما دعوی) ان حکم القاضی غالبا یکون فی الموضوعات الخارجیهٔ و لا حکم لهم علیهم السّلام فیها (ففیها) ان لهم علیهم السّلام احکاما کلیهٔ کبرویهٔ فی اصول القضاء کالاحکام الواردهٔ فی المدعی و المنکر و التداعی و التحالف و نحو ذلک و حکم القاضی فی الموضوعات الخارجیهٔ هو ناش من تلک الاحکام الکلیهٔ الکبرویهٔ الواردهٔ عنهم فی تلک الاصول و «علیه» فصحهٔ اسناد حکم القاضی فی الموضوعات الخارجیهٔ الیهم انما هو من جههٔ نشو حکمه من تلک الاحکام الکبرویهٔ المأخوذهٔ عنهم لا من مجرد کونه منصوبا من قبلهم مجعولا من طرفهم و هذا کله لدی التدبر واضح فتدبر جیدا.[۹۶۱]

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۱

و اما التجزی فی الاجتهاد ففیه مواضع من الکلام:

الأول: فی إمکانه، و هو و إن کان محل الخلاف بین الأعلام إلا أنه لا ینبغی الارتیاب فیه، حیث کان أبواب الفقه مختلفهٔ مدرکا، و المدارک متفاوتهٔ سهولهٔ و صعوبهٔ، عقلیهٔ و نقلیهٔ، مع اختلاف الأشخاص فی الاطلاع علیها، و فی طول الباع و قصوره بالنسبهٔ إلیها، فرب شخص کثیر الاطلاع و طویل الباع فی مدرک باب بمهارته فی النقلیات أو العقلیات، و لیس کذلک فی آخر لعدم مهارته فیها و ابتنائه علیها، و هذا بالضرورهٔ ربما یوجب حصول القدرهٔ علی الاستنباط فی بعضها لسهولهٔ مدرکه أو لمهارهٔ الشخص فیه مع صعوبته، مع عدم القدرهٔ علی ما لیس کذلک، بل یستحیل حصول اجتهاد مطلق عادهٔ غیر مسبوق بالتجزی؛ للزوم الطفرهٔ [۱].

احکام تجزّی در اجتهاد

اشاره

[۱]- قسم دوم از اجتهاد، تجزّی در آن است که در تجزّی از جهات مختلفی بحث می‌شود:

۱- امکان وقوعی تجزّی در اجتهاد

اشاره

در «امکان» تجزی، بین علما اختلاف است ۹۶۲]، قلیلی قائل به امتناع و اکثرا قائل به امکان آن شده‌اند و مصنف قدّس سرّه نسبت به امکان آن، ادعای عدم ارتیاب نموده و فرموده‌اند: سزاوار نیست کسی در امکان تجزی تردید نماید- که آیا تجزی «ممکن» است یا ممتنع؟

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۲

[مصنف قدّس سرّه سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند]

اشاره

مصنف قدّس سرّه کأنّ جمعا سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- [ابواب فقه از نظر مدرک و سند، مختلف است

ابواب فقه از نظر مدرک و مستند، مختلف است یعنی: مدرک بعضی، سهل و واضح ۹۶۳] و مدرک بعضی صعب و مشکل ۹۶۴] است لذا این امر، موجب می‌شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب، قدرت استنباط احکام را پیدا کند اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۲- [اشخاص از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلفند]

اشخاص هم از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلف هستند[۹۶۵] یعنی: گاهی فردی در نقلیات، دارای مهارت تام است اما در عقلیات نه و گاهی مسئله، عکس می‌شود یعنی:
شخصی در عقلیات ۹۶۶]، مهارت کامل دارد نه نقلیات، لذا این امر، موجب می‌شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب فقه، قدرت استنباط احکام را داشته باشد اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۳- [عادتا محال است برای کسی اجتهاد مطلق قبل از تجزی حاصل شود]

«عادتا» محال است که برای کسی اجتهاد مطلق- ای ملکهٔ یقتدر بها علی استنباط

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۳

و بساطهٔ الملکهٔ و عدم قبولها التجزئهٔ، لا تمنع من حصولها بالنسبهٔ إلی بعض الأبواب، بحیث یتمکن بها من الإحاطهٔ بمدارکه، کما إذا کانت هناک ملکهٔ الاستنباط فی جمیعها، و یقطع ۹۶۷] بعدم دخل ما فی سائرها به أصلا، أو لا یعتنی باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، کما فی الملکهٔ المطلقهٔ، بداههٔ[۹۶۸] أنه

نوع الاحکام- قبل از تجزی- ای ملکهٔ یقتدر بها علی استنباط بعض الاحکام- حاصل شود زیرا ملکه اجتهاد، دارای مراتب مختلف قوی، متوسط و ضعیف است پس از نظر عادی، ممکن نیست که آن مرتبه قوی ملکه «دفعهٔ واحدهٔ» برای کسی حاصل شود به عبارت دیگر: عادتا محال است که کسی مجتهد مطلق شود بدون اینکه قبلا متجزی شود زیرا حصول اجتهاد، تدریجی است نه دفعی پس طبق عادت اولا قوه استنباط، نسبت به بعضی از مسائل پیدا می‌شود سپس نسبت به بقیه و الا مستلزم طفره ۹۶۹] است- یعنی:

بدون حصول

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۴

لا یعتبر فی استنباط مسألهٔ معها من الاطلاع فعلا علی مدارک جمیع المسائل، کما لا یخفی [۱].

مقدمه، ذی المقدمه حاصل شود و بدون حصول مرتبه ضعیف و متوسط، مرتبه قوی حاصل گردد «هذا محال».

-[۱]

قائلین به امتناع تجزی در اجتهاد به دو وجه تمسک نموده‌اند:

وجه اول:

اشاره

مقدمه: «الاجتهاد ملکهٔ یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی ...» ملکه، «بسیط» و از مقوله «کیف» است و در محل خودش ثابت شده که غیر قابل تجزیه است یعنی: متصف به «هست» یا «نیست» می‌باشد، یا محقق است یا تحقق ندارد و چنین نیست که فرضا یک جزء آن باشد و جزء دیگرش نباشد به عبارت دیگر: تبعیض در ملکه، معقول نیست.

با توجه به مقدمه مذکور می گوئیم: اگر قائل به تجزی شویم، لازمه‌اش تبعیض در ملکه است یعنی: مقداری از ملکه، محقق است و بخشی از آن تحقق ندارد درحالی‌که گفتیم ملکه، بسیط و غیر قابل تبعیض می‌باشد.

رد وجه اول:

ما هم قبول داریم که «ملکه» بسیط و غیر قابل تجزیه است لکن ما در متعلق ملکه، قائل به تجزیه می‌شویم نه نفس ملکه، یعنی: متجزی به وسیله ملکه اجتهاد می‌تواند، فرضا مسائل باب طهارت را استنباط نماید اما نسبت به مسائل باب دیات چون تحقیقی ننموده و فرضا در درس خارج آن شرکت نکرده، نمی‌تواند آن را استنباط نماید پس نفس ملکه، بسیط است اما بساطت آن، مانع نمی‌شود که نسبت به بعضی از مسائل و ابواب، ملکه باشد و نسبت به بعض دیگر نباشد به عبارت دیگر: ملکه، قابلیت شدت و ضعف دارد مثلا عدالت، ملکه‌ای است که گاهی انسان را وادار می‌نماید فقط واجبات را اتیان و محرمات را ترک نماید اما گاهی آن ملکه به حدی قوی هست که انسان را از ارتکاب مشتبهات و مکروهات حفظ می‌نماید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۵

خلاصه: قول به تجزی، مستلزم تجزیه و تبعیض در ملکه نیست.

وجه دوم:

اشاره

کسی که در یک باب- یا چندین مسئله- اجتهاد می‌نماید، لازمه‌اش این است که در تمام مسائل فقه- از طهارت تا دیات- صاحب‌نظر باشد فرضا اگر در مسائل صلات، اجتهاد نموده، باید بداند در سائر ابواب، مقید، مخصص یا معارضی برای آن مسائل، بیان نشده و نتیجتا اگر در تمام ابواب، صاحب‌نظر است پس مجتهد مطلق می‌باشد و در نتیجه، تجزی در اجتهاد مفهومی ندارد.

رد وجه دوم:

فرض بحث ما در جائی است که: فردی در یک باب اجتهاد نموده و قطع یا اطمینان پیدا کرده که در سائر ابواب، مخصص، مقید یا معارضی برای آن مسئله، بیان نشده لذا با قطع یا اطمینان مذکور، چگونه می گوئید اجتهاد در یک مسئله، متوقف بر این است که در تمام ابواب فقه تتبع نموده باشد و فرضا صاحب‌نظر باشد.

اصلا شما فرض کنید فردی در باب طهارت- پس از فحص لازم- اجتهاد نموده، حال اگر او احتمال بدهد در باب دیات هم مدرکی نسبت به آن مسئله وجود دارد، احتمالش قابل اعتنا نیست همان‌طور که در اجتهاد مطلق هم مسئله، چنین است که: اگر مجتهدی به اندازه لازم تفحص نمود، می‌تواند به عمومات و اطلاقات تمسک کند و اجتهاد نماید و نیازی نیست که قطع پیدا کند، آن عمومات یا اطلاقات، فاقد مخصص یا مقید است.

در متجزی همچنین است که: وقتی فردی به مقدار لازم در مسأله‌ای تفحص نمود و ظن قوی پیدا کرد که دیگر، دلیلی در رابطه با آن مسئله وجود ندارد، کفایت می کند گرچه یک احتمال «غیر معتنی به» هم مطرح باشد.

خلاصه: تجزی و حصول قوه استنباط در بعضی از ابواب فقه، مستلزم این نیست که فرد در تمام ابواب فقه، مجتهد و صاحب‌نظر باشد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۵۶

الثانی: فی حجیة ما یؤدی إلیه علی المتصف به، و هو أیضا محل الخلاف، إلا أن قضیة أدلة المدارک حجیته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء علی حجیة الظواهر مطلقا، و کذا ما دلّ علی حجیة خبر الواحد، غایته تقییده بما إذا تمکن من دفع معارضاته کما هو المفروض [۱].

۲- حجیت آراء مجتهد متجزّی برای عمل خودش

[۱]- سؤال: آیا آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجیت دارد یا اینکه فاقد حجیت است و او هم باید از دیگری تقلید نماید یا احتیاط کند؟

جواب: مسئله، محل خلاف است لکن نظر مصنف قدّس سرّه- و اکثر علما- این است که آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجت است زیرا: ادله دال بر حجیت مدارک احکام- التی استنبطها المجتهد المتجزی منها- عمومیت دارد و آن مدارک، ادله را برای همگان حجت قرار داده نه خصوص مجتهد مطلق.

مثلا ظواهر الفاظ کتاب و سنت، حجت است حال باید دید آیا دلیلی که ظواهر الفاظ- یا خبر واحد عادل- را حجت قرار داده فقط آن را در حق مجتهد مطلق، حجیت بخشیده و آن ظاهر- یا خبر واحد- برای مجتهد متجزی، حجت نیست ۹۷۰]؟

بدیهی است که چنان قیدی در ادله مشاهده نشده و تفصیلی بین مجتهد مطلق و متجزی وجود ندارد پس آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجت است.

قوله: «... غایته تقییده ۹۷۱] بما اذا تمکن من دفع معارضاته کما هو المفروض».

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۵۷

الثالث: فی جواز رجوع غیر المتصف به إلیه فی کل مسألة اجتهد فیها، و هو أیضا محل الإشکال، من أنه من رجوع الجاهل إلی العالم، فتعمّه أدلة جواز التقلید، و من دعوی عدم إطلاق فیها، و عدم إحراز أن بناء العقلاء أو سیرة المتشرعة علی الرجوع الی مثله

أیضا، و ستعرف ۹۷۲] إن شاء اللّه تعالی ما هو قضیهٔ الأدلهٔ [۱].

«... نهایت امر، آنکه حجیت تمام آن‌ها مخصوص کسی است که نسبت به معارض فحص نماید و موانع را دفع نماید و فرض بحث ما در جائی است که مجتهد متجزی به مقدار لازم، نسبت به معارض، مخصص و مقید، تفحص نموده، بنابراین، آراء او که مفاد آن ظواهر است، مسلما برای او حجیت دارد و تقلید آن متجزی از دیگری مشکل بلکه خلاف احتیاط است، آری او می‌تواند احتیاط نماید»[۹۷۳].

۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟

اشاره

[۱]- سؤال: تقلید از متجزی، چگونه است؟

جواب: مسئله، محل اختلاف است.

وجه جواز:

در مسائلی که فرد متجزی اجتهاد نموده، نسبت به آن احکام، عالم است- حرام و حلال الهی را می‌شناسد- پس تقلید غیر از او، رجوع جاهل به عالم است لذا تقلید از مجتهد متجزی، جائز است- فتعمه ادلهٔ جواز التقلید.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۸

وجه عدم جواز:

ادله لفظیه تقلید- الدالهٔ علی جواز رجوع الجاهل الی العالم ۹۷۴]- فاقد اطلاق است ۹۷۵] و همچنین نسبت به ادله لبیّه تقلید، مانند بناء عقلا یا سیره متشرعه، احراز نشده که استقرار پیدا کرده بر رجوع به مجتهد متجزی، نتیجتا قدر متیقن، رجوع به مجتهد مطلق است نه متجزی.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه- صاحب عنایهٔ الاصول- پس از توضیح کلام مصنف قدّس سرّه آن را چنین نقد نموده‌اند:

... «و فیه ما لا یخفی» فان ادلهٔ التقلید ان کانت هی لفظیهٔ فلا وجه لعدم الاطلاق فیها و ان کانت لبیهٔ کبناء العقلاء فالعقلاء لا یفرقون فی الرجوع الی اهل الخبرهٔ فیما هو خبیر به بین ان یکون خبیرا بسائر الابواب ایضا ام لا بل یتعین الرجوع عندهم الی المتجزی اذا کان فیما هو خبیر به اشد خبرهٔ من الخبیر المطلق. «و اما عدم احراز» سیرهٔ المتشرعهٔ علی الرجوع الی مثله «ففیه» انه لا متجزی غالبا یعرف فی الخارج انه متجزی لتکون سیرتهم مستقرهٔ علی الرجوع الی مثله او علی عدمه فان الناس غالبا بین من یعرف انه عامی محض و بین من یعرف انه من طلبهٔ العلم و لم یبلغ درجهٔ الاجتهاد و بین من یعرف انه مجتهد مطلق قد حاز رتبهٔ الاجتهاد و الاستنباط فی عموم ابواب الفقه و اذا فرض انه قد عرف احیانا ان هذا متجزی فلا یعلم غالبا انه فیما هو خبیر به اعلم من الغیر او مساوی معه لیصح الرجوع الیه. «و بالجملهٔ» ان الاشکال فی جواز تقلید المتجزی فی الجملهٔ ای فیما هو

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۵۹

و اما جواز حکومته و نفوذ فصل خصومته فأشکل، نعم لا یبعد نفوذ فیما إذا عرف جملهٔ معتدا بها و اجتهد فیها، بحیث یصح أن یقال فی حقه عرفا أنه ممن عرف أحکامهم، کما مرّ فی المجتهد المطلق المنسد علیه باب العلم و العلمی فی معظم الأحکام [۱].

مجتهـد فیه خبیر بصـیر به فی غیر محله و ذلک لاطلاقات ادلهٔ التقلید و لما عرفت من ان العقلاء لا یفرقون فی الرجوع الی اهل الخبرهٔ فیمـا هو خبیر به بین ان یکون خبیرا بسـائر الابواب ایضا ام لا «و من هنا یظهر» ضـعف ما اسـتند الیه الفصول فی وجه المنع من الاصل. قال ...[۹۷۶].

۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی

[۱]- آیا قضاوت و حکم مجتهد متجزی در مقام ترافع و فصل خصومت، نافذ است یا نه؟

جواب: مصنف قدّس سرّه چنین فرموده‌اند: «اما جواز حکومته و نفوذ فصل خصومته فاشکل»[۹۷۷].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۶۰

تـذکر: مصـنف قـدّس سرّه سپس اسـتدراک نموده و چنین فرموده‌اند: «نعم لا یبعد نفوذه فیما اذا عرف جملهٔ معتدا بها و اجتهد فیها بحیث ....». یعنی اگر متجزی، مقـدار «معتـد به» از مسائـل فقه را اجتهـاد نمـوده که عرفـا «نظر فی حلالنـا و حرامنـا و عرف احکامنـا» درباره او صدق نماید، حکم او نافذ و قضایش جائز است و می‌تواند فصل خصومت نماید.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه عبارت اخیر مصنف قدّس سرّه- یعنی: نعم لا یبعد ...- را چنین تبیین و نقد نموده‌اند:

بـل قـد عرفت فیمـا تقـدم انه لاـ یکـاد یکفی فی نفوذ حکم الحاکم مجرد المعرفـهٔ بجملـهٔ معتـدهٔ بها من احکامهم و لو فی غیر مورد القضاء و ان صدق علیه عرفا انه ممن عرف احکامهم بل لا بد من معرفته باحکامهم فی خصوص القضاء کما هو صـریح الروایهٔ الثانیهٔ لاـبی خدیجـهٔ المتقدمـهٔ و ذلک لیحکم علی طبق حکمهم (و علی هـذا) فاذا عرف الحاکم احکامهم فی القضاء کما ینبغی فلا محالهٔ ینفذ حکمه و ان کان متجزیا غیر مجتهد فی سائر الابواب و اذا لم یعرف احکامهم فیه لیحکم علی طبق حکمهم فلا ینفذ حکمه و ان کان مجتهدا مطلقا له الملکهٔ و الاقتدار علی اسـتنباط احکامهم فی جمیع ابواب الفقه اذا شاء و اراد بالمراجعهٔ الی الاخبار حتی القضاء ما لم تصل معرفته الی الفعلیهٔ و التحقق فی الخارج ۹۷۸].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۶۱

فصل

لا یخفی احتیاج الاجتهاد الی معرفـهٔ العلوم العربیهٔ فی الجملهٔ و لو بأن یقدر علی معرفهٔ ما یبتنی علیه الاجتهاد فی المسألهٔ، بالرجوع الی ما دوّن فیه ۹۷۹]، و معرفهٔ التفسیر کذلک [۱].

[فصل:] مبادی اجتهاد

برای اجتهاد و استنباط، چه علومی نیاز است؟

(۱) مخفی نماند که برای «اجتهاد» معرفت، نسبت به علوم عربیت ۹۸۰] مانند: «لغت، صرف

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۶۲

و نحو» فی الجملهٔ[۹۸۱] نیاز است زیرا مـدارک فقه- از اخبار، آیات و اسـتدلالات علما- به زبان عربی است، و تا فرد، چنان معرفتی نداشته باشد، نمی‌تواند مسائل فقه را از مدارک مربوط به آن استنباط نماید.

قوله: و معرفة التفسیر کذلک ۹۸۲].

و همچنین برای اجتهاد و استنباط، آشنائی و معرفت به تفسیر قرآن هم لازم است، به این معنا که در استدلال به آیات بتواند به تفسیر رجوع نماید و ...

سؤال: آیا برای اجتهاد و استنباط باید در علم صرف، نحو، لغت و سائر علوم مقدماتی، مجتهد بود یا اینکه می‌توان به نقل ارباب آن علوم اکتفا نمود؟

جواب: «مسئله، محل اشکال و اقوا قول به تفصیل است یعنی: در بعضی از موارد، کلمات آن‌ها تعبدا از باب اهل خبره بودن در نقلیات، معتبر است و در بعضی از موارد نمی‌توان به قول آن‌ها اعتماد نمود بلکه باید هر فرد خودش اجتهاد و طبق آن عمل نماید»[۹۸۳].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۳

و عمدة ما یحتاج إلیه هو علم الأصول، ضرورة أنه ما من مسألة الا و یحتاج فی استنباط حکمها الی قاعدة أو قواعد برهن علیها فی الأصول، أو برهن علیها مقدمة فی نفس المسألة الفرعیة، کما هو طریقة الأخباری ۹۸۴] [۱].

و تدوین تلک القواعد المحتاج إلیها علی حدة لا یوجب کونها بدعة، و عدم تدوینها فی زمانهم علیهم السّلام لا یوجب ذلک، و إلا کان تدوین الفقه و النحو و الصرف بدعة.

و بالجملة لا محیص لأحد فی استنباط الأحکام الفرعیة من أدلتها إلا الرجوع إلی ما بنی علیه فی المسائل الأصولیة، و بدونه لا یکاد یتمکن من استنباط و اجتهاد، مجتهدا کان أو أخباریا. نعم یختلف الاحتیاج إلیها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنة و الأشخاص ۹۸۵]، ضرورة خفة مئونة الاجتهاد فی الصدر الأول، و عدم حاجته إلی کثیر

---

[۱]- عمده، چیزی که مجتهد در استنباط احکام به آن نیاز دارد، «علم اصول» است زیرا غالب مسائل فقه، مبنی بر قواعد و مطالبی است که در علم اصول، مبرهن شده، مانند:

«حجیت خبر واحد»، «ظواهر کتاب و سنت»، «اصول عملیه»، «تعادل و تراجیح» و غیره که تا آن قواعد «عن اجتهاد» برای مجتهد، معلوم نباشد، نمی‌تواند احکام را استنباط نماید و فرقی هم ندارد که آن قواعد، علی حدّه- در کتاب مستقل- نوشته شود و مجتهد، اجتهاد نماید یا اینکه در هر مسئله، آنچه «موقوف علیه» آن مسئله است در نفس فقه درباره‌اش اجتهاد نماید.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۴

مما یحتاج إلیه فی الأزمنة اللاحقة، مما لا یکاد یحقق و یختار عادة إلا بالرجوع الی ما دوّن فیه من الکتب الأصولیة [۱].

---

[۱]- صرف تدوین آن قواعد- در کتاب مستقل- و تسمیه آن به علم اصول، موجب بدعت نیست و سبب نمی‌شود، آن قواعد از مقدمیت برای فقه، خارج شود- چه مجتهد، اخباری باشد چه اصولی زیرا «اخباری» هم باید اخبار و ظواهر را حجت بداند و تعارض ادله را برطرف نماید و ....

گویا احتمال مذکور از ناحیه بعضی از اخباریون، مطرح شده که اکنون در این زمینه به نقل تحقیقی از مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه می‌پردازیم.

قوله: «و تدوین تلک القواعد ...».

اشارة الی بعض ما استند الیه جماعة من الاخباریین رحمهم اللّه فی وجه عدم الحاجة الی علم الاصول. «قال فی الفصول» فی ذیل التکلم حول علم الاصول و انه من جملة ما یحتاج الیه فی الاجتهاد (ما لفظه) و زعم جماعة من قاصری الدرایة من الفرقة الموسومة

بالاخباریـة ان العلم المـذکور مما لا حاجـة الیه و لا طائل یترتب علیه و تمسـکوا بشـبه ضـعیفة اقواها امران ثم ذکر الاول «الی ان قال» الثانی ان هـذا العلم لـم یکن بین اصـحاب الائمة و انما احدثه علماء العامة ثم تسـرّی منهم الی اصـحابنا الامامیة فی زمن الغیبة و خفاء الحجـة فهو امـا من البـدع المسـتحدثة و الطرق المخترعـة الـتی یجب التجنب عنهـا فی امر الشـریعة او انه ممـا لا ـ حاجـة الیه فی معرفة الاحکام و الا لما اهمل بیانه من اهل العصمة انتهی کلامهم غفر اللّه لهم.

«ثم ان المصـنف» قـد اجاد فی جوابهم «فأورد علیهم» بالنقض بتـدوین الفقه و النحو و الصـرف فان تـدوین الاخبار و ان کان فی زمن الائمـة الاطهـار و لکن تـدوین الفقه مثلا ـ بهـذا النحو المتعـارف الآن عنـد الاصولی و الاخباری جمیعا لم یکن فی زمن الائمـة علیهم السّلام. «و اما الجواب عنهم» بالحل فهو ظاهر واضح فان السر فی عدم تدوین اصحاب الائمة علیهم السّلام علم الاصول فی زمانهم هو عدم احتیاجهم الیه فی ذلک الزمان لتمکنهم من اسـتعلام حکم المسألة من ائمة الهدی شـفاها او کتبا کما لم یحتاجوا الی تدوین علم الرجال ایضا و لکن

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۵

فصل

اتفقت الکلمة علی التخطئة فی العقلیات ۹۸۶]، و اختلفت فی الشرعیات، فقال أصحابنا بالتخطئة فیها أیضا، و أن له تبارک و تعالی فی کل مسألة حکما یؤدی إلیه الاجتهاد تارة و إلی غیره أخری.

و قال مخالفونا بالتصویب ۹۸۷]، و أن له تعالی أحکاما بعدد آراء المجتهدین، فما یؤدی إلیه الاجتهاد هو حکمه تبارک و تعالی [۱].

حیث تـأخر عصـرنا عن عصـرهم بکثیر و اشـتدت الحاجـة الی تمهیـد قواعـد کلیـة متخـذة عن الآیـات و الروایات المأثورة عن الائمة الاطهار او من العقل الصـریح الذی به عرفنا اللّه و رسوله و حججه المعصومین المبتنیة علیها استنباط الاحکام الشرعیة فمهدها اصحابنا الامامیـة رضوان اللّه علیهم و افردوهـا فی الـذکر اهتمامـا بحالهـا و سـمّوها بعلم الاـصول و هو عمـدة ما یحتاج الیه المجتهـد و اهم ما یتوقف علیه الاجتهـاد و الاسـتنباط کمـا هو ظـاهر لـدی المنصف و ان کـان غیر واحـد من مسائلهـا مما لا حاجـة الیه و لا یتوقف علیه الاجتهاد کما اشرنا قبلا و لکن ذلک مما لا یوجب عدم الحاجة الی علم الاصول رأسا[۹۸۸].

[فصل:] تخطئه و تصویب

اشاره

-[۱]

[اتفاق علماء بر تخطئه در عقلیات

علماء خاصه و عامه در «عقلیات» یعنی: در غیر احکام شرعیه- موضوعات

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۶۶

خارجیه و احکام عقلیه که راجع به حکم شرعی نباشد- متفقا[۹۸۹] قائل به تخطئه هستند یعنی:

اگر مجتهـدی در احکـام عقلیه یـا موضوعـات خـارجیه اجتهـاد نمایـد و اسـتنباطش برخلاـف واقع باشـد، تمـام علمـا قائـل به تخطئه هستند[۹۹۰]- چنین نیست که بگوینـد: همیشه نظر مجتهـد، مطابق واقع و مصـیب است یعنی: حکمی را که مجتهد استنباط می‌کند، ممکن است، مطابق واقع و امکان دارد، مخالف واقع باشد-

[اختلاف علماء بر تخطئه و تصویب در شرعیات]

لکن در احکام شرعیه، چنین اختلاف نموده‌اند که:

إيضاح الكفاية، ج‌۶، ص: ۳۶۷

و لاـ يخفى أنه لاـ يكاد يعقل الاجتهاد فى حكم المسألـة إلا إذا كان لها حكم واقعا، حتى صار المجتهـد بصـدد استنباطه من أدلته، و تعيينه بحسبها ظاهرا، فلو كان غرضـهم من التصويب هو الالتزام بإنشاء أحكام فى الواقع بعدد الآراء- بأن تكون الأحكام المؤدى إليها الاجتهادات أحكاما واقعية[۹۹۱] كما هى ظاهريـة- فهو و إن كـان خطأ من جهـة تواتر الأخبار، و إجماع أصحابنا الأخيار على أن له تبارك و تعالى فى كل واقعة حكما[۹۹۲]

إيضاح الكفاية ؛ ج‌۶ ؛ ص۳۶۷

علماء امامیه، قائل به تخطئه می‌باشند یعنی: خداوند متعال در هر واقعه، دارای یک حکم واقعی هست که بین تمام مردم، مشترک است منتها گاهی استنباط مجتهد، مطابق آن حکم واقعی و آن فرد، مصیب است و گاهی رأی مجتهد برخلاف آن می‌باشد و مجتهد، مخطی، است لکن مخالفین ما- عامه ۹۹۳]- قائل به تصویب ۹۹۴] شده و می‌گویند: رأی و استنباط مجتهد، هیچ‌گاه خطا نیست زیرا خداوند متعال نسبت به هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم می‌باشد و هرچه را مجتهد، استنباط نماید، همان حکم اللّه است فرضا اگر مجتهدی، قائل به وجوب نماز جمعه- در عصر غیبت- شد، حکم اللّه هم همان است و چنانچه مجتهد دیگری، قائل به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت شد، آن‌هم حکم اللّه است.

إيضاح الكفاية، ج‌۶، ص: ۳۶۸

يشترك فيه الكل، إلا أنه غير محال [۱].

-[۱]

[اقسام تصویب]

اشاره

مصنف قدّس سرّه در عبارت مذکور، قول به تصویب را نقد و بررسی نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

مقدمه: اجتهاد و استنباط احکام، معقول نیست مگر اینکه در واقع و لوح محفوظ برای موضوعات، احکامی باشد تا اینکه مجتهد از آیات و اخبار، آن احکام را- ظاهرا- استنباط نماید و الا اگر در واقع، حکمی نباشد، اجتهاد، مفهومی ندارد زیرا حکمی نیست تا مجتهد، آن را استنباط نماید فرضا اگر نماز جمعه در لوح محفوظ، حکمی نداشته باشد، مجتهد درصدد اثبات و استنباط چیست؟ آیا او می‌تواند برای نماز جمعه‌ای که در لوح محفوظ، حکمی ندارد، چیزی را اجتهاد نماید؟ خیر! پس اجتهاد، متوقف بر وجود حکم واقعی هست- مانند توقف عرض بر معروض.

با توجه به مقدمه مذکور، سه احتمال در تصویب، متصور است که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

احتمال اول:

اشاره

مقصـود مصـوّبه- و عـامه- از «تصـویب» این است که خداونـد متعـال، مثلاـ از اول زمـان غیبت تـا انقراض دنیـا در هر واقعه‌ای آراء مجتهـدین را می‌دانـد به‌عنوان مثال، ذات حق می‌داند در سنه هزار، فلان مجتهد، قائل به وجوب نماز جمعه می‌شود و قبل از اجتهاد او، نماز جمعه را برای او واجب نموده و همچنین می‌داند در سال هزار و یک، فلان مجتهد، قائل به حرمت آن می‌شود و لذا حرمت را برای او جعل نموده و همچنین می‌دانـد در سال هزار و دو، فلان مجتهـد قائل به تخییر می‌شود لذا در رابطه با او و مقلدینش تخییر را جعل نموده.

رد احتمال اول:

اگر مقصود عامه از تصویب، چنان مسأله‌ای است ۹۹۵]، پاسخ ما این

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۶۹

و لو كـان غرضـهم منه الالـتزام بإنشـاء الأحكـام على وفق آراء الأعلاـم بعـد الاجتهـاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين و لا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر[۹۹۶] [۱].

است که آن تصویب «ثبوتـا» ممکن، غیر محال و فرض آن «فی نفسه» معقول است اما «اثباتا» باطل است ۹۹۷] زیرا اجماع اصحاب و اخبـار متـواتر، دال بر این است که خداونـد متعـال در هر واقعه، دارای حکمی است که تمـام مردم در آن حکم، مشـترک می‌باشـند منتها گروهی به آن حکم، دست پیدا می‌کنند و عده‌ای به خطا می‌روند نه اینکه ذات حق در هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم باشد که اختصاص به آن‌ها داشته باشد.

[۱]-

احتمال دوم:

اشاره

ممکن است، مقصود عـامه از تصویب، این باشـد که خداونـد متعـال برای هیـچ‌یک از وقـایع، حکمی جعـل ننموده بلکه «نعوذ باللّه» منتظر است تا مجتهـدین اسـتنباط نمایند، آنگاه به عدد مجتهدین و طبق آراء آن‌ها جعل حکم نماید که بنا بر احتمال مذکور، احکام الهی، تابع آراء مجتهدین است.

رد احتمال دوم:

تصویب به‌معنـای مـذکور، علاـوه برآن که باطـل، مخالف اجماع و اخبار است، غیر معقول می‌باشـد زیرا اگر قبل از اجتهاد مجتهـد، حکـم واقعی نداشـته باشـیم پس او نسـبت بـه چـه چیز و دربـاره چـه حکمی فحص و اسـتنباط می‌نمایـد و رأیش بـه چه چیز مـؤدی می‌شود؟ آیا معقول است که قبل از اسـتنباط مجتهد، حکمی در لوح محفوظ نداشـته باشـیم اما او بخواهد از آیات و روایات، آن را

استنباط نماید؟ خیر!

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۷۰

إلا أن یراد التصویب ۹۹۸] بالنسبة الی الحکم الفعلی، و أن المجتهد و إن کان یتفحص عما هو الحکم واقعا و إنشاء، إلا أن ما أدّی إلیه اجتهاده یکون هو حکمه الفعلی حقیقة، و هو مما یختلف باختلاف الآراء ضرورة، و لا یشترک فیه الجاهل و العالم بداهة، و ما یشترکان فیه لیس بحکم حقیقة بل إنشاء، فلا استحالة فی التصویب بهذا المعنی، بل لا محیص عنه فی الجملة بناء علی اعتبار الأخبار من باب السببیة و الموضوعیة کما لا یخفی، و ربما یشیر إلیه ما اشتهرت بیننا أن ظنیة الطریق لا تنافی قطعیة الحکم [۱].

-[۱]

احتمال سوم:

احتمال دیگر در معنای تصویب، این است که: برای هر واقعه در لوح محفوظ- و قبل از استنباط مجتهد- حکمی جعل شده ۹۹۹] که بین تمام مردم، مشترک است منتها اگر مجتهد[۱۰۰۰]، نسبت به آن حکم، دست‌یافت، همان حکم، فعلیت و تنجز پیدا می‌کند اما اگر رأی مجتهد، خطا بود و به آن حکم، دست پیدا نکرد، حکم فعلی، همان رأی مجتهد- و مؤدای همان اماره ۱۰۰۱]- است ۱۰۰۲] و نتیجتا حکم واقعی لوح محفوظی ۱۰۰۳] در مرحله انشا باقی می‌ماند[۱۰۰۴].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۷۱

سؤال: آیا تصویب به‌معنای مذکور، مستحیل است؟

جواب: «فلا استحالة فی التصویب بهذا[۱۰۰۵] المعنی ۱۰۰۶] بل لا محیص عنه فی الجملة[۱۰۰۷] بناء علی اعتبار الاخبار من باب السببیة و الموضوعیة کما لا یخفی».

قوله: و ربما یشیر الیه ۱۰۰۸] ما اشتهرت بیننا «ان ظنیة الطریق لا تنافی قطعیة الحکم».

«... و اشعار به همین مطلب ۱۰۰۹] دارد، آنچه مشهور است از علامه قدّس سرّه که «ظنیة الطریق لا ینافی قطعیة الحکم» که دلالت دارد بر اینکه حکم، دو قسم است ظاهری- فعلی- و یکی هم واقعی. و ظنی بودن ادله، نسبت به حکم واقعی منافات ندارد با قطعی بودن حکم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۷۲

نعم ۱۰۱۰] بناء علی اعتبارها من باب الطریقیة[۱۰۱۱]، کما هو کذلک، فمؤدیات الطرق و الامارات المعتبرة لیست بأحکام حقیقیة نفسیة، و لو قیل بکونها أحکاما طریقیة، و قد مرّ غیر مرة إمکان منع کونها أحکاما کذلک أیضا[۱۰۱۲]، و أن قضیة حجیتها لیس إلا تنجز [تنجیز] مؤدیاتها عند إصابتها، و العذر عند خطئها، فلا یکون حکم أصلا إلا الحکم الواقعی ۱۰۱۳]، فیصیر منجزا فیما قام علیه حجة من علم أو طریق معتبر، و یکون غیر منجز بل غیر فعلی ۱۰۱۴] فیما لم تکن هناک حجة مصیبة، فتأمل جیدا [۱].

فعلی و ظاهری زیرا قطعیت، تمام نمی‌شود مگر اینکه ملتزم شویم که ادله و امارات، محدث یک حکم قطعی هستند و لو مخالف واقع باشند»[۱۰۱۵].

[۱]- مصنف قدّس سرّه در تصویر احتمال سوم «تصویب» فرمودند: «بل لا محیص عنه فی الجملة ...» لکن اکنون از آن، استدراک نموده و فرموده‌اند: «نعم بناء ...». «ای نعم بناء

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۷۳

فصل

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأى الأوّل بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة فى عدم العبرة به فى الأعمال اللاحقة، و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقا أو الاحتياط فيها [۱].

على اعتبار الاخبار من باب الطريقية كما هو كذلك على ما تقدم لك شرحه فى بحث امكان التعبد بالامارات فمؤديات الطرق و الامارات ليست هى احكاما حقيقية نفسية ناشئة عن مصلحة او مفسدة حادثة فى المتعلقات بسبب قيام الامارات كما على القول بالسببية و الموضوعية بل هى احكام ظاهرية طريقية اى مقدمية قد شرّعت لاجل الوصول بها الى الاحكام الواقعية.

بل تقدم من المصنف ان المجعول فى الطرق و الامارات هو مجرد جعل الحجية اى المنجزية عند الاصابة و العذرية عند الخطأ و قد مر تفصيل هذا كله فى محله مبسوطا فلا نعيد»[۱۰۱۶].

تذكر: مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى قدّس سرّه بعد از «فتأمل جيدا» چنين فرموده‌اند:

«لكن ظاهر كلماتهم [اى كلمات اصحاب التصويب نفى اصل الحكم قبل الاجتهاد لا نفى تعيينه مع وجود اصله فيتوجه عليهم مضافا الى ما اورده المصنف انه لا اجتهاد الا و هو مسبوق بالتقليد فالمجتهد قبل اجتهاده لا بد و ان يكون مقلدا فكيف يفرض خلو الواقعة عن الحكم فى حقه و حق مقلديه مع ان المعلوم ضرورة انه ليس فى حكم المجانين و الصبيان و البهائم و لا مقلديه»[۱۰۱۷].

[فصل:] تبدل رأى مجتهد

اشاره

[۱]- گاهى اجتهاد قبلى مجتهد، مضمحل مى‌شود كه خود، داراى دو فرض است:

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۷۴

و اما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر فى صحتها بحسب هذا الاجتهاد[۱۰۱۸]، فلا بدّ من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض فى الصلاة و غيرها، مثل: لا تعاد[۱۰۱۹]، و حديث الرفع،

۱- او تبدل رأى پيدا مى‌كند و رأى جديدى برايش حاصل مى‌شود[۱۰۲۰].

۲- رأى سابق او زائل مى‌شود بدون اينكه رأى جديد برايش حاصل شود.

سؤال اوّل: در فرض مسئله، وظيفه او نسبت به اعمال لا حق چيست؟

جواب: ترديدى نيست كه «مطلقا»[۱۰۲۱] در اعمال لا- حق بايد بر وفق اجتهاد دوم عمل نمايد[۱۰۲۲] و اجتهاد سابق- بعد از اضمحلال آن- نه درباره خودش حجت است نه درباره مقلدينش، خواه اجتهاد سابق و لا حق- هر دو- قطعى باشد يا هر دو

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۷۵

بل الاجماع على الإجزاء فى العبادات على ما ادعى.

و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم و قد اضمحل واضح؛ بداهة أنه لا حكم معه شرعا، غايته المعذورية فى المخالفة عقلا [۱].

ظنی ۱۰۲۳] یا یکی قطعی و دیگری ظنی باشد و خواه مورد تبدل رأی، در احکام باشد یا موضوعات احکام.

[۱]- سؤال دوم: در فرض مذکور- که طبق اجتهاد سابق، عمل شده ۱۰۲۴]- وضع اعمال عبادی ۱۰۲۵] و معاملی ۱۰۲۶] سابق چیست؟

جواب: مسئله، دارای فروض مختلفی هست که باید حکم هریک را جداگانه بررسی نمود.

طبق قاعده اولیه- یعنی: صرف‌نظر از قاعده ثانویه ۱۰۲۷]- در دو صورت، اعمال سابق،

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۷۶

و كذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه، و قد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينة المجاز أو المعارض، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقية، قيل بأن قضية اعتبارها إنشاء أحكام طريقية، أم لا على ما مرّ منّا غير مرة، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن كيفية اعتبارها فيهما على نهج واحد [۱].

باطل و در دو صورت، صحیح است که اینک به توضیح آن چهار صورت می‌پردازیم:

الف: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به بطلان است، عبارتند از:

۱- در صورتی که مدرک اجتهاد سابق «قطع» به حکم باشد.

وجه بطلان هم این است که: «... فی هذه الصورة انه لا- حکم مجعول شرعا فی مورد القطع بالحکم کی یجزی هو عن الاتیان بالواقعی و یکفی عنه و هذا واضح»[۱۰۲۸].

[۱]- ۲: در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی- مانند خبر واحد-

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۷۷

باشد، اعمال سابق، محکوم به بطلان است البته مشروط بر اینکه امارات را از باب طریقیت ۱۰۲۹] حجت بدانیم و وجه بطلان در فرض مذکور، این است ۱۰۳۰] که: ما اماره را از باب اینکه طریقی به واقع هست، حجت می‌دانیم و در فرض مسئله، «واقع» اتیان نشده بلکه فقط با امر طریقی، موافقت شده «غایة الامر» اینکه فردی که طبق آن عمل کرده، معذور است لکن باید بعد از کشف خلاف، آن عمل، اعاده ۱۰۳۱] یا قضا[۱۰۳۲] شود، خواه قائل شویم، مؤدای اماره، جعل حکم طریقی هست، خواه مانند مصنف قدّس سرّه بگوئیم طبق مؤدای اماره، حکمی جعل نمی‌شود[۱۰۳۳]. بلکه اماره فقط «منجز»[۱۰۳۴] یا «معذّر»[۱۰۳۵] است.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۷۸

و لم يعلم وجه للتفصيل بينهما، كما فى الفصول، و أن المتعلقات لا تتحمل اجتهادين بخلاف الأحكام، إلا حسبان أن الأحكام قابلة للتغيّر و التبدل، بخلاف

قوله: «من ۱۰۳۶] غیر فرق بین تعلقه بالاحکام او بمتعلقاتها ...».

فرقی در بطلان اعمال سابق نیست در اینکه: اجتهاد سابق به نفس حکم ۱۰۳۷]، تعلق گیرد یا به متعلق ۱۰۳۸]- و موضوع حکم- مربوط باشد و علتش این است که: جعل حجیت امارات در موضوعات و احکام به یک نحو است.

سؤال: چگونه و به چه کیفیت، ممکن است برای یک مجتهد، رأیی برخلاف رأی قبل، حاصل و ظاهر شود؟

جواب: قوله: «... و قد ظهر خلافه بالظفر[۱۰۳۹] بالمقید او المخصص ۱۰۴۰] او قرینة المجاز[۱۰۴۱] او المعارض ۱۰۴۲]».

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۷۹

المتعلقات و الموضوعات ۱۰۴۳]، و أنت خبير بأن الواقع واحد فيهما، و قد عين أولا بما ظهر خطؤه ثانيا [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول [قدّس سرّه در محل بحث

اشاره

[۱]- قبل از توضیح فرمایش مصنف قدّس سرّه به نقل عبارت کتاب فصول می‌پردازیم:

فصل: اذا رجع المجتهد عن الفتوی انتقضت فی حقه بالنسبهٔ الی مواردها المتأخرهٔ عن زمن الرجوع قطعا و هو موضع وفاق. و لا فرق فی ذلک بین ان یکون رجوعه عن القطعی الی الظنی او من الظنی الی القطعی او من احدهما الی مثله ... و اما بالنسبهٔ الی مواردها الخاصهٔ التی بنی علیها قبل رجوعه علیها، فان قطع ببطلانها واقعا فالظاهر وجوب التعویل علی مقتضی قطعه فیها بعد الرجوع عملا باطلاق ما دل علی ثبوت الحکم المقطوع به فان الاحکام لا حقهٔ لمواردها الواقعیهٔ لا الاعتقادیهٔ، فیترتب علیه آثاره الوضعیهٔ ما لم تکن مشروطهٔ بالعلم. و لا فرق فی ذلک بین الحکم و غیره. و کذا لو قطع ببطلان دلیله واقعا و ان لم یقطع ببطلان نفس الحکم کما لو زعم حجیهٔ القیاس فافتی بمقتضاه ثم قطع ببطلانه ... و ان لم یقطع ببطلانها و لا ببطلانه فان کانت الواقعهٔ مما یتعین فی وقوعها شرعا اخذها بمقتضی الفتوی، فالظاهر بقاؤها علی مقتضاها السابق فیترتب علیها لوازمها بعد الرجوع، اذ الواقعهٔ الواحدهٔ لا تحتمل اجتهادین و لو بحسب زمانین لعدم دلیل علیه، و لئلا یؤدی الی العسر و الحرج المنفیین عن الشریعهٔ السمحهٔ لعدم وقوف المجتهد غالبا علی رأی واحد فیؤدی الی الاختلال فیما یبنی فیه علیها من الاعمال. و لئلا یرتفع الوثوق فی العمل من حیث ان الرجوع فی حقه محتمل و هو مناف للحکمهٔ الداعیهٔ الی تشریع حکم الاجتهاد المتأخر فیها ... و لاصالهٔ بقاء آثار الواقعهٔ اذ لا ریب فی ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد و لا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دلیل علی تأثیر الاجتهاد المتأخر فیها ... (و بالجملهٔ): فحکم

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸۰

رجوع المجتهد فی الفتوی فیما مر حکم النسخ فی ارتفاع الحکم المنسوخ عن موارده المتأخرهٔ عنه و بقاء آثار موارده المتقدمهٔ ان کان لها آثار.

و علی ما قررنا فلو بنی علی عدم جزئیهٔ شیء للعبادهٔ او عدم شرطیته فأتی بها علی الوجه الذی بنی علیه ثم رجع بنی علی صحهٔ ما أتی به حتی انها لو کانت صلاهٔ و بنی فیها علی عدم وجوب السورهٔ ثم رجع بعد تجاوز المحل بنی علی صحتها من جههٔ جمیع ذلک.

او بنی علی صحتها فی شعر الأرانب و الثعالب ثم رجع و لو فی الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع ... فلا یلزمه الاستیناف. و کذلک القول فی بقیهٔ مباحث العبادات و المعاملات و سائر العقود و الایقاعات فلو عقد او اوقع بصیغهٔ یری صحتها ثم رجع بنی علی صحتها و استصحب احکامها من بقاء الملکیهٔ و الزوجیهٔ و البینونهٔ و الحریهٔ و غیر ذلک. و من هذا الباب حکم الحاکم و الظاهر ان عدم انتفاضه بالرجوع موضع وفاق ....

و لو کانت الواقعهٔ مما لا یتعین اخذها بمقتضی الفتوی فالظاهر تغیر الحکم بتغیر الاجتهاد کما لو بنی علی حلیهٔ حیوان فذکّاه ثم رجع بنی علی تحریم المذکی منه ... لان ذلک کله رجوع عن حکم الموضوع و هو لا یثبت بالاجتهاد علی الاطلاق بل ما دام باقیا علی اجتهاده فاذا رجع ارتفع کما یظهر من تنظیر ذلک بالنسخ ۱۰۴۴].

بنا بر آنچه مصنف قدّس سرّه فرموده‌اند، کأنّ صاحب فصول قدّس سرّه قائل به چنین تفصیلی شده‌اند که: اگر تبدل رأی در رابطه با احکام باشد، اعمال سابق، صحیح و مجزی است اما اگر مربوط به موضوعات احکام باشد، اعاده یا قضای اعمال سابق، لازم است.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸۱

و لزوم العسر و الحرج و الهرج و المرج المخلّ بالنظام و الموجب للمخاصمهٔ بین الأنام، لو قیل بعدم صحهٔ العقود و الإیقاعات و العبادات الواقعهٔ علی طبق الاجتهاد الأول الفاسدهٔ بحسب الاجتهاد الثانی، و وجوب العمل علی طبق الثانی، من عدم ترتیب الأثر علی المعاملهٔ و إعادهٔ العبادهٔ، لا یکون إلا أحیانا[۱۰۴۵]، و أدلهٔ نفی العسر لا ـ ینفی إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا[۱۰۴۶]، مع عدم اختصاص ذلک بالمتعلقات،

کأنّ صاحب فصول دو دلیل هم بر مدعای خود دارند.

دلیل اول:

اشاره

موضوعات احکام «واقع» ثابت و محفوظی دارنـد و متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شوند[۱۰۴۷] و به واسطه اجتهاد مجتهد، تغییر پیدا نمی‌کنند به خلاف احکام که ممکن است به حسب اجتهادات، مختلف شوند و متحمل دو اجتهاد مخالف گردند یعنی:

احکام، قابل تغیر است و امکان دارد، متحمل دو اجتهاد مختلف شوند لذا اگر تبدل رأی، مربوط به حکم باشد، اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم نیست.

رد دلیل اول:

بین احکـام و موضوعـات آن از جهت تغیر اجتهـاد، فرقی نیست زیرا «واقـع» در آن دو، واحـد است و هیچ‌کـدام متحمـل دو اجتهـاد نمی‌شود.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸۲

و لزوم العسر فی الأحکام کـذلک أیضا لو قیل بلزوم ترتیب الأثر علی طبق الاجتهاد الثانی فی الأعمال السابقهٔ، و باب الهرج و المرج ینسد بالحکومهٔ و فصل الخصومهٔ.

و بالجملهٔ لا ـ یکون التفاوت بین الأحکـام و متعلقاتهـا، بتحمـل الاجتهـادین و عـدم التحمـل بیّنـا و لا مبینا، بما یرجع الی محصل فی کلامه- زید فی علو مقامه- فراجع و تأمل [۱].

-[۱]

دلیل دوم صاحب فصول:

اشاره

در محل بحث اگر اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم باشد و قائل به عدم صـحت عقود[۱۰۴۸]، ایقاعات ۱۰۴۹] و عبادات سابق شویم، «عسر و حرج»[۱۰۵۰] و «هرج‌ومرج» پیش می‌آیـد و موجب اختلال نظام و ایجاد مخاصـمه، بین مردم است لـذا می‌گوئیم اگر تبـدل رأی مجتهد، مربوط به موضوعات احکام باشد، اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم نیست به خلاف احکام.

رد دلیل دوم:

الف: جواب حلّی:

محذورات مذکور دائما لازم نمی‌آید که مستلزم عسر و حرج- و هرج‌ومرج- باشد بلکه بعضی از اوقات آن محاذیر لازم می‌آید مثلا چنانچه برای فردی، عسر و حرج لازم آید به همان مقدار از آن فرد[۱۰۵۱]، عسر و حرج، مرتفع می‌شود- نه مطلقا.

ب: جواب نقضی:

احکام هم مانند موضوعات است و در آن‌ها هم ممکن است، محذورات مذکور، لازم آید پس فرقی بین موضوعات و احکام نیست و هرج‌ومرج هم

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۸۳

و اما بناء علی اعتبارها من باب السببیة و الموضوعیة، فلا محیص عن القول بصحة العمل علی طبق الاجتهاد الأول، عبادة کان أو معاملة، و کون مؤداه- ما لم یضمحل- حکما حقیقة [۱].

به واسطه فصل خصومت و حجیت قول حاکم، مرتفع می‌شود[۱۰۵۲] و اگر مرتفع هم نشود، بین احکام و موضوعات «مشترک الورود» است و اختصاصی به موضوعات ندارد.

تذکر: اکنون که نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدّس سرّه پایان پذیرفت، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب «منتهی الوصول» جلب می‌نمائیم:

ما افاده قدّس سرّه من الاشکال علی الوجهین المتقدمین فی عبارة الفصول متین الا ان الکلام فی صحة النسبة و تمامیة ما استظهره المصنف منها من التفصیل بین الحکم و متعلقه و قد نفی سیدنا الفقیه صاحب الوسیلة قدّس سرّه هذا الاستظهار و استفاد هو من عبارة الفصول التفصیل بین العقود و الایقاعات و العبادات مما یتوقف وقوعه صحیحا علی الاستناد بحجة فتجزی و بین غیرها من الاحکام التی لا یتوقف وقوعه صحیحا علی الاستناد بحجة فلا تجزی ۱۰۵۳].

[۱]- ب: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به صحت است:

۱- در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی- مانند خبر واحد- باشد، اعمال سابق، صحیح است و نیازی به اعاده و قضا ندارد البته مشروط بر اینکه امارات را از باب سببیت و موضوعیت ۱۰۵۴]، معتبر بدانیم.

وجه صحت هم این است که: اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در متعلق حکم و موجب جعل حکم نفسی برطبق مؤدای خود می‌شود بنابراین، در محل بحث، مصلحت

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۸۴

و کذلک الحال إذا کان بحسب الاجتهاد الأول مجری الاستصحاب أو البراءة النقلیة[۱۰۵۵]، و قد ظفر فی الاجتهاد الثانی بدلیل علی الخلاف، فإنه عمل بما هو وظیفته علی تلک الحال، و قد مرّ فی مبحث الإجزاء تحقیق المقال، فراجع هناک ۱۰۵۶] [۱].

«واقع» بدون تدارک نبوده ۱۰۵۷].

[۱]- ۲- اگر مدرک اجتهاد سابق، استصحاب یا برائت شرعیه باشد، اعمال سابق، صحیح است ۱۰۵۸] «زیرا مفاد اصول شرعا جعل حکم است و وظیفه جاهل- و شاک- عمل به آن است به خلاف امارات که در آن‌ها یا اصلا جعل حکم نبوده یا جعل حکم

طریقی بوده و تحقیق این مسئله در بحث اجزاء بیان شده که ...»[۱۰۵۹].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۸۵

فصل

فی التقلید و هو أخذ[۱۰۶۰] قول الغیر و رأیه للعمل به فی الفرعیات، أو للالتزام به فی الاعتقادات تعبدا، بلا مطالبة[۱۰۶۱] دلیل علی رأیه [۱].

[فصل: تقلید]

اشاره

تذکر: تحقیق اکثر مطالب این فصل در بحث، اجزاء بیان شده است ۱۰۶۲].

احکام تقلید

[۱]- محل اصلی این بحث در علم فقه است که مبسوطا درباره‌اش بحث می‌کنند لکن استطرادا در پایان علم اصول از آن بحث شده.

در این فصل درباره معنای تقلید و ادله جواز آن بحث می‌نمائیم.

معنای لغوی تقلید:

«هو تعلیق القلادة و نحوها فی العنق و ذکر بعض اللغویین معنی آخر للتقلید (فقال) و قلده فی کذا ای تبعه من غیر تأمل و لا نظر ...»[۱۰۶۳].

علامه طریحی در مجمع البحرین، تقلید را چنین معنا کرده‌اند: «و قلدته قلادة: جعلتها فی عنقه و فی حدیث الخلافة: فقلدها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله و سلّم علیّا علیه السّلام، ای الزمه بها، ای: جعلها

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۸۶

فی رقبته و ولّاه امرها ...»[۱۰۶۴].

معنای اصطلاحی تقلید:

معانی متعددی برای آن ذکر شده: «منها انه العمل بقول الغیر.

و منها انه الاخذ بفتوی الغیر للعمل به. و منها انه الالتزام بالعمل بفتوی الغیر و ان لم یعمل، بل و ان لم یأخذ ...»[۱۰۶۵].

فقیه عظیم الشأن صاحب عروة الوثقی- سید کاظم طباطبائی قدّس سرّه- هم تقلید را چنین معنا کرده‌اند: «التقلید هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین و ان لم یعمل بعد بل و لو لم یأخذ فتواه فاذا اخذ رسالته و التزم بالعمل بها فیها کفی فی تحقق التقلید»[۱۰۶۶].

[تعریف مصنف رحمه اللّه:

تقلید، عبارت است از اینکه: قول و رأی غیر را تعبدا- و بلا مطالبهٔ دلیل- اخذ نمائیم تا در «فرعیات»[۱۰۶۷] به آن عمل نمائیم.
نتیجه: اگر کسی رساله عملیه فلان مجتهد را اخذ و مسائلش را یاد بگیرد تا در وقت لزوم به آن عمل نماید، تقلید، محقق می‌شود اما چنانچه رساله‌ای را تهیه کند تا وقتی فتاوای آن مجتهد را برای عمل یاد نگیرد، تقلید، محقق نمی‌شود.
معنای تقلید در «اعتقادیات»[۱۰۶۸] هم این است که قول و رأی غیر را تعبدا و بدون دلیل اخذ نمائیم تا به آن ملتزم شویم.
إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸۷
و لا یخفی أنه لا وجه لتفسیره بنفس العمل، ضرورهٔ سبقه علیه، و إلا کان بلا تقلید، فافهم ۱۰۶۹] [۱].
ثم إنه لا یـذهب علیک أن جواز التقلیـد و رجوع الجاهل الی العالم فی الجملهٔ، یکون بدیهیا جبلّیا فطریا لا یحتاج إلی دلیل، و إلا لزم سدّ باب العلم به علی العامی مطلقا[۱۰۷۰]

---

[۱]- بعضـی در مقام تعریف تقلیـد گفته‌انـد: تقلید «عمل» به فتوای غیر است، مثلا صاحب معالم قدّس سرّه چنین فرموده‌اند: «التقلید هو العمل بقول الغیر من غیر حجهٔ ...»[۱۰۷۱] و از علامه قـدّس سرّه در کتاب نهایه چنین نقل شـده: «ان التقلید هو العمل بقول الغیر من غیر حجهٔ معلومهٔ»[۱۰۷۲].
مصـنف رحمه اللّه: وجهی برای تعریف و تفسیر تقلید به نفس عمل نیست زیرا تقلید باید سابق بر عمل، و عمل مستند به تقلید باشد یعنی: عمـل را «عن تقلیـد» انجام دهنـد[۱۰۷۳] پس اگر نفس عمـل، تقلیـد باشـد، لازمه‌اش این است که آن عمـل اول «بلا- تقلیـد» باشد[۱۰۷۴] زیرا بعد از آن عمل اول، تقلید، محقق می‌شود.
إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸۸
غالبا، لعجزه عن معرفهٔ ما دلّ علیه کتابا و سنّهٔ، و لا یجوز التقلید فیه أیضا، و إلا لدار أو تسلسل [۱].
بل هذه هی العمدهٔ فی أدلته، و أغلب ما عداه قابل للمناقشهٔ لبعد تحصیل الإجماع فی مثل هذه المسألهٔ، مما یمکن أن یکون القول فیه لأجل کونه من الأمور الفطریهٔ الارتکازیهٔ، و المنقول منه غیر حجهٔ فی مثلها، و لو قیل بحجیتها فی غیرها، لوهنه

ادله جواز تقلید

اشاره

[۱]- اصـل رجوع جاهـل به عالم و جواز[۱۰۷۵] تقلید- «فی الجملهٔ»[۱۰۷۶]- از بـدیهیات، فطریـات و ذاتیات انسان است و نیازی به دلیـل دیگر نـدارد بلکه نفس عقـل و فطرت آدمی حکم می‌کنـد که جاهل بایـد از عالم سؤال کنـد[۱۰۷۷] و الا- اگر جواز تقلیـد، بدیهی و فطری نباشد- غالبا[۱۰۷۸] نسبت به عوام، مستلزم سد باب علم است زیرا عوام نمی‌توانند با دلیل قطعی، علم به جواز تقلید پیدا کنند تا نتیجتا «عن علم» تقلید نمایند.
سؤال: آیا عوام در جواز تقلید می‌توانند، تقلید نمایند مثلا ابتدا نسبت به اصل جواز تقلید از مجتهدی تقلید کنند، بعد از محقق شدن تقلید، در بقیه احکام از آن مجتهد یا مجتهد دیگر تقلید نمایند؟
إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۸۹
بذلک. و منه قد انقدح إمکان القدح فی دعوی کونه من ضـروریات الدین، لاحتمال أن یکون من ضـروریات العقل و فطریاته لا من

ضروریاته، و کذا القدح فی دعوی سیرة المتدینین [۱].

جواب: خیر! زیرا اگر در جواز تقلید هم تقلید کنند، مستلزم «دور، یا تسلسل»[۱۰۷۹] است.

[۱]- مهم‌ترین دلیل بر جواز تقلید، جبلّی و فطری بودن آن است و سائر ادله، قابل مناقشه است مگر اخبار که بزودی درباره آن‌هم بحث می‌نمائیم.

وجوهی که ممکن است بر جواز تقلید به آن‌ها استناد شود، عبارتند از:

۱- اجماع:

اشاره

در این زمینه به نقل بعضی از اقوال علما می‌پردازیم:

محقق قدّس سرّه در معارج الاصول چنین فرموده‌اند: «یجوز للعامی العمل بفتوی العالم فی الاحکام الشرعیة ... لنا اتفاق علماء الاعصار علی الاذن للعوام فی العمل بفتوی العلماء من غیر تناکر و قد ثبت ان اجماع اهل کل عصر حجة»[۱۰۸۰].

شیخ طوسی قدّس سرّه بعد از اشاره به ادله مسئله فرموده‌اند: «لکن العمدة من هذه الادلة الاجماع و السنة»[۱۰۸۱].

محقق قمی قدّس سرّه در قوانین چنین فرموده‌اند: «... و صرح بالاجماع السید المرتضی رحمه اللّه و غیره من علماء الخاصة و العامة ...»[۱۰۸۲].

ردّ اجماع:

اگر بگوئید اجماع مذکور «محصّل» است، پاسخ یا اشکال ما این است که:

می‌دانید وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم علیه السّلام هست و تحقق این امر در

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۹۰

ما نحن فیه در غایت اشکال است زیرا محتمل است که مستند مجمعین، همان فطریت و جبلیت مسئله باشد که توضیح دادیم لذا می گوئیم هنگامی که اجماع، «مدرکی» شد، حجیت و کاشفیت ندارد.

«اجماع منقول» هم- که دیگران برای ما نقل می‌کنند- مطلقا حجیت ندارد و برفرض که در غیر محل بحث، قائل به حجیت آن شویم در ما نحن فیه به خاطر خصوصیتی که مطرح است نمی‌توان گفت اجماع منقول، معتبر است و آن خصوصیت، این است که: احتمال می‌دهیم، مدرك مجمعین، همان فطریت و جبلیت مسئله باشد.

۲- ضرورت دین:

اشاره

ممکن است کسی بگوید: همان‌طور که وجوب نماز از ضروریات دین است، جواز تقلید هم از ضروریات دین می‌باشد پس ضرورت دین، دال بر جواز تقلید است.

ردّ ضرورت:

از اینکه گفتیم: مسئله، مورد حکم عقل و از فطریات است و اجماع در آن، حجت نیست، واضح شد که جواز تقلید از ضروریات دین نیست بلکه اگر احتمال ضرورتی، مطرح باشد از ضروریات عقل است و احتمال این مطلب کفایت می‌نماید در منع ضروری بودن دین.

قوله: «و کذا القدح [۱۰۸۳] فی دعوی السیرة المتدینین».

۳- سیره متشرعه:

اشاره

سیره متدینین بر این مستمر است که در مسائل فرعیه تقلید می‌کردند پس با سیره می‌توان جواز تقلید را ثابت کرد.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۹۱

و اما الآیات، فلعدم دلالة آیة النفر و السؤال علی جوازه، لقوة احتمال أن یکون الإرجاع لتحصیل العلم لا الأخذ تعبدا، مع أن المسئول فی آیة السؤال هم أهل الکتاب کما هو ظاهرها[۱۰۸۴]، أو أهل بیت العصمة الأطهار کما فسّر به فی الأخبار [۱].

ردّ سیره:

ممکن است سیره مذکور، مستند به فطری و ضروری بودن جواز تقلید باشد[۱۰۸۵] نه اینکه ناشی از امضا یا تقریر معصوم علیه السّلام باشد پس سیره هم مردود است.

[۱]

۴: آیات:

اشاره

به دو آیه بر جواز تقلید استدلال شده:

الف: آیه نفر:

«وَ ما کانَ الْمُؤْمِنُونَ لِیَنْفِرُوا کَافَّةً فَلَوْ لا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طائِفَةٌ لِیَتَفَقَّهُوا فِی الدِّینِ وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذا رَجَعُوا إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»[۱۰۸۶].

ب: آیه سؤال:

«وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ إِلَّا رِجالًا نُوحِی إِلَیْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ»[۱۰۸۷].

نحوه استدلال به آیه نفر و آیه سؤال ۱۰۸۸] و ایراد به آن تقریبا شبیه استدلال به آن دو بر حجیت خبر واحد است که قبلا[۱۰۸۹]

درباره‌اش بحث کرده‌ایم.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۹۲

ردّ استدلال به آیات:

مناقشه مشترکی که نسبت به استدلال به دو آیه مذکوره، مطرح می‌باشد، این است که: آیتین مذکورتین دال بر جواز اخذ قول مجتهد «تعبدا» و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن «ارجاع» به ملاحظه تحصیل علم باشد[۱۰۹۰] یعنی بر کسانی که نفر و تحصیل علم نموده‌اند، واجب است، انذار کنند، واجبات و محرمات را بیان نمایند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید و نتیجتا برای شنونده، علم حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه اینکه تعبدا قول او را بپذیرد و تقلید نماید.

مناقشه‌ای که مخصوص آیه سؤال می‌باشد: مقصود از اهل ذکر به حسب سیاق آیه و بعضی از روایات ۱۰۹۱]، علماء یهود است که به یهود و نصاری خطاب شده به علماء خود مراجعه کنید و ببینید در کتاب‌ها راجع به پیغمبر خاتم صلّی اللّه علیه و آله و سلّم چه خصوصیات و علائمی ذکر شده.

البته روایاتی هم داریم که اهل ذکر را به ائمه علیه السّلام تفسیر کرده‌اند[۱۰۹۲].

نتیجه: آیه شریفه، ارتباطی به حجیت قول عالم و جواز رجوع به او ندارد.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۹۳

نعم لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة، حيث دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، و بعضها على أن للعوام تقليد العلماء، و بعضها على جواز الإفتاء مفهوما مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقا مثل ما دلّ على إظهاره عليه السّلام المحبة لأن يرى فی أصحابه من يفتی الناس بالحلال و الحرام [۱].

اخبار دال بر جواز تقلید [۱]-

۵: اخبار:

اشاره

مستفاد از عبارت مصنف، این است که آن اخبار، چهار طایفه است دو گروهش «بالمطابقه» دال بر جواز تقلید است و دو دسته دیگرش «بالالتزام» دال بر مدعا می‌باشد که اینک به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

الف: اخبار[۱۰۹۳] دال بر وجوب اتّباع قول علما:

۱- «عن اسحاق بن يعقوب قال: سألت محمّد بن عثمان العمری أن يوصل لی كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت علىّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السّلام ... و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتی عليكم و أنا حجة اللّه ...»[۱۰۹۴].

۲- «... عن عنوان البصری عن ابی عبد اللّه جعفر بن محمد عليهما السّلام يقول فيه: سل العلماء ما جهلت و اياك ان تسألهم تعنّتا و تجربة و اياك ان تعمل برأيك شيئا ...»[۱۰۹۵].

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۹۴

ب: بعضی از اخبار[۱۰۹۶] دلالت دارند که عوام باید از علماء تقلید نمایند

مانند این روایت:

احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی فی الاحتجاج عن ابی محمد العسکری علیه السّلام فی قوله تعالی: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هذا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» قال هذه لقوم الیهود ... فاما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدینه مخالفا علی هواه مطیعا لامر مولاه فللعوام ان یقلدوه و ذلک لا یکون الا بعض فقهاء الشیعهٔ لا کلّهم فان من رکب من القبائح و الفواحش مراکب علماء العامهٔ فلا تقبلوا منهم عنا شیئا و لا کرامهٔ ...[۱۰۹۷].

تذکر: روایت مذکور «بالمطابقه» دال بر جواز[۱۰۹۸] تقلید است.

ج: اخباری که «مفهوما» دال بر جواز افتاء هست:

گروهی از اخبار منطوقا از افتاء «بغیر علم» نهی نموده‌اند که نتیجتا مفهوما دال بر جواز افتاء «عن علم» می‌باشند و بدیهی است که عرفا جواز افتاء با جواز تقلید ملازمه دارد. از جمله آن روایات:

۱- «محمد بن یعقوب ... عن ابی عبیدهٔ قال: قال ابو جعفر علیه السّلام من افتی الناس بغیر علم و لا هدی من اللّه لعنته ملائکهٔ الرحمهٔ و ملائکهٔ العذاب و لحقه وزر من عمل بفتیاه»[۱۰۹۹].

۲- «... عن مفضل بن مزید [یزید] قال: قال ابو عبد اللّه علیه السّلام: أنهاک عن خصلتین فیهما هلک الرجال: أنهاک ان تدین اللّه بالباطل و تفتی الناس بما لا تعلم»[۱۱۰۰].

۳- «... فی تحف العقول عن النبی صلّی اللّه علیه و آله و سلّم قال: من افتی الناس بغیر علم فلیتبوّأ مقعده من النار»[۱۱۰۱].

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۳۹۵

لا یقال: إن مجرد إظهار الفتوی للغیر لا یدل علی جواز أخذه و اتباعه [۱].

د: اخباری که منطوقا دال بر جواز افتا هست:

منطوق بعضی از اخبار، دال بر جواز افتا می‌باشد که نتیجتا بالملازمه دال بر جواز تقلید- ای عمل العامی بفتوی الفقیه- می‌باشد از جمله آن روایات:

۱- در رجال نجاشی در شرح حال آبان بن تغلب چنین آمده: «و قال له ابو جعفر علیه السّلام اجلس فی مسجد المدینهٔ و أفت الناس فانی أحب ان یری فی شیعتی مثلک»[۱۱۰۲].

۲- «... معاذ بن مسلم النحوی عن ابی عبد اللّه علیه السّلام قال: بلغنی انک تقعد فی الجامع فتفتی الناس؟ قلت نعم و أردت ان اسألک عن ذلک قبل ان اخرج، انی اقعد فی المسجد فیجیء الرجل فیسألنی عن الشیء فاذا عرفته بالخلاف لکم اخبرته بما یفعلون و یجیء الرجل أعرفه بمودّتکم و حبکم فاخبره بما جاء عنکم و یجیء الرجل لا اعرفه و لا ادری من هو فاقول: جاء عن فلان کذا و جاء عن فلان کذا فادخل قولکم فیما بین ذلک فقال لی: اصنع کذا فانی کذا أصنع»[۱۱۰۳].

۳- «... و مثل ما رواه فی الباب المذکور عن نهج البلاغهٔ قال علیه السّلام فیما کتب الی قثم بن عباس و اجلس لهم العصرین فأفت للمستفتی و علّم الجاهل و ذاکر العالم»[۱۱۰۴].

[۱]- اشکال ۱۱۰۵]: مجرد اظهار فتوا و امر به افتاء- که از اخبار مذکور استفاده شد- دال بر قبول تعبدی آن نیست کما اینکه در

اخبار و آیات، امر به بیان حق و اظهار

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۹۶

فإنه یقال: إن الملازمة[۱۱۰۶] العرفیة بین جواز الافتاء و جواز اتباعه واضحة، و هذا غیر وجوب اظهار الحق و الواقع، حیث لا ملازمة بینه و بین وجوب أخذه تعبدا، فافهم و تأمّل [۱].

واقع شده اما دال بر قبول تعبدی حق نیست ۱۱۰۷] بلکه به لحاظ این است که تمام افراد[۱۱۰۸]، حق را بیان و اظهار نمایند تا برای مردم «قطع» حاصل شود و آن را بپذیرند.

[۱]- جواب: بین مسأله جواز افتاء و اظهار حق، فرق واضحی، محقق است زیرا حق و واقعیات- از قبیل نبوت و امامت- از اموری هست که غالبا تحصیل علم، نسبت به آن‌ها ممکن است زیرا کثرت عدد مظهرین حق، موجب علم به واقع می‌شود به خلاف احکام فرعیه- که مورد فتوا هست- زیرا اگر امر به افتاء به لحاظ این باشد که برای سائل و مقلد «قطع» حاصل شود، غالبا به آن نحو نیست و نتیجتا امر به افتاء لغو می‌شود لذا می گوئیم: امر به افتاء و اظهار محبت نسبت به آن، با قبول تعبدی آن، ملازمه دارد به خلاف اظهار حق و واقع.

قوله: «فافهم و تأمل»[۱۱۰۹].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۹۷

تذکر: توجه شما را در بحث ادله جواز تقلید به مطلبی از کتاب عنایة الاصول جلب می‌نمائیم:

الکلام حول الاستدلال بدلیل الانسداد علی جواز التقلید

... ثم ان هذا کله تمام الکلام فیما ذکره المصنف من ادلة التقلید و قد بقی منها دلیل واحد لم یذکره و هو دلیل الانسداد المرکب من مقدمات عدیدة و قد اشار الی بعضها صاحب الفصول و الی بعضها المحقق القمی و الی اکثرها الشیخ اعلی اللّه مقامه فی رسالته المستقلة.

... و کیف کان ملخص الکلام فی تقریر دلیل الانسداد هاهنا انه مرکب من مقدمات.

«الاولی» القطع ببقاء التکلیف و الاحکام الشرعیة.

«الثانیة» انسداد باب العلم و العلمی باغلبها لغیر المجتهد.

و قد اشار الی هاتین المقدمتین صاحب الفصول فی کلامه المتقدم.

«الثالثة» ان فتح باب العلم او العلمی بالتکالیف للعامی بتحصیل الاجتهاد و اکتساب طریقة الاستنباط مستلزم للعسر و الحرج الشدید بل مستلزم لاختلال النظام و قد اشار الی هذه المقدمة المحقق القمی.

«الرابعة» ان الاحتیاط فی المسائل الشرعیة باتیان محتمل الوجوب و ترک محتمل الحرمة مستلزم للعسر ایضا و قد اشار الی هذه المقدمة الرابعة مع الاولی و الثانیة الشیخ اعلی اللّه مقامه فی کلامه المتقدم فقهرا یتعین للعامی من بعد هذه المقدمات الاربع بتمامها العمل بفتوی المجتهد الجامع للشرائط لا تحصیل الاجتهاد و لا العمل بالاحتیاط.

«اقول»: ان المقدمة الاولی بل و الثانیة ایضا و ان کانت هی مسلمة لا ریب فیها و لکن المقدمة الثالثة قابلة للمناقشة جدا فان تحصیل الاجتهاد و اکتساب طریقة الاستنباط لیس هو حرجیا علی کل احد فضلا من ان یکون مخلا بالنظام «نعم» تحصیله عند وقوع

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۳۹۸

و هذه الاخبار علی اختلاف مضامینها و تعدد أسانیدها، لا یبعد دعوی القطع بصدور بعضها، فیکون دلیلا قاطعا علی جواز التقلید، و

إن لم یکن کل واحد منها بحجهٔ، فیکون مخصصا لما دل علی عدم جواز اتباع غیر العلم و الذم علی التقلید، من الآیات و الروایات.
قال اللّه تبارک و تعالی: وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ۱۱۱۰] و قوله تعالی: قالُوا ...
إِنَّا وَجَـدْنا آباءَنـا عَلی أُمَّةٍ وَ إِنَّا عَلی آثـارِهِمْ مُقْتَدُونَ ۱۱۱۱] مع احتمـال أنّ الـذم إنمـا کـان علی تقلیـدهم للجاهـل، أو فی الأصول الاعتقادیهٔ التی لا بدّ فیها من الیقین [۱].

الواقعـهٔ و ان کان هو عسـریا بل لعله مسـتحیل لضـیق الوقت و احتیاج تحصـیله الی صـرف مدهٔ من العمر و لکن تحصـیله للوقائع الآتیهٔ لیس عسریا فلو کان الاعتماد فی جواز التقلید علی هذا الدلیل فقط لم یجز لمن تمکن من تحصیل الاجتهاد للوقائع الآتیهٔ من غیر عسر علیه و لا ـ حرج ان یقلـد الغیر فیها مع ان المـدعی هو جوازه مطلقا حتی لمثل هـذا الشـخص. و اما المقدمـهٔ الرابعـهٔ فکـذلک هی قابلهٔ للمناقشـهٔ ایضـا فـان الاحتیـاط التـام فی جمیع المسائل الشـرعیهٔ و ان کان عسـریا حرجیا و لکن مجرد الاحتیاط و لو فی بعض المسائل الشـرعیهٔ لیس عسـریا حرجیـا فلو کان الاعتماد فی جواز التقلیـد علی هـذا الـدلیل فقط لم یجز التقلیـد الا بعـد الاحتیاط فی جملـهٔ من المسائل الشـرعیهٔ بمقـدار لو جاز عنه لزم العسـر و الحرج فعند ذلک کان یجوز التقلید فی بقیهٔ المسائل لا مطلقا و لو لم یحتط بعد فی شیء منها اصلا مع ان المدعی هو جوازه مطلقا و لو لم یحتط بعد فی شیء منها ابدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۳۷.
[۱]- در بحث ادله جواز تقلید، چهار گروه، روایت، نقل کردیم که تواتر لفظی
إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۳۹۹
نـداشت- زیرا الفاظشـان مختلـف بـود- و همچنین فاقـد تـواتر معنـوی بود- زیرا مضـمون آن‌هـا مختلف بود- لکن بـا توجه به اینکه مضـمون آن اخبار، مختلف و اسانیـدش متعـدد می‌باشد- ضـمنا اسـناد گروهی از آن‌ها معتبر می‌باشد- بعید نیست، نسبت به صدور بعضی از آن‌ها ادعای قطع نمود و گفت آن اخبار، دارای تواتر اجمالی ۱۱۱۲] هست و نتیجتا بعد از قطعی شدن بعضی از آن اخبار- و لو اجمالا- آن دلیل، نسبت به اصل جواز تقلید، قطعی می‌شود گرچه تک‌تک آن‌ها- و بنفسه- یقینی نباشد.
قوله: «... فیکون مخصّصا لما دل علی عدم جواز اتباع غیر العلم و الذم علی التقلید ...».
عبارت مـذکور، نتیجه قطع به دلیلیت بعضـی از اخبار دال بر اصل جواز تقلید و شـروع در رد ادله عدم جواز تقلید است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

قائلین به حرمت تقلید

دو گروه، قائل به حرمت تقلید شده‌اند: ۱- بعضی از قدمای اصحاب و فقهای «حلب»
إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰۰
- البته بنا بر آنچه از کلام شـهید قـدّس سـرّه اسـتفاده می‌شود. ۲- جمعی از محـدثین که اینـک به ترتیب، عبـارات بعضـی از آن دو گروه را نقل می‌کنیم:
۱- «سـید ابو المکارم ابن زهره» در کتاب غنیه چنین فرموده‌اند: «فصل لا یجوز للمسـتفتی تقلید المفتی لان التقلید قبیح و لان الطائفهٔ مجمعهٔ علی انه لا یجوز العمل الا بعلم، و لیس لاحد ان یقول: قیام الدلیل و هو اجماع الطائفهٔ علی وجوب رجوع العامی الی المفتی و العمل بقوله مع جواز الخطاء علیه یؤمّنه من الاقدام علی قبیح و یقتضـی إسناد عمله الی علم. لانا لا نسلم اجماعها علی العمل بقوله مع جواز الخطاء علیه و هو موضع الخلاف بل انما امروا برجوع العامی الی المفتی فقط فاما العمل بقوله تقلیدا فلا. فان قیل:
فما الفائـدهٔ فی رجوعه الیه اذا لم یجز له العمل بقوله؟ قلنا؛ الفائـدهٔ فی ذلک ان یصـیر له بفتیاه و فتیا غیره من علماء الامامیهٔ سبیل الی العلم باجماعهم فیعمل بالحکم علی یقین یتبین صحهٔ ذلک ...»[۱۱۱۳].

۲- محـدث جلیل القـدر، صاحب کتاب شـریف وسائل الشـیعهٔ در مواضـعی از آن کتاب از جمله در جلـد هیجدهم، در باب دهم از ابواب صـفات قاضـی، بعـد از نقـل روایت معروف «... فامـا من کان من الفقهاء صائنا لنفسه ... فللعوام ان یقلـدوه»، چنین فرموده‌انـد: «اقول:

التقلید المرخص فیه هنا انما هو قبول الروایهٔ لا قبول الرأی و الاجتهاد و الظن و هذا واضح و ذلک لا خلاف فیه ...».

وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده

اشاره

قائلین به حرمت تقلید به سه وجه تمسک کرده‌اند:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰۱

الف: عمومات وارده در کتاب و سنت ۱۱۱۴] که از اتّباع غیر علم نهی نموده

مانند:

«وَ لا تَقْفُ ما لَیسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ ...»[۱۱۱۵] یا «وَ ما لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لا یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئاً»[۱۱۱۶]- چون فتوای فقیه، مفید علم به حکم واقعی نیست پس قبول آن و عمل به آن، حرام است.

ب: آیاتی از کتاب و «سنت»[۱۱۱۷]، دال بر مذمت از تقلید می‌باشد

اشاره

مانند: «... إِنَّا وَجَدْنا آباءَنا عَلی أُمَّهٍ وَ إِنَّا عَلی آثارِهِمْ مُقْتَدُونَ»[۱۱۱۸].

اشکال مشترک، نسبت به دو دلیل مذکور:

ادله جواز تقلید- و رجوع جاهل به عالم- بر عمومات ناهیه از متابعت غیر علم و همچنین ادله ذامّه بر تقلید، مقدم ۱۱۱۹] و مخصص آن‌ها هست.

اشکال مختص دلیل دوم:

«مذمتی که در آیات درباره تقلید، وارد شده، امکان دارد

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰۲

و امـا قیاس المسائل الفرعیـهٔ علی الاصول الاعتقادیـهٔ، فی أنه کما لا یجوز التقلیـد فیها مع الغموض فیها کـذلک لا یجوز فیها بالطریق الاولی لسـهولتها، فباطل ۱۱۲۰]، مع أنه مع الفـارق، ضـرورهٔ أن الاـصول الاعتقادیـهٔ مسائـل معـدودهٔ، بخلافهـا فإنهـا ممـا لا تعـدّ و لا تحصی، و لا یکاد یتیسر من الاجتهاد فیها فعلا طول العمر إلا للأوحدی فی کلیاتها، کما لا یخفی [۱].

نسبت به اصل تقلید نباشد بلکه به لحاظ تقلید از (آباء) باشد و آن‌ها هم جاهل بوده‌اند یا اینکه از علما تقلید نموده‌اند اما آن علما جامع شرائط نبوده‌اند بلکه به اخذ رشوه و عدم تدین و رکوب هوی معروف بوده‌اند- کما اینکه از بعضی نصوص استفاده می‌شود- یا اینکه آن‌ها در اصول دین، صفات باری یا نبوت انبیا تقلید می‌نمودند»[۱۱۲۱] و حال آنکه نسبت به اصول دین باید قطع و یقین پیدا کرد.

-[۱]

ج: قیاس مسائل فرعی با اصول اعتقادی:

اشاره

اصول اعتقادی از مسائل مشکل، غامض ۱۱۲۲] و محتاج به براهین عقلی می‌باشد و عوام غالبا از درک قطعی و یقینی آن‌ها عاجز می‌باشند و حق، این است که بتوان در آن مسائل تقلید نمود اما درعین‌حال از نظر شارع مقدس قطعا تقلید در آن مسائل، ممنوع است پس در مسائل فرعی که به آن غموضت و اشکال نیست به طریق اولی تقلید ممنوع است.

رد دلیل سوم:

الف: عمل به قیاس در شریعت مقدس، باطل و مردود است پس

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۰۳

فصل

إذا علم المقلد اختلاف الأحیاء فی الفتوی مع اختلافهم فی العلم و الفقاهة، فلا بدّ من الرجوع إلی الأفضل إذا[۱۱۲۳] احتمل تعیّنه، للقطع بحجیته و الشک فی حجیة غیره، و لا وجه لرجوعه الی الغیر فی تقلیده، إلا علی نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إلیه إذا استقل عقله بالتساوی، و جواز الرجوع إلیه أیضا، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إلیه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد فی تعیین ما هو قضیة الأدلّة فی هذه المسألة [۱].

قیاس را نمی‌توان دلیل به حساب آورد.

ب: مقایسه مسائل فرعی، با اصول اعتقادی، یک قیاس «مع الفارق» است زیرا:

مسائلی از اصول دین را که یک نفر، لازم است، بداند، معدود و محدود است- «فالواجب معرفة الاصول الخمسة الاعتقادیة دون کثیر من خصوصیاتها»- و تحصیل علم، نسبت به آن‌ها ممکن و سهل است به خلاف مسائل فرعی که فراوان ۱۱۲۴] و اجتهاد درباره آن‌ها برای بسیاری از مجتهدین تا آخر عمر میسر نمی‌شود[۱۱۲۵] لذا چگونه می‌شود که عوام، نسبت به آن‌ها مکلف به اجتهاد- و تحصیل علم- باشند.

[فصل:] تقلید از اعلم

اشاره

[۱]- در این فصل در دو مقام بحث می‌نمائیم:

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۰۴

الف: [درباره مقلِّد]

سؤال: اگر «مقلد»[۱۱۲۶] نسبت به اختلاف فتاوای علما و همچنین اختلاف علم ۱۱۲۷] آن‌ها آگاه شد، به حسب حکم عقل در رجوع به مجتهد اعلم یا غیر اعلم، مخیر است یا اینکه باید معینا از مجتهد اعلم تقلید نماید و رجوع به غیر اعلم، جائز نیست ۱۱۲۸]؟

جواب: بدون تردید، به حکم عقل باید از مجتهد اعلم تقلید نماید زیرا قول او یا تعیینا و یا تخییرا درباره آن مقلد، حجت است به خلاف قول مجتهد غیر اعلم، زیرا حجیت فتوای او مشکوک است و در چنین مواردی که امر، دائر بین تعیین و تخییر است «عقل» رجوع به غیر اعلم را تجویز نمی‌نماید مگر به نحو «دور» زیرا جواز تقلید در چنین موردی، متوقف بر حجیت قول غیر اعلم است و آن‌هم متوقف بر حکم عقل به تخییر بین فتوای اعلم و غیر اعلم است و حکم تخییر هم متوقف بر حجیت قول غیر اعلم می‌باشد پس حجیت قول غیر اعلم، متوقف بر تخییر و آن‌هم متوقف بر حجیت قول او هست نتیجتا تا وقتی مقلد- درباره خودش- احتمال می‌دهد تعیین قول اعلم را، فتوا و قول غیر اعلم برایش حجت نیست مگر اینکه چنان احتمالی ندهد و عقلش در جواز تقلید از آن دو، حکم به تساوی نماید که در واقع، این موضوع، غیر از موضوع اول است زیرا اصلا احتمال تعیین تقلید اعلم را نمی‌دهد و نتیجتا حکم آن فرض هم غیر از حکم فرض اول است و قاعده دوران امر، بین تعیین و تخییر در حق آن مقلد، جاری نیست.

خلاصه: اگر آن مقلد احتمال داد که تقلید اعلم بر او متعین است باید از اعلم تقلید نماید و فتوای مجتهد غیر اعلم درباره او حجت نیست اما اگر از ابتدا چنان احتمالی نداد و عقلش حکم به تساوی بین آن‌ها نمود، تقلید از آن دو، جائز است و همچنین می‌تواند به

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۰۵

و اما غیره، فقد اختلفوا فی جواز تقدیم المفضول و عدم جوازه، ذهب بعضهم الی الجواز، و المعروف بین الأصحاب- علی ما قیل- عدمه و هو الأقوی، للأصل، و عدم دلیل علی خلافه [۱].

مجتهد اعلم رجوع نماید و با اذن او از غیر اعلم تقلید کند[۱۱۲۹].

[۱]-

ب: [درباره مجتهد]

آنچه را در مقام اول بحث کردیم درباره «مقلد»[۱۱۳۰] بود، اکنون- در مقام ثانی- باید مسئله را نسبت به مجتهد- القادر علی استنباط حکم مسألة تقلید الاعلم- بحث نمود.

علما و مجتهدین به حسب ادله- مطلقا- در جواز تقلید از غیر اعلم اختلاف نموده و دو گروه ۱۱۳۱] شده‌اند که معروف بین اصحاب، قول به عدم جواز است- و هو الاقوی- و دلیلشان «اصل» می‌باشد یعنی: وقتی قول اعلم و غیر اعلم، معارضه نمود «اصل» عدم حجیت قول مفضول است زیرا قول غیر اعلم، «مشکوک الحجیت» است نتیجتا عموم ادله ناهیه از غیر علم، شاملش می‌شود اما قول اعلم یا تعیینا حجت است یا تخییرا و چاره‌ای غیر از اجرای اصل مذکور نیست ۱۱۳۲].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۰۶

و لا اطلاق فی أدلة التقلید بعد الغضّ عن نهوضها علی مشروعیة أصله، لوضوح ۱۱۳۳] انها إنما تکون بصدد بیان أصل جواز الأخذ

بقول العالم لا فی کل حال، من غیر تعرض أصلا لصورة معارضته بقول الفاضل، کما هو شأن سائر الطرق و الأمارات علی ما لا یخفی [۱].

---

[۱]- عبارت مذکور به‌عنوان بیان برای عبارت قبلی مصنف- یعنی: «و عدم دلیل علی خلافه»- و اشاره به وجوه سه‌گانه‌ای هست که بـا آن بر جواز تقلیـد غیر اعلم- و مفضول- اسـتدلال شـده که اگر آن وجوه، تمـام و کامـل باشـد بر اصـل قبلی- یعنی اصالت عـدم حجیت فتوای مفضول- حاکم می‌شود.

وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم، به آن استدلال شده

وجه اول:

ادله تقلید- کتابا و سنهٔ- اطلاق ندارد[۱۱۳۴] که حال تعارض اقوال مجتهدین را بیان نماید بلکه در مقام بیان اصل مشـروعیت تقلید می‌باشـد. همچنان که سائر طرق و امارات، نسـبت به حال معارضه خودشان ساکت هسـتند مثلا ادله حجیت خبر واحـد «فی الجملـهٔ» ناظر بر اعتبار خبر ثقه یا خبر عادل است اما بیانگر حال تعارض یک خبر ثقه با خبر دیگر نیست و لـذا هنگام تعارض خبرین، ابتدا به اخبار علاجیه و در مرحله بعد

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰۷

و دعوی السیرهٔ علی الأخذ بفتوی أحد المخالفین فی الفتوی من دون فحص عن أعلمیته مع العلم بأعلمیهٔ أحدهما، ممنوعهٔ [۱].

و لا عسر فی تقلید الاعلم، لا علیه لأخذ فتاواه من رسائله و کتبه، و لا لمقلدیه لذلک أیضا [۲].

به اصل عملی رجوع می‌نمائیم.

[۱]-

وجه دوم:

سیره اصـحاب و متشـرعه بر این، مستقر بوده که بدون فحص از اعلمیت، به ارباب نظر و مجتهدین رجوع می‌نمودند درحالی‌که قطع به اختلاف مراتب علمی آن‌ها داشته‌اند.

رد سیره: مصنّف رحمه اللّه در رد سیره فقط فرموده‌اند: «و دعوی السیرهٔ ممنوعهٔ»[۱۱۳۵].

[۲]-

وجه سوم:

وجوب اقتصار بر تقلید اعلم «شدیدا» موجب عسر[۱۱۳۶] و حرج می‌باشد

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۰۸

و ليس ۱۱۳۷] تشخيص الاعلمية بأشكل من تشخيص أصل الاجتهاد، مع أن قضية نفى العسر الاقتصار على موضع العسر، فيجب فيما لا يلزم منه عسر، فتأمل جيدا [۱].

و حرج در شریعت مقدس، منفی است.

رد وجه سوم: در وجوب اقتصار بر تقلید اعلم، نه عسر و حرج برای مجتهد اعلم ۱۱۳۸]، پیدا می‌شود و نه عسر و حرجی برای مقلدین در اخذ فتاوای اعلم زیرا او فتاوای خود را در رساله عملیه می‌نویسد و تمام مقلدین به آن رجوع می‌نمایند.

[۱]- تشخیص اعلم از غیر اعلم هم تکلیف مشکل و موجب عسر نیست زیرا مقلد در تعیین اصل اجتهاد باید به اهل خبره رجوع نماید پس این مسئله را هم از او سؤال می‌نماید و چنانچه برای فردی موجب عسر و حرج باشد، تکلیف تقلید از اعلم، از همان

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۰۹

و قد استدلّ للمنع أيضا بوجوه:

أحدها: نقل الإجماع على تعين تقليد الأفضل.

ثانيها: الأخبار الدالة على ترجيحه مع المعارضة، كما فى المقبولة و غيرها، أو على اختياره للحكم بين الناس، كما دلّ عليه المنقول عن أمير المؤمنين عليه السّلام: (اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غيره جزما، فيجب الأخذ به عند المعارضة عقلا.

و لا يخفى ضعفها:

اما الأول: فلقوة احتمال أن يكون وجه القول بالتعيين للكلّ أو الجلّ هو الأصل، فلا مجال لتحصيل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فيكون نقله موهونا، مع عدم حجية نقله و لو مع عدم وهنه ۱۱۳۹].

و اما الثاني: فلأن الترجيح مع المعارضة فى مقام الحكومة[۱۱۴۰]، لأجل رفع الخصومة

فرد، مرتفع می‌شود اما نسبت به بقیه مردم به قوت خودش باقی هست، و به مقداری از مسائل که در آن‌ها عسر، لازم نیاید باید از آن اعلم، تقلید نمود.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۱۰

التى لا تكاد ترتفع إلا به، لا يستلزم الترجيح فى مقام الفتوى، كما لا يخفى [۱].

خلاصه: عسر به مقدار خود از مسائل و اشخاص، تکلیف را رفع می‌نماید نه برای تمام مردم و در تمام مسائل.

ادله وجوب تقلید از اعلم

اشاره

[۱]- برای وجوب تقلید از اعلم به سه وجه، تمسک شده، به عبارت دیگر: قائلین به عدم جواز تقلید از غیر اعلم به سه دلیل تمسک کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- اجماع:

اشاره

یکی از وجوه سه‌گانه، نقل اجماع بر تعیّن تقلید از مجتهد اعلم می‌باشد.

تذکر: صاحب عنایهٔ الاصول عبارات علما را در محل بحث، چنین نقل کرده‌اند:

«... الاول»: الاجماعات المنقولهٔ صریحا فی کلام المحقق الثانی کما حکاه الاردبیلی عن بعضهم ایضا و ظاهرا فی کلام الشهید الثانی المؤید بنقل عدم الخلاف عند اصحابنا کما یظهر من السید فی الذریعهٔ و البهائی حیث قال و تقلید الافضل معین عندنا و فی المعالم و هو قول الاصحاب الذین وصل الینا کلامهم المعاضدهٔ بالشهرهٔ المحققهٔ بین الاصحاب و هی الحجهٔ فی مثل المقام الملحق بالفرعیات بل و لا یجوز الاجتراء فی الافتاء فی مثل هذه المسألهٔ التی بمنزلهٔ الافتاء فی جمیع الفقه بخلاف المنقول من الاصحاب «انتهی» موضع الحاجهٔ من کلامه رفع مقامه [۱۱۴۱].

یادآوری: همراه با ذکر هر دلیل- و بدون رعایت ترتیب متن کتاب- پاسخ مصنف را نسبت به آن دلیل بیان می‌نمائیم.

ردّ اجماع:

در مواردی که عقل، دارای حکم است، اجماع محصّل، حجت نیست «فضلا» از اجماع منقول و «قویا» محتمل است که تمام علما یا اکثر آن‌ها به خاطر همان

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۱۱

اصل و قاعده دوران امر، بین تعیین و تخییر، حکم به وجوب تقلید از اعلم نموده باشند.

به عبارت دیگر: «قویا» محتمل است که مدرک فتوای مجمعین، همان اصل باشد و با وجود احتمال مذکور اگر اتفاق تمام علما را هم تتبع نمائیم، نمی‌توانیم با آن، قول معصوم علیه السّلام را کشف کنیم و بدیهی است که وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم علیه السّلام است لذا می‌گوئیم تحصیل اجماع در محل بحث، ممکن نیست.

اگر کسی در «ما نحن فیه» ادعای اجماع منقول نماید، می‌گوئیم: نقل اجماع- به خاطر مدرکی بودن آن- موهون است و برفرض که موهون هم نباشد، اجماع منقول حجیت ندارد.

قوله: «ثانیها الاخبار الدالهٔ علی ترجیحه مع المعارضهٔ کما فی المقبولهٔ».

۲- اخبار دال بر ترجیح قول اعلم:

اشاره

الف: در مقبوله عمر بن حنظله که متن کامل آن را قبلا[۱۱۴۲] نقل کردیم، چنین آمده:

... فان کان کل رجل یختار رجلا من اصحابنا فرضیا ان یکونا الناظرین فی حقهما فاختلفا فیما حکما و کلاهما اختلافا فی حدیثکم؟:

«الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث و اورعهما و لا یلتفت الی ما حکم به الآخر»[۱۱۴۳].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۱۲

قوله: «... و غیرها» [ای: غیر المقبولهٔ].

ب: غیر مقبوله، مانند: ۱: روایت داود بن حصین از ابی عبد اللّه علیه السّلام: «فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلاهما بینهما فی حکم وقع بینهما خلاف فرضیا بالعدلین فاختلف العدلان بینهما، عن قول ایهما نمضی الحکم؟ قال علیه السّلام: ینظر الی افقههما و اعلمهما باحادیثنا و اورعها فینفذ حکمه و لا یلتفت الی الآخر»[۱۱۴۴].

۲: روایت موسی بن اکیل از ابی عبد اللّه علیه السّلام: «سئل عن رجل یکون بینه و بین اخ له منازعة فی حق فیتفقان علی رجلین یکون بینهما فحکما فاختلفا فیما حکما قال: و کیف یختلفان؟ قال: حکم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان، فقال: ینظر الی اعدلهما و افقههما فی دین اللّه فیمضی حکمه»[۱۱۴۵].

قوله: «او علی اختیاره للحکم بین الناس کما دل علیه المنقول عن امیر المؤمنین علیه السّلام ...».

ج: قول امیر مؤمنان علیه السّلام در نهج البلاغة به مالک اشتر: «... اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک ممن لا تضیق به الامور ...»[۱۱۴۶].

در کتاب عنایة الاصول بعد از بیان اخبار مذکور، چنین آمده:

«قال [فی التقریرات و التقریب فی الکل ظاهر فان الامام علیه السّلام قدم قول الافقه

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۱۳

و الاعلم علی غیره عند العلم بالمعارضة و المخالفة و هو المطلوب (انتهی) موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه»[۱۱۴۷].

قوله: «... و اما الثانی فلان الترجیح مع المعارضة فی مقام الحکومة لاجل رفع الخصومة ...».

رد اخبار دال بر ترجیح:

مستفاد از اخبار مذکور، ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در تعارض حکم دو قاضی هست ۱۱۴۸] و این مسئله، مستلزم ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست. ضمنا پاسخی هم نسبت به روایات از مرحوم مشکینی قدّس سرّه در صفحه ۴۰۹ نقل کردیم.

قوله: «ثالثها: ان قول الافضل اقرب من غیره جزما ...».

۳- دلیل یا وجه سوم به این نحو، مرکب از یک صغرا و یک کبرا هست:

اشاره

صغرای قضیه: فتوای ۱۱۴۹] اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «اقرب» به واقع می‌باشد[۱۱۵۰].

کبرای قضیه: عقلاـ «عند التعارض»، طریق «اقرب الی الواقع» بر غیر اقرب، مقدم است پس در محل بحث هم اخذ فتوا و نظر اعلم، مقدم و متعین است.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۱۴

و أمّا الثالث: فممنوع صغری و کبری، اما الصغری فلأجل ان فتوی غیر الأفضل ربما یکون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوی من هو أفضل منه ممن مات [۱].

-[۱]

رد وجه سوم:

هم صغرا و هم کبرای دلیل سوم، مردود است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:[۱۱۵۱]

إيضاح الكفاية ؛ ج‌۶ ؛ ص۴۱۴

رد صغرای قضیه: در بیان صغرا گفتید: قول اعلم، اقرب به واقع است، اشکال ما این است که: قبول نداریم همیشه قول اعلم، اقرب به واقع باشد چون گاهی ممکن است فتوای غیر اعلم، اقرب به واقع باشد، به جهت اینکه فتوای او با فتوای بعضی از اموات از مجتهدین، موافق هست که آن مجتهد از تمام فقها- حتی از اعلم فعلی- افضل بوده.

مثال: فرض کنید در زمان خودمان با فتوای دو مجتهد به نام زید و عمرو مواجه هستیم که اولی از دوّمی، اعلم است و فتوای آن‌ها نسبت به شرب تتن، چنین است: زید- یعنی: مجتهد اعلم- می‌گوید: شرب تتن، حلال است اما عمرو می‌گوید: حرام است لکن فتوای غیر اعلم، مطابق با قول شیخ طوسی قدّس سرّه می‌باشد که او از آن دو مجتهد، اعلم است.

تذکر: صاحب عنایة الاصول در منع صغرا چنین فرموده‌اند:

«اقول»: (اما منع الصغری) فمما لا وجه له فان الکلام هاهنا متمحض فیما اذا تعارض فتوی الاعلم مع غیر الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجیة مثل المطابقة لفتوی من هو اعلم الکل ممن مات قبلا او المطابقة للشهرة و نحوهما من امور أخر فمع قطع النظر عن هذه المرجحات کلها نحن ندعی ان فتوی الاعلم اقوی و اقرب الی الواقع فیحتمل فیها التعیین فتکون من دوران الامر بین التعیین و التخییر فیجب الاحتیاط فیها بالاخذ بها و عدم التعدی عنها و قد عرفت فی صدر المسألة و قبله وجه وجوب الاحتیاط عند الدوران مکررا (هذا) مضافا الی کونها موردا لاستقلال العقل بالاخذ بها نظرا الی کونها

إيضاح الكفاية، ج‌۶، ص: ۴۱۵

و لا يصغى إلى أن فتوى الافضل اقرب فى نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغرى لما ادعى عقلا من الكبرى؛ بداهة أن العقل لا يرى تفاوتا بين أن يكون الاقربية فى الامارة لنفسها، أو لأجل موافقتها لامارة أخرى، كما لا يخفى [۱].

من اقوی الدلیلین ۱۱۵۲].

[۱]- [توهم: فتوای مجتهد اعلم «فی نفسه» اقرب به واقع است گرچه در این مورد[۱۱۵۳]- به ملاحظه موافقت فتوای غیر اعلم با فتوای مجتهدی که اعلم است و فوت نموده- اقرب نباشد به عبارت دیگر: فتوای اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «فی نفسه» اقربیت نوعی دارد.

دفع توهم: مناط در حکم عقل، اقربیت فعلیه است و اقربیت نوعیه برای آن حکم عقل در کبرای مذکور، فائده‌ای ندارد و عقل در اقربیت به واقع، فرقی قائل نیست که «فی نفسه» اقرب باشد یا به ملاحظه موافقت آن با اماره دیگر، قرب به واقع داشته باشد][۱۱۵۴].

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه بعد از توضیح کلام مذکور مصنف قدّس سرّه چنین فرموده‌اند:

«اقول»: انک قد عرفت منا آنفا ان الکلام هاهنا متمحض فیما اذا تعارض فتوی الاعلم مع غیر الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجیة و ظاهر المصنف بل صریحه هو تسلیم الصغری ای اقربیة فتوی الاعلم فی هذه الصورة (و علیه) فیرجع النزاع معه لفظیا فلا تغفل انت و لا تشتبه ۱۱۵۵].

إيضاح الكفاية، ج‌۶، ص: ۴۱۶

و اما الكبرى فلأن ملاك حجية قول الغير تعبدا و لو على نحو الطريقية[۱۱۵۶]، لم يعلم أنه القرب من الواقع، فلعله يكون ما هو فى الأفضل و غيره سيان، و لم يكن لزيادة القرب فى أحدهما دخل أصلا [۱].

نعم ۱۱۵۷] لو كان تمام الملاك هو القرب، كما إذا كان حجة بنظر العقل، لتعين الأقرب قطعا، فافهم [۲].

[۱]- رد کبرای قضیه: کبرای قضیه، این بود: «عقلا» طریق «اقرب الی الواقع» بر غیر اقرب، مقدم است.

اشکال ما این است: امکان دارد، چنین گفته شود: قول مجتهد که تعبدا برای مقلد، حجّیت دارد، معلوم نیست که تمام مناط در حجیت آن، قرب به واقع باشد، شاید ملاک حجیت، چیزی باشد که در اعلم و غیر اعلم، مساوی است مثلا اگر دو خبر واحد شرائط تعارض نمودند و فاقد مرجحات منصوص بودند، مسأله تخییر، مطرح است گرچه «احدهما» اقرب به واقع باشد زیرا مناط حجیت آن برای ما مشخص نیست.

[۱]- «آری اگر مشخص باشد که تمام مناط حجیت قول اعلم (اقربیت الی الواقع) است، مثل اینکه فقط عقل، حاکم بر حجیت قول مجتهد باشد- و صغرا هم مسلم باشد- در این صورت باید مقلد، قول اعلم را اخذ نماید»[۱۱۵۸].

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۱۷

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه در پایان بحث به ذکر نکاتی پرداخته‌اند:

و هل حکم غیر الحکومة و الفتوی من الامور التی یشترط فی مباشرتها الاجتهاد حکمهما من وجوب الرجوع الی الافضل عند من اوجبه فیهما الظاهر من اطلاق کلامهم فی بعض المقامات العدم و ان لم یوجد تنصیص من الاصحاب فی ذلک علی ما لو قیل و لو قلد المفضول مع عدم تمکنه من الافضل ثم تمکن منه فیجب علیه تقلیده فیما لم یقلد المفضول فیه بناء علی کون التقلید هو العمل علی القول بتعین الافضل و هل یجب الرجوع فیما قلد ففی الاعمال السابقة عن العبادات و المعاملات لا یجب الاعادة بغیر اشکال و اما التی یرد الاتیان بها ففیه اشکال.

ثم انهم اختلفوا فی المراد بالافضل هل هو الاکثر حفظا للمسائل او اشد قوة و استقامة لاستخراجها او الاکثر ترجیحا لها و ان کان الاشهر هو الثانی و قد یقال بان الرجوع الی العرف یقضی بذلک کما انهم اختلفوا فیما اذا کان احد المجتهدین افضل و الآخر اتقی و اورع و اعدل فبعضهم قالوا بوجوب تقلید الاعلم و قال آخرون بالعکس و الاول اقوی للقطع بحجیة قوله و الشک فی حجیة قول غیره و کذلک اذا تساوی المجتهدان علما و تفاضلا ورعا و عدالة فبعضهم بلزوم تقلید الاورع و الاعدل و بعضهم احتملوا التخییر و هو الاقوی اذ لا ترجیح فی الفرض فیما یتعلق بالاجتهاد و ان کان اختیار الاورع اولی مراعاة للاحتیاط و قد اختلفوا ایضا فیما اذا تساویا من جمیع الجهات فقیل بالتخییر و هو المشهور و قیل بسقوط التکلیف و الرجوع الی البراءة الاصلیة حکاه فی النهایة و عن قوم انه یجب الاخذ بالاسدّ و عن قوم انه یجب الاخذ بالاثقل علیه و لعل هذا مراد من عبر بالاخذ باحوط القولین حکاهما فی «المنخول» و المتعین هو الاول و اذا تساویا فی الفقه و تفاضلا فی سائر العلوم التی لها دخل فی الفقه کالاصول و الرجال و العربیة فذهب بعضهم الی وجوب تقلید

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۱۸

فصل

اختلفوا فی اشتراط الحیاة فی المفتی، و المعروف بین الاصحاب الاشتراط و بین العامة عدمه ۱۱۵۹]، و هو خیرة الأخباریین، و بعض المجتهدین من أصحابنا، و ربما نقل تفاصیل:

منها: التفصیل بین البدوی فیشترط، و الاستمراری فلا یشترط، و المختار ما هو المعروف بین الأصحاب، للشک فی جواز تقلید المیت، و الأصل عدم جوازه، و لا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدل به المجوّز علی الجواز من وجوه ضعیفة [۱].

الاعلم فی جمیعها و الظاهر هو التخییر حینئذ ایضا[۱۱۶۰].

[فصل:] تقلید میت

اشاره

[۱]- سؤال: آیا از جمله شرائط مفتی «حیات» او می‌باشد یا نه؟

جواب: عقیده ارباب نظر، مختلف است که اینک به نقل آن می‌پردازیم:

۱- معروف بین اصحاب- مطلقا[۱۱۶۱]- حیات مفتی شرط است.

۲- معروف بین عامه- مطلقا- عدم اشتراط حیات مفتی می‌باشد.

۳- اخباریین و بعضی از مجتهدین ۱۱۶۲] هم نظرشان مانند عقیده عامه است.

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۱۹

۴- بعضی هم بین تقلید «بدوی» و «استمراری»- یعنی: بقاء بر میت- تفصیل، قائل شده‌اند.

مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه هم تفاصیل در مسئله را چنین نقل کرده‌اند:

(قد نقل فی التقریرات) تفاصیل ثلاثهٔ فی المسألهٔ.

(الاول): التفصیل بین فقد المجتهد الحیّ فلا یشترط الحیاهٔ فی المفتی بل یجوز تقلید المیت و بین وجوده فیشترط الحیاهٔ فیه و لا یجوز تقلید المیت.

(الثانی): التفصیل بین ما اذا کان المفتی ممن لا یفتی الا بمنطوق الادلهٔ کالصدوقین و نحوهما فلا یشترط الحیاهٔ فیه و یجوز تقلیده حیا و میتا و بین غیره فلا یجوز تقلیده لا حیا و لا میتا.

(الثالث): و هو عمدتها التفصیل بین التقلید البدوی فیشترط الحیاهٔ فی المفتی بمعنی عدم جواز تقلید المیت ابتداء و بین الاستمراری فلا یشترط الحیاهٔ فیه بمعنی جواز البقاء علی تقلید المیت استمرارا اذا قلده فی حیاته (و لکن قد ناقش صاحب التقریرات) فی التفصیلین الاولین ۱۱۶۳]: ...

تذکر: مختار مصنف قدّس سرّه قول معروف- «و هو اشتراط الحیاهٔ فی مرجع التقلید مطلقا بلا فرق بین البدوی و الاستمراری و غیره من التفصیلین»- می‌باشد و دلیلشان این است:

اصل، عدم جواز تقلید غیر حی هست، به همان بیان سابق ۱۱۶۴] که امر، دائر بین تعیین

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۲۰

منها: استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته [۱].

و تخییر می‌باشد و قدر متیقن، حجیت قول مجتهد حی است و قول میت، مشکوک می‌باشد و با شک در حجیت «اصل»، عدم حجیت است پس در خروج از عهده تکالیف شرعیه نمی‌توان به قول او اکتفا نمود.

مصنف رحمه اللّه: «مخرجی» غیر از تمسک به اصل مذکور وجود ندارد لکن قائلین به «جواز» به وجوه ضعیفی تمسک نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

ادله جواز تقلید میت

اشاره

[۱]- به لحاظ اهمیت مسئله، قبل از ورود به بحث، توجه شما را به کلام مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه جلب می‌نمائیم:

... و من الوجوه الضعیفهٔ التی استدل بها لجواز تقلید المیت ابتداء هو استصحاب جواز تقلیده من حال حیاته.

«و قد ذکر» جملهٔ من تلک الوجوه «صاحب التقریرات» بل عرفت من بعض کلامه المتقدم ان للمجوزین احتجاجات کثیرهٔ لا تحصی و لکن الانصاف ان تلک الوجوه کلها ضعیفهٔ کما ذکر المصنف سوی وجهین منها:

«احدهما»: اطلاقات الادلهٔ الشاملهٔ لکل من فتوی الحیّ و المیت جمیعا و قد عرفت منا انها مما لا تنفع الا فیما وافق فتوی المیت مع الحیّ لا مطلقا.

«ثانیهما»: استصحاب جواز تقلید المیت من حال حیاته الی بعد مماته.

«ثم ان صاحب التقریرات» قد قرر استصحاب المجوزین من وجوه ثلاثهٔ:

«استصحاب الحکم المستفتی فیه» و «استصحاب حکم المستفتی» و «استصحاب حکم المفتی» قال ما لفظه: الثالث الاستصحاب و تقریره من وجوه فانه «تارهٔ» یراد انسحاب الحکم المستفتی فیه «و اخری» یراد انسحاب حکم المستفتی و «ثالثهٔ» یراد انسحاب حکم المفتی «فعلی الاخیر» یقال: ان المجتهد الفلانی کان ممن یجوز الاخذ بفتواه و العمل

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۲۱

فی الخارج مطابقا لاقواله و قد شک بعد الموت انه هل یجوز اتباع اقواله او لا فیستصحب کما انه یستصحب ذلک عند تغیر حالاته من المرض و الصحهٔ و الشباب و المشیب و نحوها.

«و علی الثانی» یقال: ان للمقلد الفلانی کان الاخذ بفتوی المجتهد الفلانی حال الحیاهٔ و بعد الموت نشک فیه فنستصحب الجواز المعلوم فی السابق.

«و علی الاول» یقال: ان هذه الواقعهٔ کان حکمها الوجوب بفتوی المجتهد الفلانی و نشک فی ذلک فنستصحب حکمها «قال» الی غیر ذلک من وجوه تقریراته «انتهی» موضع الحاجهٔ من کلامه رفع مقامه.

«اقول»: و اقوی هذه التقاریر الثلاثهٔ هو «استصحاب حکم المفتی» و هو الذی اقتصر علیه المصنف و لو تم هذا التقریر لکان نافعا لکل من التقلید الابتدائی و الاستمراری جمیعا کما سیأتی «و اما استصحاب حکم المستفتی» فهو ایضا لو تم لکان نافعا لکل من التقلید الابتدائی و الاستمراری جمیعا و لکن یختص بما اذا کان المستفتی ممن ادرک ایام حیاهٔ المفتی فعند ذلک صح ان یقال ان المقلد الفلانی کان له الاخذ بفتوی المجتهد الفلانی فی حال حیاته فکذلک الآن بالاستصحاب لا مطلقا و لو لم یدرک ایام حیاته و هذا التقریر مما لم یشر الیه المصنف لا فی المقام و لا فیما سیأتی و لیس بمهم بعد عدم اشتداد الحاجهٔ الیه.

«و اما استصحاب حکم المستفتی فیه» کاستصحاب وجوب الاستعاذهٔ او حرمهٔ العصیر او نجاسهٔ الخمر و نحو ذلک من الاحکام فهو مما ینفع التقلید الاستمراری فقط دون الابتدائی و قد ادخره المصنف له کما سیأتی فانتظر[۱۱۶۵].

اینک به بیان ادله می‌پردازیم:

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۲۲

و لا یذهب علیک انه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفا، لعدم بقاء الرأی معه، فإنه متقوم بالحیاهٔ بنظر العرف، و ان لم یکن کذلک واقعا، حیث ان الموت عند اهله موجب لانعدام المیت و رأیه ۱۱۶۶] [۱].

۱- استصحاب:

اشاره

به چند طریق، استصحاب را تقریر نموده‌اند لکن فعلا بیان مصنف رحمه اللّه این است ۱۱۶۷]:

استصحاب حکم مفتی: تقریر استصحاب، چنین است: فلان مجتهد در حال حیات «جائز التقلید» بود اما اکنون فوت نموده و ما مردد هستیم که آیا می‌توانیم از او تقلید نمائیم یا نه لذا همان جواز را استصحاب می‌نمائیم- ... کما انه یستصحب ذلک عند تغیر حالاته من المرض و الصحهٔ و الشباب و المشیب و نحوها «عنایهٔ الاصول ۲۷۵».

-[۱]

رد استصحاب:

مجالی برای استصحاب جواز تقلید میت وجود ندارد زیرا تقلید، اخذ رأی ۱۱۶۸] مجتهد است و بعد از موت «عرفا» رأیی برای مجتهد وجود ندارد بلکه آن رأی، زائل می‌شود زیرا «حیات» در بقاء رأی- عند العرف- مدخلیت دارد لذا بعد از موت، مفهومی برای جواز اخذ رأی مجتهد، باقی نمی‌ماند زیرا او بعد از موت، رأی ندارد پس موضوع جواز تقلید- یعنی: رأی- از نظر عرف، منتفی است و قبلا- در بحث استصحاب- مبسوطا بیان کردیم که در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و «حاکم» به بقاء آن، عرف است نه عقل- و نه لسان دلیل.

البته از نظر عقل، ممکن است رأی آن مجتهد، باقی باشد زیرا آن، صفت روح است و روح بعد از موت هم باقی می‌باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۲۳

و لا- ینافی ذلک صحهٔ استصحاب بعض أحکام حال حیاته، کطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته الیه، فان ذلک انما یکون فیما لا یتقوم بحیاته عرفا بحسبان بقائه ببدنه الباقی بعد موته، و ان احتمل ان یکون للحیاهٔ دخل فی عروضه واقعا، و بقاء الرأی لا بد منه فی جواز التقلید قطعا، و لذا لا یجوز التقلید فیما إذا تبدّل الرأی أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعا [۱].

خلاصه: چون «رأی» به نظر عرف، متقوم به حیات است و بعد از موت، رأیی نیست لذا مجالی برای جریان استصحاب، وجود ندارد[۱۱۶۹].

[۱]- توهم: اگر استصحاب جواز تقلید میت- من حال حیاته الی بعد مماته- صحیح نیست ۱۱۷۰] پس چگونه بعضی از احکام حال حیات، مانند طهارت، نجاست یا جواز نظر زوجه او را استصحاب ۱۱۷۱] می‌نمایند.

دفع توهم: موضوع استصحاب در احکام مذکور به نظر عرف، چیزی است که شامل حی و میت- هر دو- می‌شود و آن عبارت است از «الجسد الخاص» و لذا چنین هم

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۲۴

و بالجملهٔ[۱۱۷۲] یکون انتفاء الرأی بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، و یکون حشره

گفته می‌شود: «هذا الذی کان طاهرا او نجسا فی السابق فکذلک الآن بالاستصحاب ۱۱۷۳]»- به خلاف جواز تقلید که موضوعش رأی مجتهد است و بعد از حیات، آن رأی منتفی است درحالی‌که در جواز تقلید باید «رأی» باقی باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود.

قوله: «و لذا[۱۱۷۴] لا یجوز التقلید فیما اذا تبدل الرأی او ارتفع لمرض او هرم اجماعا».

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۲۵

فی القیامة انما هو من باب اعادة المعدوم، و ان لم یکن کذلک حقیقة، لبقاء موضوعه، و هو النفس الناطقة الباقیة حال الموت لتجرده، و قد عرفت فی باب الاستصحاب أن المدار فی بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا یجدی بقاء النفس عقلا فی صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف علیه، و حسبان أهله أنها غیر باقیة و انما تعاد یوم القیامة بعد انعدامها، فتأمل جیدا [۱].

لا یقال: نعم، الاعتقاد و الرأی و إن کان یزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه فی حال حیاته کاف فی جواز تقلیده فی حال موته، کما هو الحال

---

[۱]- خلاصه، اینکه عرفا به سبب موت، رأی مجتهد، منتفی می‌شود و علتش منتفی شدن موضوع می‌باشد و چون در باب استصحاب، حاکم به بقاء موضوع، عرف است لذا در «ما نحن فیه» نمی‌توان جواز تقلید را استصحاب نمود زیرا رأی مجتهد که قائم به او بود[۱۱۷۵]، آن مجتهد به سبب فوت، معدوم شده و رجوع او در قیامت از نظر عرف، اعاده معدوم است گرچه حقیقتا و از نظر عقل، «مجتهد» معدوم نشده بلکه صفات او متغیر گشته و موضوع رأی، نفس ناطقه ۱۱۷۶] می‌باشد که باقی هست لکن گفتیم مناط در باب استصحاب، نظر عرف است نه عقل.

قوله: «فتأمل [۱۱۷۷] جیدا».

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲۶

فی الروایة [۱].

فانّه یقال: لا شبهة فی أنه لا بدّ فی جوازه من بقاء الرأی و الاعتقاد، و لذا لو زال بجنون او تبدل و نحوهما لما جاز قطعا، کما أشیر الیه آنفا. هذا بالنسبة إلی التقلید الابتدائی [۲].

---

[۱]- اشکال: مستشکل می‌پذیرد که عرفا به واسطه موت، رأی مجتهد منتفی می‌شود لکن می گوید: در جواز تقلید، بقاء رأی، معتبر نیست بلکه وجود و حدوث همان رأی سابق- در حال حیات ۱۱۷۸]- برای جواز تقلید بعد از موت کفایت می‌نماید[۱۱۷۹]- کما[۱۱۸۰] هو الحال فی الروایة.

[۲]- جواب: قیاس تقلید به نقل روایت «مع الفارق»[۱۱۸۱] است.

در جواز تقلید، بقاء فعلی رأی مجتهد، لازم است و لذا اگر به سبب جنون، بیماری یا امثال آن، رأی مجتهدی زائل شود[۱۱۸۲] قطعا- بل اجماعا کما تقدم من المصنف فی المتن- تقلید از او صحیح نیست.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۲۷

و اما الاستمراری ۱۱۸۳]، فربما یقال بأنه قضیة استصحاب الاحکام التی قلده فیها، فان رأیه و ان کان مناطا لعروضها و حدوثها، الا أنه عرفا من اسباب العروض لا من

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه بعد از بیان پاسخ مصنف، نسبت به اشکال مذکور، چنین فرموده‌اند:

اقول: لو سلم انعدام الرأی بانعدام موضوعه ای المجتهد فیکفی فی جواز التقلید تحقق الرأی فی السابق کما افاد المستشکل و ذلک لاستصحاب جواز العمل به من حال حدوثه الی بعد زواله.

«و اما الاجماع» علی عدم جواز التقلید فیما اذا زال الرأی بجنون او مرض او هرم او تبدل رأی الی رأی آخر فهو مما لا دلالة له علی عدم جواز التقلید فیما اذا زال بموت المجتهد کما لا یخفی ۱۱۸۴].

قوله: هذا بالنسبة الی التقلید الابتدائی.

آنچه را تاکنون بیان کردیم، نسبت به تقلید ابتدائی از میت بود که گفتیم دلیلی بر جواز آن وجود ندارد- لا من الاستصحاب و لا من باب قیاسه بالروایهٔ.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۲۸

مقومات الموضوع و المعروض [۱].

و لکنه لا- یخفی انه لا- یقین بالحکم شرعا سابقا، فان جواز التقلید ان کان بحکم العقل و قضیهٔ الفطرهٔ کما عرفت فواضح، فانه لا یقتضی أزید من تنجز ما أصابه من التکلیف و العذر فیما أخطأ، و هو واضح. و ان کان بالنقل فکذلک، علی ما هو التحقیق من أن قضیهٔ الحجیهٔ شرعا لیست الا ذلک، لا انشاء أحکام شرعیهٔ علی طبق مؤداها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقا، إلا علی

بقاء بر تقلید میت

[۱]- سؤال: در «ما نحن فیه» مقصود از استمرار تقلید چیست؟

جواب: منظور از استمرار تقلید، همان بقاء بر تقلید میت است. فرض کنید فردی از فلان مجتهد تقلید می‌نموده اما اکنون آن مجتهد، فوت نموده که در این صورت باید بحث نمائیم که آیا بقاء بر تقلید آن میت، جائز است یا نه.

برای جواز بقاء بر تقلید میت ۱۱۸۵] به این نحو به «استصحاب احکام» تمسک نموده‌اند:

«احکامی- مانند وجوب صلات جمعه، نجاست خمر و حرمت عصیر- به واسطه رأی آن مجتهد برای مقلد، ثابت شده بود، اکنون که او فوت نموده، بقاء همان احکام ۱۱۸۶] را استصحاب می‌نمائیم و شکی نیست که رأی مجتهد، علت حدوث آن احکام بوده است اما در موضوع آن‌ها مأخوذ نیست پس بعد از زوال رأی هم، همان احکام به مقتضای استصحاب، حجت می‌باشند»[۱۱۸۷].

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۲۹

ما تکلفنا[۱۱۸۸] فی بعض تنبیهات الاستصحاب فراجع ۱۱۸۹]، و لا دلیل علی حجیهٔ رأیه السابق فی اللاحق [۱].

---

[۱]- مصنف قدّس سرّه به سه طریق تمسک به استصحاب را رد نموده‌اند:

الف: مصنف ابتداء استصحاب را طبق مبنای خود به این نحو رد کرده‌اند: مقلد، نسبت به حکم شرعی، یقین سابق ندارد تا اینکه به وسیله استصحاب، آن «حکم» را ابقا نماید زیرا: اگر دلیل جواز تقلید، عقل و حکم فطری ۱۱۹۰] آن باشد، بدیهی است که مقتضای حکم عقل، حجیت قول مجتهد برای مقلد می‌باشد و معنای حجیت، این است که: در صورت اصابه به واقع، منجّز واقع است و در صورت عدم اصابه، معذّر است پس بنا بر مبنای مذکور، مقلد در تقلید سابقش نسبت به «حجت» یقین دارد- نسبت حکم شرعی یقین ندارد.

اگر دلیل جواز تقلید «نقلیات»- مانند: آیات و روایات- باشد بنا بر تحقیق مصنف، مفاد و مدلول آن‌ها حجیت قول مجتهد است و معنای حجیت، همان بود که اکنون بیان کردیم یعنی: فقط منجزیت و معذریت دارد نه اینکه مفاد آن‌ها جعل حکم ظاهری باشد.

إیضاح الکفایهٔ، ج۶، ص: ۴۳۰

و اما بناء[۱۱۹۱] علی ما هو المعروف بینهم، من کون قضیهٔ الحجیهٔ الشرعیهٔ جعل مثل ما أدت الیه من الاحکام الواقعیهٔ التکلیفیهٔ أو الوضعیهٔ شرعا فی الظاهر، فلاستصحاب ما قلده من الأحکام و إن کان مجال، بدعوی بقاء الموضوع عرفا، لأجل کون الرأی عند أهل العرف من اسباب العروض لا من مقومات المعروض، الا أن الانصاف عدم کون الدعوی خالیهٔ عن الجزاف، فإنه من المحتمل- لو لا المقطوع- أن الاحکام التقلیدیهٔ عندهم ایضا لیست احکاما لموضوعاتها بقول مطلق، بحیث عدّ من ارتفاع الحکم عندهم من

موضوعه، بسبب تبدل الرأى و نحوه، بل انما كانت احكاما لها بحسب رأيه،

قوله: و لا دليل ۱۱۹۲] على حجية رأيه السابق فى اللاحق ۱۱۹۳].

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۱

بحيث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، و مجرد احتمال ذلك يكفى فى عدم صحة استصحابها، لاعتبار احراز بقاء الموضوع و لو عرفا، فتأمل جيدا [۱].

هذا كله مع امكان ۱۱۹۴] دعوى انه اذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأى، بسبب الهرم أو المرض اجماعا، لم يجز فى حال الموت بنحو أولى قطعا، فتأمّل [۲].

---

[۱]- ب: پاسخ مصنف در رد استصحاب، طبق نظر مشهور: [بنا بر مشهور، معناى حجيت قول مجتهد، جعل احكام است پس لا بد آن مقلد، نسبت به حكم شرعى ظاهرى، داراى يقين سابق هست و رأى مجتهد عرفا موضوع آن حكم نيست بلكه رأى او سبب حدوث آن حكم است بنابراين براى جريان استصحاب، نسبت به احكامى كه مقلد از آن مجتهد تقليد نموده، مجالى هست اما انصاف، اين است كه: آن احكامى كه به واسطه رأى مجتهد، حادث شده، موضوعش «واقع» نيست بلكه ظن و رأى مجتهد در آن مدخليت دارد و لذا به آن، حكم ظاهرى مى‌گويند و اگر ظن و اعتقاد او مدخليت نداشت حكم ظاهرى نبود بلكه حكمى براى موضوع، در قبال واقع بود پس لا بد ظن مجتهد مدخليت دارد و لااقل محتمل است كه آيا موضوع آن حكم، نفس واقع است و ظن مجتهد در آن مدخليت ندارد يا اينكه از نظر عرف و ادله، رأى و اعتقاد مجتهد، مدخليت دارد و بديهى است كه با وجود شك، نسبت به موضوع نمى‌توان احكام را استصحاب نمود.][۱۱۹۵]

[۱]- ج: ممكن است گفته شود، چون بقاء بر تقليد در صورت زوال رأى مجتهد- به سبب بيمارى يا پيرى- اجماعا جائز نيست پس در صورت زوال رأى به سبب موت به

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۲

و منها[۱۱۹۶]: اطلاق الآيات ۱۱۹۷] الدالة على التقليد. و فيه- مضافا الى ما اشرنا اليه من عدم دلالتها عليه- منع اطلاقها على تقدير دلالتها، و انما هو مسوق لبيان اصل تشريعه كما لا يخفى [۱].

طريق اولى «بقاء» جائز نمى‌باشد.

[۱]-

۲: اطلاق ادله لفظيه:

يكى ديگر از ادله، اطلاق آياتى مانند آيه نفر[۱۱۹۸]، سؤال ۱۱۹۹] و كتمان ۱۲۰۰] مى‌باشد.

مصنف قدّس سرّه از دو جهت در استدلال به آيات مناقشه نموده‌اند:

الف: اصلا آيات، دال بر جواز تقليد نيست و قبلا در بيان ادله جواز تقليد گفتيم: «آيه نفر و آيه سؤال، دال بر جواز اخذ قول مجتهد، تعبدا و بدون دليل نيست بلكه محتمل است آن ارجاع به ملاحظه تحصيل علم باشد يعنى: بر كسانى كه نفر نموده‌اند، واجب است، انذار نمايند، واجبات و محرمات را بيان كنند، اين فقيه بگويد، آن فقيه بگويد

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۳

و منه انقدح حال اطلاق ما دلّ من الروايات على التقليد، مع امكان دعوى الانسباق الى حال الحياة فيها [۱].

و نتیجتا برای شنونده، علم، حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه اینکه تعبدا قول او را بپذیرد و تقلید نماید»[۱۲۰۱].

ب: برفرض تسلیم دلالت، آیات مذکور از جهت حیات و ممات مفتی اصلا اطلاق ندارد تا اینکه بتوان برای جواز تقلید میت به آن‌ها تمسک نمود زیرا آیات در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید است و از جهت محل بحث، مهمل می‌باشد و بدیهی است که استفاده اطلاق از یک دلیل، منوط بر این است که متکلم از آن جهت، در مقام بیان باشد.

[۱]- یکی دیگر از ادله لفظیه، اطلاق اخبار می‌باشد که متن آن‌ها را قبلا[۱۲۰۲] به نحو مشروح بیان کردیم.

مصنف رحمه اللّه: از آنچه در مورد آیات بیان کردیم ۱۲۰۳]، وضع اطلاق اخبار دال بر جواز تقلید هم برای شما مشخص شد زیرا اخبار هم- مانند آیات- از جهت بحث فعلی، مهمل می‌باشد و در مقام بیان شرائط و اموری که در تقلید مدخلیت دارد، نیست تا بتوان به اطلاق آن‌ها تمسک نمود.

قوله: «مع امكان دعوى الانسباق ۱۲۰۴] الى حال الحياة فيها».

«به علاوه» بین آیات و اخبار از این جهت افتراق وجود دارد که: بعضی از اخبار، انصراف و انسباق به «احیا» دارد و شامل اموات نمی‌شود مانند: «... و اما الحوادث الواقعة

إيضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۴

و منها[۱۲۰۵]: دعوى انّه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد، و قضيته جواز تقليد الميت كالحى بلا تفاوت بينهما أصلا، كما لا يخفى [۱].

فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا ...»، «فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه ...

فللعوام ان يقلدوه» يا «فاصمدوا فى دينكما على كل مسن فى حبنا ...»[۱۲۰۶].

[۱]-

۳: دلیل انسداد:

اشاره

بنا بر آنچه در شروح کفایه آمده، تمسک به دلیل انسداد، مربوط به محقق قمی قدّس سرّه می‌باشد لذا اصل کلام ایشان را نقل می‌نمائیم.

«... فالحق ان يقال: نحن مكلّفون فى امثال زماننا، و سبيل العلم بالاحكام منسدّ و التكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم اللّه الواقعى فاذا تعين المظنون فهو، و ان تردد بين امور فالمكلف به هو احدها ... و الحاصل: انه- اى العامى- مكلف بما ظهر عنده و ترجّح فى نظره ان قوله هو حكم اللّه فى نفس الامر إما بالخصوص و إما بكونه أحد الأمور المظنون كون واحد منها حكم اللّه فى نفس الامر. و الحياة بمجردها لا يوجب الظن له بكونه حكم اللّه فى نفس الامر هو ما قاله الحيّ. و كذلك الأعلمية اذا لم ينحصر الامر فى الاعلم كما اشرنا سابقا. فالمعيار هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك فى الحيّ و قد يحصل فى الميت»[۱۲۰۷].

نتیجه: مقتضای کلام محقق قمی قدّس سرّه این است که: اخذ آنچه اقرب به واقع می‌باشد، متعین است خواه قول حی باشد یا قول میت.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۳۵

و فیه انه لا یکاد تصل النوبة الیه ۱۲۰۸]، لما عرفت من دلیل العقل و النقل علیه [فیه [۱].

و منها[۱۲۰۹]: دعوی السیرة علی البقاء، فان المعلوم من اصحاب الائمّة علیهم السّلام عدم

-[۱]

رد دلیل انسداد:

[دلیل جواز تقلید- چه بدوا و چه استمرارا- دلیل انسداد نیست بلکه عقل فطری انسان «حاکم» به رجوع جاهل به عالم می‌باشد و همچنین اخبار، دال بر جواز تقلید هستند نه دلیل انسداد][۱۲۱۰]- کما ان مقتضی اصالة التعیین تعین الرجوع الی الحیّ فهذا الوجه ساقط.

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۳۶

رجوعهم عما أخذوه تقلیدا بعد موت المفتی [۱].

و فیه ۱۲۱۱] منع السیرة فیما هو محل الکلام، و أصحابهم علیهم السّلام إنما لم یرجعوا عما أخذوه من الأحکام لأجل أنهم غالبا إنّما کانوا یأخذونها ممن ینقلها عنهم علیهم السّلام بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأی الناقل فیه أصلا، و هو لیس بتقلید کما لا یخفی، و لم یعلم الی الآن حال من تعبّد بقول غیره و رأیه، أنه کان قد رجع أو لم یرجع بعد موته.

و منها غیر ذلک مما لا یلیق بأن یسطر او یذکر [۲].

-[۱]

۴: سیره متشرعه:

اشاره

«ادعای سیره بر جواز بقاء تقلید بر میت شده، یعنی:

اصحاب ائمه علیهم السّلام آنچه را از روات اخذ نموده بودند، به سبب موت آن روات از آن رأی رجوع نمی‌کردند و بر همان تقلید بوده‌اند»[۱۲۱۲].

-[۲]

رد سیره متشرعه:

«عمل اصحاب به روایاتی که از امام علیه السّلام برای آن‌ها نقل می‌کردند- مانند زراره و امثال او- به بحث فعلی ما ارتباط ندارد زیرا اصحاب ائمه علیهم السّلام اهل لسان بودند و رجوعشان به زراره و امثال او در نفس نقل روایت بوده و بعد از دریافت خبر، خودشان در روایت، تأمل، بررسی و به ظاهر آن عمل می‌نمودند و بدیهی است که عمل به ظاهر روایت، ارتباطی به مسأله تقلید

ندارد ...»[۱۲۱۳].

إیضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۷

قوله: «و منها[۱۲۱۴]: غیر ذلک مما لا یلیق ان یسطر او یذکر» من ان انبیاء بنی اسرائیل یجوز العمل بقولهم بعد موتهم فکذلک علمائنا لعموم المنزلهٔ فی قوله صلّی اللّه علیه و آله و سلّم فی المرسل:

«علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل».

و من ان قول المجتهد المیت یفید الظن فیجب العمل به لعموم ما دل علی حجیهٔ الظن.

و من خبر احمد بن ابی خلف قال «کنت مریضا فدخل علیّ ابو جعفر علیه السّلام یعودنی فی مرضی فاذا عند رأسی کتاب یوم و لیلهٔ فجعل یتصفحه ورقهٔ ورقهٔ حتی اتی علیه من اوله الی آخره و جعل یقول: رحم اللّه یونس، رحم اللّه یونس [رحم اللّه یونس »[۱۲۱۵].

قال: صاحب الوافیهٔ و الظاهر ان الکتاب کان کتاب الفتوی فحصل تقریر الامام علی تقلید یونس بعد موته ثم قال ایضا روی بسنده عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفری قال:

إیضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۸

«ادخلت کتاب یوم و لیلهٔ الذی الّفه یونس بن عبد الرحمن علی ابی الحسن العسکری علیه السّلام فنظر فیه و تصفّحه کله ثم قال: هذا دینی و دین آبائی [کله و هو الحق کله»[۱۲۱۶] فلو لم یجز تقلید المیت لا یصح العمل علیه قبل عرضه علیه ثم قال: و ایضا ابن بابویه صرح بجواز العمل بما فی من لا یحضره الفقیه مع أنّه کثیرا ینقل فتاوی ابیه و هو صریح فی تجویزه العمل بفتاوی ابیه بعد موته و انکاره مکابرهٔ انتهی.

و من ان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد عن المجتهد انما هو لانه مخبر عن احکام اللّه تعالی یحصل له القطع بان حیاهٔ المجتهد و موته مما لا یحتمل ان یکون مؤثرا فی ذلک. و من ان المجتهد اذا غاب جاز العمل بقوله فکذا اذا مات و اللّه اعلم بحقائق احکامه ۱۲۱۷].

الحمد للّه اولا و آخرا و ظاهرا و باطنا و له جزیل الشکر علی ما منحنی من التوفیق بذلک فأسأله ان یجعله خالصا لوجهه الکریم انه خیر مسئول و هو حسبنا و نعم الوکیل. قد وقع الفراغ من تألیفه و تنظیمه بتاریخ ۲۲/ ۱/ ۱۴۱۹ من الهجرهٔ النبویهٔ علی مهاجرها افضل الصلاهٔ و السلام و التحیهٔ بقلم الفقیر الی رحمهٔ ربه الغنی «محمد» ابن السید «احمد» الحسینی القمی غفر اللّه لنا و لکم.

۲۹/ ۲/ ۱۳۷۷

إیضاح الكفاية، ج۶، ص: ۴۳۹

[فهرستها]

الفهرس الموضوعی

الموضوع الصفحهٔ

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۴۴

فهرست موضوعی

إیضاح الکفایة، ج۶، ص: ۴۴۵

---

[۱] (۱)- ترجمه قسمتی از خطبه اول نهج البلاغة.

[۲] (۱)- کالشک فی حیوة زید یوم الخمیس بعد القطع بموته یوم الجمعة او الشک فی وجوب شیء کذلک او حرمته کذلک ففیه تفصیل فانه اما ان یکون التقدم و التأخر ملحوظا بالاضافة الی اجزاء الزمان و اما ان یکون ملحوظا بالاضافة الی حادث آخر علم بحدوثه ایضا مع الشک فی تقدم ذاک الحادث علیه و تأخره عنه. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۷۸.

[۳] (۲)- کالشک فی طهارة شیء بعد العلم بنجاسته، کما اذا شک فی طهارة ثوبه بدون العصر مثلا ....

[۴] (۳) کالشک فی موت غائب و غیره من الموضوعات ذوات الاحکام الشرعیة فانه لا اشکال فی استصحاب عدم تحققه و ترتیب آثار حیاته من وجوب الانفاق علی زوجته و حرمة تقسیم امواله و غیرهما من احکام الحیاة]. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۵۹۳.

[۵] (۴)- فیستصحب العدم الازلی. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۴۹۶

[۶] (۱)- ان کان لعدم تحققه فی الزمان الاول آثار شرعیة ضرورة عدم الفرق فی جریانه بین ان یکون المستصحب مشکوک البقاء و الارتفاع رأسا و بین ان یکون مشکوک البقاء و الارتفاع فی جزء من الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلک ففی المثال یترتب علی استصحاب عدم موت زید یوم الخمیس آثاره الشرعیة.

[۷] (۲)- فلا یترتب علی استصحاب عدم موت زید یوم الخمیس تأخره الی یوم الجمعة لان عدم موته یوم الخمیس ملزوم اتفاقی هنا لتأخره الی یوم الجمعة کما انه لا یترتب علیه آثار حیاته قبل یوم الجمعة و لا موته بعد یوم الخمیس ان کان الاثر الشرعی مترتبا علی احد العنوانین و ذلک لانها کلها من العناوین الانتزاعیة و اللوازم العقلیة للمستصحب« الا بدعوی خفاء الواسطة ...»]. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۷۹ و ۲۷۸.

[۸] (۳)- کما اذا علم ان زیدا میت لا محالة و لم یعلم انه مات یوم الخمیس او مات یوم الجمعة. ر. ک:

عنایة الاصول ۵/ ۱۸۵.

[۹] (۱)- نه، لازمه‌اش.

[۱۰] (۱)- مثلا- در مورد وضو یا غسل- اگر انسان تردید نماید، آیا مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه- مخصوصا در مواردی که مانع از دید چشم، خارج است- در این صورت، استصحاب عدم مانع جاری می‌شود.

در فرض مذکور اگر بخواهیم مسئله را با تجزیه و تحیل عقلی بررسی نمائیم، استصحاب عدم حاجب فائده‌ای ندارد زیر عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره- ایصال الماء الی جمیع المواضع- هست. آری لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می‌گوید وقتی در بدن، حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی- که عبارت از آن تکلیف الهی و تحقق مأمور به باشد- مترتب می‌شود و توجهی نمی‌کند که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی جمیع البشرة است و اثر بر وصول الماء الی جمیع البشرة بار شده نه بر عدم الحاجب. و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۵/ ۴۴۷.

[۱۱] (۲)- معنای جلی بودن واسطه، این است که: آن‌قدر، بین واسطه و ذی الواسطه، اتصال و ارتباط-- برقرار است که عرف می‌گوید همان‌طور که در عالم تکوین و واقع نمی‌توان بین واسطه و ذی الواسطه تفکیک نمود در عالم تعبد و تنزیل هم جدائی بین آن دو امکان ندارد، خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدت اتصال به حدی است که عرف، راضی نمی‌شود که حتی در مقام تعبد و تشریع، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود، شارع مقدس که ما را به مقتضای« لا تنقض الیقین» متعبد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبد را توسعه می‌دهد و می گوید معنای تعبد به موضوع، تعبد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم- مانند وجود تصدق- هم ثابت می‌شود. در حقائق الاصول همچنین آمده:« و مثل له فی الحاشیة بالمتضایفات کالابوة و البنوة فان التعبد بابوة زید لعمرو ملازم عرفا للتعبد ببنوة عمرو لزید» ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۴۸۵.

[۱۲] (۱)- او تحقق جمعتین فی اقل من فرسخ او فرسخین او تحقق رجوع المرتهن عن الاذن فی البیع.

[۱۳] (۲) کالعیب الحادث فی المبیع قبل العقد و کالثیبوبة الحادثة فی المرأة المعقودة بشرط کونها بکرا قبل العقد فانه مع الشک فی تاریخهما لا سبب للفسخ و ان لم یکن الحکم بتأخر العیب او الثیبوبة عن العقد لان الخیار لا یثبت الا اذا علم سببه و هو تقدم العیب او

الثیبوبـة علی العقـد و لو فرض حصول العلم بتاریخ العیب او الثیبوبة و شک فی زمان العقد فلا خیار ایضا و ان کان الاصل تأخر العقد فان اصالة تأخر العقد لا یثبت تقدم العیب و ان کانا متلازمین عقلا لان ثبوت احد المتلازمین عقلا بالاصول الشرعیة الظاهریة لا یثبت الآخر و بالجملة لا یحکم بالخیار الا اذا علم تقـدم العیب او الثیبوبـة علی العقـد.] ر. ک: شـرح کفایة الاصول مرحوم حاج شـیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۷۹.

[۱۴] (۱)- ای لاحدهما.

[۱۵] (۲)- کما فی مسألـة الکریـة و الملاقاة للنجاسـة فان شـیخ مشایخنا العظام قده قد اسـتظهر فی کتاب الطهارة من قوله(ع) اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء من جهة رجوع الضمیر الی الکر المفروغ کریته کون سبق الکریة مانعا عن الانفعال لا مجرد وجوده و لو مقارنـا لملاقـات النجاسـة فوجودهـا الخـاص المتقـدمی مـانع عن التنجس بالملاقات لا مطلق وجودها فعلی هـذا یـدخل صورة تقارن حـدوث الکریـة و ورود النجاسة علی الماء فی المفهوم الذی هو عبارة عن ان الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شـیء لا ما اذا کان قلیلا فیحکم بالانفعال.

[۱۶] (۳)- ای بنحو خاص.

[۱۷] (۴)- ای وجود کل منهما.

[۱۸] (۵)- ای جریان الاستصـحاب حیث یصح و عدمه حیث لا یصح للمعارضة]. ر. ک: شـرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۰- ۲۷۹.

[۱۹] (۶)-« نگارنده» در بیان و توضیح متن مذکور از درس سایر اساتید معظم هم استفاده نموده است.

[۲۰] (۷)- مثلا- می‌دانیم پـدر و فرزنـدی در یک حادثه راننـدگی مرده‌انـد لکن نمی‌دانیم آیا اول، پـدر فوت-- کرده تا فرزنـدش عنوان وارث داشته باشد یا اینکه ابتدا پسر مرده تا پدر عنوان وارث داشته باشد.

[۲۱] (۱)- تذکر: قبل از ملاحظه دلیل شـرعی به بیان دو فرض می‌پردازیم که ممکن است از نظر دلیل شـرعی، متفاوت باشند و آن دو، مربوط به« کان» ناقصه و تامه است که:

« کـان» تامه فقط دال بر اصل تحقق و ثبوت است، معنای« کان زیـد»،« وجـد زیـد» یا« تحقق زیـد» می‌باشـد اما وقتی« کان» ناقصه را استعمال می‌کننـد، اصـل وجود زیـد را محرز می‌داننـد و اتصـاف زیـد را به خبر ثابت می‌کننـد،« کان زیـد قائما»، یعنی، زیـدی که وجودش مفروغ عنه هست، متصف به قیام هست.

[۲۲] (۲)- البته اگر اثر شـرعی بر عنوان« تقـدم» مترتب شـده باشد با استصـحاب عدم تقدم، آن اثر را برمی‌داریم و اگر اثر بر نفس عـدم تقـدم، مترتب شـده باشـد با استصـحاب عـدم تقـدم، آن را ثابت می‌کنیم پس در این جهت فرقی ندارد که اثر بر عنوان تقدم، مترتب باشد یا بر نفس عدم تقدم.

[۲۳] (۳)- مجددا متذکر می‌شویم که مقصود از حادث« اول»، از نظر« لحاظ» است نه زمان.

[۲۴] (۱)- بحث فعلی در صورتی است که عـدم تقـدم به صورت« کـان» تـامه باشـد نه« نـاقصه» زیرا در صورت اخیر اصـلا حـالت سابقه‌ای وجود ندارد، معنای« کان» ناقصه، این است که این حادث باشد و بر حادث دیگر، تقدم نداشته باشد یا تأخر نداشته باشد یا اینکه مقارنت نداشـته باشـد که هیچ‌کدامش حالت سابقه ندارد به عبارت دیگر: چه زمانی این حادث بوده و تقدم نداشـته، کی این حادث بوده و تأخر نداشته و همچنین چه زمانی این حادث بوده و تقارن نداشته، خلاصه، اینکه اگر مسئله را به صورت« کان» ناقصه مطرح نمائید، موردی برای جریان استصحاب وجود ندارد زیرا اصلا حالت سابقه‌ای تصور نمی‌شود که اینک به ذکر مثالی از کتاب شرح کفایـة الاصول مرحوم حاج شـیخ عبـد الحسین رشتی- صـفحه ۲/ ۲۸۰- می‌پردازیم:« کمـا اذا علم بحـدوث الکریـة و ملاقـاة النجس للماء و شک فی ان ایهما المتقـدم حیث ان الاثر الشـرعی هاهنا لیس مترتبا علی نفس تحقق الکریة بل علی وجود الکریة قبل

الملاقاة فحینئذ لا یصح ان یقال ان الاصل عدم تقدم الکریة علی الملاقاة فان التقدم لیس من الحوادث المسبوقة بالعدم فان الکریة اما حدث متقدما او متأخرا و ما کان فی زمان لم یکن معه احد الوصفین کی یجری فیه الاستصحاب.

[۲۵] (۱)- معطوف علی قوله سابقا:« فتارة کان ... الخ» و هو شروع فی حکم ما لو کان الاثر لعدم احد الحادثین فی زمان وجود الآخر و قسمه الی قسمین(احدهما) ان یکون الاثر لوجود احدهما المتصف بالعدم فی زمان الآخر(و ثانیهما) ان یکون الاثر لنفس عدم احدهما فی زمان الآخر(و حکم الاول) انه لا یجری الاصل لاثبات کون الوجود متصفا بالعدم المذکور لانه یتوقف علی الیقین بکونه متصفا بالعدم فی وقت ثم یشک فی بقائه علی ما کان من الاتصاف المذکور و لا- یتعین اذ الوجود من الازل غیر معلوم الاتصاف لانه ان کان وجد متأخرا عن زمان حدوث الآخر کان متصفا بالعدم المذکور و ان کان متقدما علیه او مقارنا له فهو غیر متصف، و حیث لم یعلم انه متأخر او لا فقد شک باتصافه بذلک فی جمیع الازمنة(فان قلت) ...(قلت) ... ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۰۱.

[۲۶] (۲)- اگر وجود هریک از آن دو حادث در همان حالت خاص« ذی الاثر» باشد-« او کان لاحدهما بجمیع انحائه من التقدم و التأخر و التقارن فان الاستصحاب ح یعارض- اصلا مجالی برای جریان استصحاب عدم، وجود ندارد مثل اینکه هم تقدم موت پدر، دارای اثر باشد و هم تقدم موت فرزند،« ذی الاثر» باشد یعنی: اگر پدر، زودتر فوت نموده باشد، فرزند، عنوان وارث دارد و چنانچه پسر زودتر فوت نموده باشد، پدر، عنوان وارث دارد که در فرض مذکور اگر تردید نمائیم پدر، قبل از فرزند، مرده است یا نه اصل، عدم تقدم است، آیا فرزند قبل از پدر فوت نموده، اصل، عدم تقدم است و نتیجتا هر دو استصحاب با یکدیگر معارض هستند- علم اجمالی به کذب یکی از دو استصحاب داریم.

[۲۷] (۱)- تذکر: بحث ما در موردی است که علم به حدوث حادثین داریم لکن در متقدم و متأخر، شاک هستیم- حادثین مجهولی التاریخ.

[۲۸] (۲)- مقصود، این نیست که« فقط» عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، اگر« عدمین» هم« ذی الاثر» باشند، بحث فعلی، مطرح می‌شود به عبارت دیگر: مقصود، این است که عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، خواه عدم دیگری هم در زمان آن، ذی الاثر باشد یا نباشد.

[۲۹] (۳)- منظور از حادث« اول»- و دوم- از نظر« لحاظ» است نه زمان.

[۳۰] (۴)- اگر ملاقات، بعد از کریت، محقق شده باشد، آن ملاقات از نظر تنجیس ماء اثری ندارد.

[۳۱] (۵)- که در صفحه ۱۳ مطرح نمودیم.

[۳۲] (۱)- و کتب المصنف فی الهامش فی هذا المقام ما هذا لفظه« و ان شئت قلت ان عدمه الازلی المعلوم قبل الساعتین و ان کان فی الساعة الأولی منهما مشکوکا الا انه حسب الفرض لیس موضوعا للحکم و الاثر و انما الموضوع هو عدمه الخاص و هو عدمه فی زمان حدوث الآخر المحتمل کونه الساعة الاولی المتصلة بزمان یقینه او الثانیة المنفصلة عنه فلم یحرز اتصال زمان شکه بزمان یقینه و لا بد منه فی صدق لا تنقض الیقین بالشک فاستصحاب عدمه الی الساعة الثانیة لا یثبت عدمه فی زمان حدوث الآخر الا علی الاصل المثبت فیما دار الامر بین التقدم و التأخر فتدبر» انتهی. فیستفاد من مجموع المتن و الهامش ان الیقین بحدوثهما مع الشک فی التقدم و التأخر یقتضی فرض قطع ثلث فی الزمان کالساعات او الاسبوع او الاشهر و هکذا قطعة لعدم کل منهما و قطعة لحدوث احدهما و الثالثة لحدوث الآخر فانه لو لا ذلک لما امکن حصول الشک فی المتقدم و المتأخر منهما فحینئذ نفرض کوننا قاطعین بعدم وجود زید و عمرو کلیهما قبل الظهر بساعة و کنا نقطع بوجودهما بعد الساعتین من الظهر مع الشک فی تقدم زید علی عمرو او بالعکس فی هاتین الساعتین فلا مجال ح لاستصحاب عدم وجود زید فی زمان وجود عمرو اذا کان الاثر الشرعی مترتبا علی هذا العدم فان عدم وجوده الازلی و ان کان متیقنا قبل الساعتین و مشکوکا فی الساعة الاولی منهما الا ان الفرض ان هذا العدم لیس موضوعا للحکم و

انما الموضوع عدم وجود زید فی زمان وجود عمرو و یحتمل ان یکون وجود عمرو فی الساعة الاولی المتصلة بزمان یقینه او الثانیة المنفصلة عنه فلم یحرز اتصال زمان شکه بزمان یقینه و الحال ان الاحراز المزبور مما لا بد منه کی یصدق علی رفع الید عما فی السابق نقض الیقین بالشک کی یکون محرما و فی صورة عدم الاحراز لا یکون الصدق المزبور محققا لاحتمال ان یحصل فی البین انتقاض و هو لیس بمحرم. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۱.

[۳۳] (۱)- نه اینکه: آن عدم به صورت وصف و قید باشد یعنی: حادثی باشد و اتصاف به نبودن در زمان حادث دیگر داشته باشد- که حالت سابقه ندارد.

[۳۴] (۱)- یعنی:« کریت» و« ملاقات».

[۳۵] (۲)- و می‌گوئید زمان شک و یقین آن، متصل است.

[۳۶] (۳)- و همچنین در مورد کریت.

[۳۷] (۱)- فرضا چرا حکم می‌کنید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است؟ چون یقین دارید اگر حکم به وجوب ننمائید، یقین را با شک نقض کرده‌اید.

[۳۸] (۲)- که یقین به حدوثش دارید.

[۳۹] (۱)- چنانکه در کلام شیخ اعظم، مشاهده می‌شود- لازم به تذکر است که طبق مبنای شیخ اعظم(قده) باید بین جائی که هر دو عدم، دارای اثر هست یا یک عدم، قائل به تفصیل شد و گفت در صورت اول، تعارض، مطرح است و در صورت دوم- که احدهما دارای اثر هست- استصحاب، جاری می‌شود.

[۴۰] (۱)- ای کل من الحادثین فی زمان الحادث الآخر کموت الاب و الابن فان لعدم موت کل منهما فی زمان موت الآخر اثرا شرعیا و هو التوریث. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۶۲۷.

[۴۱] (۲)- کما ذهب الیه الشیخ الانصاری حیث قال فی مجهولی التاریخ و اما اصالة عدم احدهما فی زمان حدوث الآخر فهی معارضة بالمثل و حکمه التساقط مع ترتب الاثر علی کل واحد من الأصلین و سیجیء تحقیقه ان شاء اللّه تعالی انتهی، فعلی ما ذکره الشیخ الانصاری اذا علم بحدوث الکریة و ملاقاة النجاسة للماء و جهل تاریخهما فیحتمل تقدیم کل منهما علی الآخر و تقارنهما فیحکم بترتب آثار عدم الکریة من جهة استصحاب عدمها کما یحکم بترتب آثار عدم النجاسة من جهة استصحاب عدم حدوث الملاقاة قبل الکریة لا- باحکام الکریة و النجاسة فلو غسل بالماء المذکور متنجسا قبل زمان العلم بالکریة و ملاقاة النجاسة یحکم بطهارته اذا فرض ورود الماء علی المغسول لا- وروده علیه و الا فیحکم بنجاسته و نجاسة الماء الذی غسل به و کذا لو علم بوجود الحدث و الطهارة منه و شک فی المتقدم فیحکم من جهة استصحاب عدم تقدم کل منهما علی حکم کل من عدم الحدث و الطهارة ان لم یلزم مخالفة عملیة و لازمه عدم جواز دخوله فی الاعمال المشروطة بالطهارة کما ان لازمه جواز الدخول فی الاعمال الممنوع من الدخول فیها من جهة الحدث و انما قلنا ذلک لئلا یتوهم ان الاطلاق المستفاد من ظاهر کلام الشیخ الانصاری مراد لانا نقطع بانه قده لا یری مجرد العلم الاجمالی بانقطاع احد الاصلین مناط التعارض و التساقط بل لزوم المخالفة العملیة بهما فلو لم یلزم ذلک لم یمنع عن جریانهما. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۳.

[۴۲] (۱)- هذا معادل لقوله:« فان کانا مجهولی التاریخ» فالاولی ان یقال:« و ان کان احدهما معلوم التاریخ و الآخر مجهوله» و کیف کان فقد اشار بهذه العبارة الی المقام الثانی المتضمن لمباحث الحادثین المعلوم تاریخ احدهما کما اذا علم بتاریخ الموت و انه یوم السبت و شک فی تاریخ الاسلام و انه یوم الجمعة او یوم الأحد و محصله: ان ما تقدم فی مجهولی التاریخ من الصور جار هنا لان الاثر الشرعی تارة یترتب علی وجود احدهما او کلیهما محمولیا بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن و اخری یترتب علی اتصاف احدهما او کلیهما باحدی تلک الصفات بنحو الوجود النعتی و ثالثة یترتب علی عدم احدهما فی زمان الآخر بنحو العدم

المحمولی، و رابعهٔ یترتب علی عدم احدهما فی زمان الآخر بنحو العدم النعتی فالصور أربع نتعرض لاحکامها عند تعرض المصنف« قده» لها. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۷/ ۶۳۴.

[۴۳] (۲)- شرط جریان استصحاب- اتصال زمان یقین به شک- محرز نشده- نگارنده.

[۴۴] (۱)- برای توضیح بیشتر به صفحه ۱۱ مراجعه نمائید.

[۴۵] (۲)- یعنی: علم بتاریخ احدهما و شک فی تاریخ الآخر.

[۴۶] (۳)- یا از آن تأخر دارد یا اینکه با آن، مقارن است.

[۴۷] (۴)- یا تأخر و یا فرضا تقارن.

[۴۸] (۱)- مانند:« کان زید قائما» که زید مفروض الوجود، به« قیام» متصف است.

[۴۹] (۲)- یعنی: مضاف و مضاف الیه،« مبتدا و خبر» نیست بلکه در حکم یک کلمه هست.

[۵۰] (۳)- به لحاظ اینکه نه ملاقاتی بوده و نه کریتی.

[۵۱] (۱)- در این زمینه، توجه شما را به پاورقی(۲) صفحه ۱۴ در مورد حادثین مجهولی التاریخ هم جلب می‌کنیم.

[۵۲] (۲)- یعنی: اثر بر هر دو« تقدم» مترتب شده.

[۵۳] (۳)- یعنی: الف: استصحاب عدم تقدم کریت. ب: استصحاب عدم تقدم ملاقات.

[۵۴] (۴)- چون هر دو، دارای حالت سابقه هستند.

[۵۵] (۱)- کالشک فی وجود زید فی زمان وجود عمرو مع معلومیهٔ تاریخ وجود عمرو فیستصحب العدم الازلی لزید فی زمان وجود عمرو فنرتب آثار العدم علیه و ذلک لاتصال زمان شکه ....

[۵۶] (۲)- کما اذا کان الحکم مترتبا علی عدم عمرو المعلوم تاریخ وجوده فی زمان وجود زید المجهول تاریخ وجوده و ذلک لانتفاء الشک فیه فی زمان ....

[۵۷] (۳)- اذا کان الاثر الشرعی لعدم احدهما بنحو خاص لا للآخر و لا له بنحو آخر.

[۵۸] (۴)- اذا کان الاثر لکل منهما کذلک او لکل من انحاء عدمه للمعارضهٔ]. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۳.

[۵۹] (۵)- نه« بالاضافهٔ الی اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است.

[۶۰] (۶)- مسأله تقدم، تأخر یا تقارن، مطرح نیست.

[۶۱] (۷)- منظور از حادث« اول»- و دوم- از نظر« لحاظ» است نه زمان.

[۶۲] (۸)- یعنی:« عدم» جنبه وصفی و قیدی پیدا می‌کند.

[۶۳] (۱)- همان‌طور که در حادثین مجهولی التاریخ بیان کردیم- و نیز به صفحه ۱۷ مراجعه نمائید.

[۶۴] (۲)- بحث مهم ما درباره فرض« ب» می‌باشد.

[۶۵] (۳)- یک کلمه، نه یک جمله که از آن، اتصاف استفاده شود و به وجود موضوع احتیاج داشته باشد.

[۶۶] (۴)- درباره هیچ‌یک از دو مجهولی التاریخ، استصحاب جاری نمی‌شود.- البته در فرض که شبیه فرض مذکور بود.

[۶۷] (۵)- که« احدهما»، معلوم التاریخ و دیگری مجهول التاریخ است.

[۶۸] (۱)- که در حادثین مجهولی التاریخ در صفحه ۲۰ مشروحا بیان کردیم.

[۶۹] (۲)- گرچه« ملاقات»، معلوم التاریخ است.

[۷۰] (۱)- تذکر: حکم فروضی را که تاکنون بیان کردیم با حادثین مجهولی التاریخ، مشترک بود اینکه به بیان فرض دیگری

می‌پردازیم که حکمش با آنچه در مجهولی التاریخ گفتیم، مختلف است.

[۷۱] (۱)- هذا حاصل ابحاث الحادثین من مجهولی التاریخ و المختلفین و تعریض بشیخنا الاعظم« قده» حیث إنّه اقتصر فی مجهولی التاریخ علی جریان اصالهٔ العدم فیهما، و لم یفصّل بین کیفیهٔ موضوعیتهما للاثر الشرعی من حیث الوجود المحمولی و النعتی، و کذا العدم بمفاد لیس التامهٔ و الناقصهٔ، مع أنّه لا بد من جریان الاستصحاب فی احدهما بلا مانع اذا ترتب الاثر علیه فقط دون الحادث الآخر و دون ترتب الاثر علی نحو آخر من انحاء ذلک الحادث و الا یجری الاستصحاب فیهما او فی نحوی ذلک الحادث و یسقط بالتعارض، فاطلاق کلامه فی جریان اصالهٔ العدم فی مجهولی التاریخ لا یخلو من الغموض.

و اقتصر« قده» ایضا فی الحادثین المجهول تاریخ احدهما دون الآخر علی جریان اصل العدم فی المجهول دون المعلوم، مع انک قد عرفت التفصیل بین ترتب الاثر علی وجود خاص من التقدم و ضدیه محمولیا و بین ترتب الاثر علی الوجود الخاص نعتیا بجریان الاستصحاب فی الاول دون الثانی.

و غرض المصنف« قده» بیان اختلاف وجه عدم جریان الاستصحاب فی الحادثین او احدهما من مجهولی التاریخ و المختلفین و هو احد امور ثلاثهٔ: اولها: اختلال اول رکنی الاستصحاب اعنی الیقین السابق ... و ثانیها: اختلال شرطه و هو احراز اتصال زمان الشک بزمان الیقین فیما ... و ثالثها: وجود المانع و هو التعارض فیما ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۷/ ۶۴۱.

[۷۲] (۱)- که در صفحه ۳۲ مشروحا بیان کردیم.

[۷۳] (۲)- که در صفحه ۲۷ مشروحا بیان کردیم.

[۷۴] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۴.

[۷۵] (۱)- لا یمکن اجتماعهما فی الوجود و انما الممکن تحقق کل قبل الآخر.

[۷۶] (۲)- او الطهارهٔ و الحدث.

[۷۷] (۳)- فاذا کان المکلف فی الساعهٔ الاولی من النهار فحصل له فی الثانیهٔ و الثالثهٔ طهارهٔ و حدث فشک فی تقدم ایهما فلیس زمان الشک متصلا بزمان الیقین الا بزمان العلم الاجمالی باحدهما فلو رفعنا الید عن المتیقن السابق لم نقطع انه من مصادیق نقض الیقین بالشک فلیس التمسک بخطاب لا تنقض ح الا من باب التمسک بالدلیل فیما لم یعلم انه من مصادیقه فلا مورد لاستصحاب الحالین کی یسقط بالتعارض بناء علی عدم شمول الخطاب للاستصحاب فی اطراف العلم بالانتقاض اجمالا و بناء علی شموله لا یسقطان الا فی صورهٔ مخالفهٔ الاستصحابین للتکلیف المعلوم فی البین فالمرجع ح اصل آخر من قاعدهٔ او استصحاب فاذا غسل ثوبا بماءین مشتبهین فالمرجع هو استصحاب نجاسته المعلومهٔ حین مجرد ملاقاته للماء الثانی قبل حصول شرائط التطهیر الناشئهٔ منها او من ملاقاهٔ الاول مع العلم بطهارته بعد استعمال الطاهر من الطرفین بشرائط التطهیر و نجاسته باستعمال النجس منهما حیث عرفت انه لا مجال للاستصحاب فی مجهولی التاریخ فیرجع الی استصحاب نجاسته المعلومهٔ تاریخها فیقال انه کان نجسا حین اول ملاقاته للثانی یقینا فالآن کما کان، نعم استصحاب وجود النجاسهٔ الذی هو مفاد کان التامهٔ معارض باستصحاب وجود الطهارهٔ المجهولهٔ تاریخهما لما عرفت من صحهٔ الاستصحاب فی مجهولی التاریخ فی مفاد کان التامهٔ لو لا المعارضهٔ و المعارضهٔ بین استصحابیهما فی المثال لا یمنع عن معارضهٔ استصحاب الطهارهٔ المعلومهٔ تاریخا باستصحاب النجاسهٔ منهما ایضا فانه یکون من باب تعارض الاصل بالاصلین هذا کله فی اصالهٔ تأخر الحادث و اما الکلام فی اصالهٔ تقدمه ...] ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۴.

[۷۸] (۱)- از جهت اینکه مردد هستم: آن طهارت، قبل از نجاست عارض شده یا بعد از آن.

[۷۹] (۱)- و معلوم التاریخ- فرض« الف»- که در صفحه ۳۰ بیان کردیم.

[۸۰] (۱)- لما اشیر الیه من امتناع تعبد الشارع الاقدس الا بشرطین« احدهما» ان یکون المستصحب حکما شرعیا او موضوعا له لان ما

لا یکون کذلک خارج عن حیطهٔ تصرفه بما هو شارع فلا مجال لتعبده به الذی هو نحو من تصرفه« ثانیهما» ان یکون الحکم الشرعی الملحوظ فی مقام التعبد مما یترتب علیه اثر عملی فلو لم یکن کذلک- کما لو کان خارجا عن محل الابتلاء للمکلف- امتنع التعبد للغویته و مع اجتماعهما- یجری الاستصحاب سواء کان الحکم المستصحب من الاحکام الاصلیهٔ ام الفرعیهٔ العملیهٔ ام الاعتقادیهٔ الالزامیهٔ ام اللاالزامیهٔ و سواء کان الموضوع المستصحب من الموضوعات العرفیهٔ ام الشرعیهٔ ام اللغویهٔ لعموم دلیل الاستصحاب من دون مخصص. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۱۳.

[۸۱] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۴.

[۸۲] (۱)- بل الموضوعات المستنبطهٔ ای نفس مفاهیم الالفاظ مطلقا سواء کانت شرعیهٔ او عرفیهٔ او لغویهٔ فیدخل فیها مفهوم الوجوب و الحرمهٔ و الصلاهٔ و الصوم و نسبهٔ الموضوع الی الاستنباط لمدخلیتها فی استنباط الاحکام الشرعیهٔ و هی فی الحقیقهٔ ترجع الی ارادهٔ الشارع و انشائه مثل ان ارادته للصلاهٔ و طلبه لها انما یستنبط بواسطهٔ فهم معنی الصلاهٔ و معنی الامر. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۵.

[۸۳] (۲)- ... و المراد بالصرفهٔ هی الموضوعات التی لم یتصرف فیها الشارع اصلا و ان جعلها موضوعات لاحکام کالماء و الحنطهٔ و اللحم و التمر و غیرها، فی قبال الماهیات المخترعهٔ کالصلاهٔ و الصوم و الحج، فانها موضوعات تصرف فیها الشارع. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۷/ ۶۵۷.

[۸۴] (۳)- با استفاده از بیان مرحوم مشکینی به ذکر مثالی می‌پردازیم: فرض کنید کلمه« صعید» در دو هزار سال قبل در تراب خالص، ظهور داشته لکن بعد از نزول قرآن، تردید پیدا کردیم که آیا آن ظهور،-- محفوظ است تا نتیجتا منظور از کلمه صعید در آیه تیمم\-i فَتَیَمَّمُوا صَعِیداً طَیِّباً*E- تراب خالص باشد یا اینکه آن ظهور به قوت خود، باقی نیست؟ در فرض مذکور می‌توان گفت: چون اصل ظهور، مسلم بوده و در بقاء آن، مردد هستیم، نسبت به بقاء ظهور، استصحاب جاری می‌کنیم. سؤال: اثر شرعی ظهور چیست؟ جواب: اثرش« حجیت» است. اشکال:« حجیت»، یک امر عقلائی هست نه شرعی. جواب:

شارع مقدس، آن امر عقلائی را امضاء و تأیید نموده و منظور از امور شرعیه، تنها امور شرعیه تأسیسیه نیست پس می‌توان گفت: حجیت ظواهر، مجعول شرعی هست- یعنی: آن حجیتی که نزد عقلا ثابت است، شارع مقدس، آن را امضاء نموده.

[۸۵] (۱)- ...« الاول» و قد أخره المصنف هاهنا کما أخره هناک ایضا ما یجب فیه أوّلا بحکم العقل تحصیل العلم و الیقین به ثم یجب بحکم العقل بعد العلم و الیقین به الاعتقاد به و الانقیاد و التسلیم له و عقد القلب علیه و هذا کما فی التوحید و النبوهٔ و الامامهٔ و المعاد.

« الثانی» ما لا- یجب فیه بحکم العقل و لا بحکم الشرع تحصیل العلم و الیقین به و لکن اذا حصل العلم و الیقین به بطبعه وجب فیه بحکم العقل و الشرع جمیعا الاعتقاد به و الانقیاد و التسلیم له و عقد القلب علیه و هذا کما فی تفاصیل البرزخ و القیامهٔ من سؤال النکیرین و الصراط و الحساب و الکتاب و المیزان و الحوض و الجنهٔ و النار و غیر ذلک.« اما القسم الاول» فسیأتی الکلام فیه عند قول المصنف« و اما التی کان المهم فیها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها ... الخ« و اما القسم الثانی» فحاصل کلام المصنف فیه انه مما یجری الاستصحاب فیه حکما و موضوعا اذا کان هناک یقین سابق و شک لاحق.

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۵/ ۲۰۰

[۸۶] (۱)- کلمه« اعتقاد» از« عقد القلب» است یعنی: انسان قلبش را با آن امر اعتقادی گره بزند گرچه یقین هم نداشته باشد.

[۸۷] (۲)- چه‌بسا افرادی هستند که به مجرد اینکه یک مسأله اعتقادی، مطرح می‌شود توهم می‌کنند، امر اعتقادی، همان است که انسان باید نسبت به آن یقین داشته باشد.

[۸۸] (۱)- سؤال: آیا قلب هم مانند سایر اعضا و جوارح در اختیار انسان هست؟

جواب: آری! همان‌طور که انسان می‌تواند با اعضا و جوارح خود، اعمال اختیاریه مانند قیام و قعود انجام دهد، اعمال قلبیه هم- به نحوی که بیان کردیم- در اختیار او هست مثلاـ می‌تواند قلب را نسبت به مطلبی به تسلیم و پذیرش وادار کند- البته با تمهید مقدماتی.

[۸۹] (۲)- در وجوب اعتقاد به جسمانیت معاد.

[۹۰] (۳)- دفع لما قد یتوهم من ان الاستصحاب اصل عملی فیجب اجرائه فی الفروع العملیهٔ و لاـ معنی-- لاـ جرائه فی الامور الاعتقادیهٔ(فیقول) فی دفعه ان معنی کونه اصلا عملیا انه وظیفهٔ للشاک تعبدا فی ظرف شکه و تحیره فی قبال الامارات الحاکیهٔ عن الواقع الرافعهٔ للشک و لو تعبدا لا انه یختص بالفروع العملیهٔ المطلوب فیها عمل الجوارح بل هو مما یعم الامور الاعتقادیهٔ المطلوب فیها عمل الجوانح ایضا اذا تم فیها ارکانه من الیقین السابق و الشک اللاحق. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۵/ ۲۰۲.

[۹۱] (۱)- لترتب وجوب الاعتقاد علیها لعدم کونه من آثارها بما هی و لا بشرط بل بشرط القطع بها و مع الشک فیها یکون موضوع وجوب الاعتقاد منتفیا قطعا و لو کان ثابتا واقعا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۲] (۲)- لصحهٔ التنزیل و عموم الدلیل مع انحفاظ الموضوع فی الاستصحاب. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۳] (۱)- تفریع علی عدم المجال لاستصحاب الموضوع فی القسم الاول من الامور الاعتقادیهٔ و فی التمثیل بحیاهٔ الامام ما لا یخفی فان حیاهٔ الامام« ع» لیست مما یجب تحصیل القطع بها فانها لیست باعظم من حیاهٔ النبی« ص» و لا یجب تحصیل القطع بحیاهٔ النبی« ص» قطعا بل الذی یجب تحصیل القطع به هو امامهٔ الامام« ع» کنبوهٔ النبی« ص» لا حیاته و بقائه فی الخارج(فالصحیح) کان التمثیل له بامامهٔ الامام« ع» او نبوهٔ النبی« ص». ر. ک: عنایهٔ الاصول ۵/ ۲۰۴.

[۹۴] (۲)- کالقطع بان کان المراد بوجوب الاعتقاد وجوب مطلق الاعتقاد الراجح المقابل للشک و الوهم بل یجدی ح لو افاد الظن و لو لم نقل باعتباره من بابه فافهم و انما قید فی مثال الحیاهٔ عدم اجداء الاستصحاب بقوله لاجل ترتیب لزوم معرفهٔ امام زمانه لانه یجدی لاجل ترتیب لزوم الاعتقاد بنسبه« ع» کما عرفت فی القسم الاول. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۵] (۱)- ای بما ذکر فی القسم الثانی من عدم جریان الاستصحاب فیه موضوعا بل بما ذکرنا من لزوم کون مورد الاستصحاب ذا اثر شرعی یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیه. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۶] (۲)- و تحقیق ننمود که آیا امام علیه السّلام رحلت کرده‌اند یا نه؟ جانشینی برای ایشان مشخص شده یا نه؟

[۹۷] (۳)- ممکن است بر حیات امام« علیه السّلام» آثار دیگری مترتب باشد که در این صورت می‌توان از استصحاب استمداد نمود.

فرضا اگر کسی نذر کرده باشد چنانچه زید، حیات داشته باشد، فلان مقدار صدقه می‌دهم، می‌تواند با تحقق شرائط، استصحاب حیات نماید، در محل بحث هم با چنان نذری به منظور دادن صدقه می‌توان حیات امام« علیه السّلام» را استصحاب نمود اما معرفهٔ الامام- معرفهٔ حیاهٔ الامام- را با شک در حیات نمی‌توان استصحاب نمود.

[۹۸] (۱)- عطف علی قوله او لعدم کونها مجعولهٔ ... الخ و هو فی الحقیقهٔ متمم له اذ لا ینتج هو بدونه فان مجرد عدم کون النبوهٔ مجعولهٔ مما لا یکفی فی عدم جواز استصحابها ما لم ینضم الیه عدم اثر شرعی مهم یترتب علیها.

[۹۹] (۲)- و وجه ترتب تلک الآثار العقلیهٔ علی النبوهٔ بعد استصحابها من وجوب الانقیاد لمن اتصف بها و التسلیم له و الاعتقاد به و عقد القلب علی نبوته بل و وجوب العمل علی طبق ما جاء به من التکالیف الشرعیهٔ ان تلک الآثار و ان کانت هی لوازم عقلیهٔ و لکنها من اللوازم المطلقهٔ لها و قد عرفت معنی اللازم المطلق و وجه ثبوته فی التنبیه التاسع فلا نعیده ثانیا هاهنا]. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۵/

۲۰۷ و ۲۰۶.

[۱۰۰] (۱)- سوره بقره، آیه ۱۲۴.

[۱۰۱] (۲)- فرضا مانند درختی که به مرتبه کمال برسد و بر اثر لوازم قهری طبیعی ثمر دهد.

[۱۰۲] (۳)- در محل بحث اگر بخواهیم جریان استصحاب را فرض نمائیم باید در بقاء نبوت، مردد باشیم به این نحو که: شاید آن مرتبه کمال تنزل پیدا کرده زیرا انسان همیشه در یک مرتبه، متوقف و راکد نیست، امکان دارد قوس صعودی یا نزولی پیدا کند.

[۱۰۳] (۴)-« و فیه ما لا- یخفی» فان النبوة« اولا» لیست هی ناشئة من مجرد کمال النفس بمثابة یوحی الیها-- بل النبوة کما ستأتی الاشارة الیها بقوله نعم لو کانت النبوة من المناصب المجعولة ... الخ هی منصب الهی یجعلها اللّه تبارک و تعالی لمن یشاء من عباده قال اللّه تعالی\:i« اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ\»E فلو فرض ان النفس قد بلغت هی اقصی مرتبة الکمال و لم یعطها اللّه جل و علا ذلک المنصب العظیم فلا یکاد یوحی الیها و لا یکاد تکون نبیا اصلا« و ثانیا» ان النبوة علی تقدیر کونها ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحی الیها هی مما یقبل الزوال و السقوط قطعا و یقع الشک فی بقائها قهرا کما اعترف به اخیرا و اشار الیه بقوله و لو فرض الشک فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلک المرتبة الی آخره.

(و اما عدم کونها مجعولة) ح فهو و ان کان حقا و هکذا عدم ترتب اثر شرعی مهم علیها و لکنها مما یترتب علیها اثر عقلی من وجوب الانقیاد لمن اتصف بها و التسلیم له و الاعتقاد به و عقد القلب علی نبوته بل و وجوب العمل علی طبق ما جاء به من التکالیف الشرعیة و هو کاف فی صحة استصحابها بعد ما عرفت مرارا من عدم الدلیل علی اعتبار کون المستصحب اثرا شرعیا او موضوعا ذا اثر شرعی سوی حکم العقل بانه لو لا ذلک لزم اللغویة(و من المعلوم) انه تندفع اللغویة بترتب ذلک الاثر العقلی المهم بل الآثار العقلیة المهمة کما لا یخفی. ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۵.

[۱۰۴] (۱)- استدراک علی قوله و قد انقدح بذلک انه لا مجال له فی نفس النبوة اذا کانت ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحی الیها ... الخ ای نعم لو کانت النبوة من المناصب المجعولة و کانت هی کالولایة کانت بنفسها موردا للاستصحاب و لکن یحتاج الاستصحاب ح الی دلیل غیر منوط بتلک النبوة غیر مأخوذ من ذلک الشرع و الا لزم الدور فان بقاء النبوة السابقة مما یتوقف علی اعتبار ذلک الدلیل و اعتبار ذلک-- الدلیل مما یتوقف علی بقاء النبوة السابقة و هذا هو الدور و هو لدی الحقیقة وجه الآخر لعدم جریان الاستصحاب فی نفس النبوة قد ذکره علی تقدیر کون النبوة من المناصب المجعولة فی قبال ما ذکره من الوجه الاول و هو اما عدم الشک فی بقائها او عدم کونها مجعولة و لا اثر شرعی مهم یترتب علیها علی تقدیر کونها ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحی الیها« اقول» .... ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۶.

[۱۰۵] (۱)- قد نبّه بذلک علی اعتبار امرین آخرین فی الاستصحاب غیر الیقین و الشک.« احدهما»؛ صحة التعبد بالمستصحب و تنزیله.« ثانیهما»: قیام الدلیل علی الاستصحاب علاوة علی صحة التعبد بالمستصحب و تنزیله(و لا یخفی) ان اعتبار هذین الامرین هو تمهید لما سیأتی من المنع الاکید عن استصحاب الکتابی نبوة موسی او عیسی« علیهما السّلام» فتأمل یسیرا.

[۱۰۶] (۲)- یعنی: انه لا یصح للکتابی ان یقنع باستصحاب نبوة موسی« علیه السّلام» او عیسی« علیه السّلام» إلا مع الیقین و الشک و مع الدلیل علی التنزیل(هذا) و الاصح کان ان یقول إلا مع الیقین و الشک و قد صح هناک التعبد و التنزیل و دل علیه الدلیل لیطابق ذلک قوله المتقدم فیما صح هناک التعبد و التنزیل و دل علیه الدلیل ... الخ . ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۸- ۲۰۷.

[۱۰۷] (۱)- ای و الاتکال علی قیام الدلیل علی التعبد بالبقاء فی شریعتنا لا یکاد یجدی الکتابی الاعلی نحو الخلف کما عرفت تقریبه کما انه لو اتکل علی قیام الدلیل علیه فی شرعه لا یکاد یجدیه الا علی نحو الدور و قد تقدم ایضا تقریبه.

[۱۰۸] (۲)- عطف علی قوله للزوم معرفة النبی ای للزوم معرفة النبی عقلا بالنظر الی حالاته و معجزاته اذا امکنت المعرفة و لوجوب العمل بالاحتیاط عقلا بمراعات الشریعتین اذا لم تمکن المعرفة.

[۱۰۹] (۳)- کما اذا علم اجمالا ان الاستصحاب هو معتبر فی کلتا الشریعتین جمیعا فلا یجب الاحتیاط ح بمراعات الشریعتین عقلا(و لکنک) قد عرفت منا ان الاستصحاب هنا مشروط بالفحص حتی مع العلم باعتباره فی کلا الشرعین جمیعا اللهم الا ان یقال ان المفروض فی کلام المصنف هنا عدم امکان المعرفة و معه یسقط الفحص لا محالة]. ر. ک: عنایة الاصول ۲۱۳ و ۲۱۲.

[۱۱۰] (۴)- ... و توضیحه: ان بعض سادة الفضلاء من اصحابنا علی ما ذکر المحقق القمی تفصیله قد جری بینه و بین بعض اهل الکتاب مناظرة فتمسک الکتابی بان المسلمین قائلون بنبوة نبینا فنحن و هم متفقون علی حقیقته و نبوته فی اول الامر فعلی المسلمین ان یثبتوا بطلان دینه« فاجابه السید» بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبی لا یقول بنوة محمد« ص» فموسی« ع» او عیسی« ع» الذی یقول بنوته-- الیهود او النصاری نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسی« ع» او عیسی« ع» الذی اخبر عن نبوة محمد« ص» و صدقه« فاجابه الکتابی» بان عیسی بن مریم المعهود الذی لا یخفی علی احد حاله و شخصه او موسی بن عمران المعلوم الذی لا یشتبه علی احد من المسلمین و لا اهل الکتاب جاء بدین و ارسله الله نبیا و هذا القدر مسلم للطرفین و لا یتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص و اتیانه بدین بین ان یقول بنبوة محمد« ص» ام لا فنحن نقول دین هذا الرجل المعهود رسالته باق بحکم الاستصحاب فعلیکم بابطاله« قال المحقق القمی» و بذلک افحم الفاضل المذکور فی الجواب(انتهی).

« فیقول المصنف» فی ابطال الاستصحاب المذکور ما محصله: انه لا موقع لتشبث الکتابی باستصحاب نبوة موسی« ع» او عیسی« ع» اصلا لا الزاما للمسلم و لا اقناعا به« اما الزاما» للمسلم فلعدم شکه فی بقاء نبوة موسی« ع» او عیسی« ع» بل هو متیقن بنسخها و الا فلیس بمسلم« مضافا» الی ان المسلم ما لم یعترف بانه کان علی یقین سابق فشک لم یلزم به« و اما اقناعا» فللزوم معرفة النبی عقلا بالفحص و النظر فی معجزاته و ذلک لما عرفت من ان النبوة هی من القسم الاول من الامور الاعتقادیة الذی یجب فیه بحکم العقل تحصیل القطع و المعرفة به یقینا و من المعلوم ان استصحاب النبوة هو مما لا یجدی فی حصولهما بلا شبهة« مضافا» الی انه لا دلیل علی التعبد ببقائها عند الشک فیه لا عقلا و لا شرعا« اما عقلا» فواضح اذ لیس الحکم بالبقاء عند الیقین بالحدوث من مستقلات العقل کما لا یخفی« و اما شرعا» فلان الدلیل الشرعی ان کان هو من الشریعة السابقة فاستصحاب النبوة السابقة بسببه مما یستلزم الدور کما تقدم شرحه و ان کان من الشریعة اللاحقة فیستلزم الخلف فان استصحابها بهذا الدلیل المأخوذ من هذا الشرع مما یتوقف علی الاعتقاد بهذا الشرع اللاحق الذی قد اخذ منه دلیل الاستصحاب فلو استصحب فی هذا الفرض بقاء الشرع السابق لم یعتقد بهذا الشرع اللاحق ابدا و هذا هو الخلف عینا .... ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۰۸.

[۱۱۱] (۱)- ... قد ذکر بعض مشایخنا انه السید حسین القزوینی و قیل إنّه السید محسن الکاظمی و لکنی قد رایت رسالة من بعض تلامذة السید السند العلامة الطباطبائی الملقب ببحر العلوم قدّس سرّه قد نسب هذه المناظرة فیها الیه و قد وقعت حین سافر من نجف اشرف الی زیارة جده ابی عبد اللّه الحسین« ع» فی بلدة معروفة الآن« بذی الکفل» و هی مجمع الیهود و قد کانت الرسالة عندی مدة ثم اخذها بعض الطلبة مع عدة من الرسائل فذهب بها منذ خمسین سنین او ازید و لکن ببالی ان الموجود فیها ان الیهود الذی ناظره قد عجز فی الجواب و کلّ لسانه فی الخطاب علی عکس ما نقله المحقق القمی« قدّس سرّه» من افحام الفاضل و ینبغی ان یکون الامر کما وصفناه اذ کیف یمکن ان ینسب الیه العجز فی مناظرة الیهود و هو مفتاح کنوز الدلائل و کشاف رموز المسائل لم تسمح الایام بمثله و لم تلد الاعوام بشکله و هو ذو مفاخر و کرامات و مآثر و علامات قدس اللّه روحه و طیّب رمسه ... ر. ک: اوثق الوسائل ۵۱۶.

[۱۱۲] (۱)- قبلا گفتیم، معنای نسخ، این نیست که تمام مقررات از بین رفته باشد بلکه معنایش این است که تمام دستورات، باقی نباشد- فرضا چهل درصد یا شصت درصد، تغییر پیدا کرده باشد.

[۱۱۳] (۱)- که نتیجه استصحاب، این است که: آن قانون هم باید کنار گذاشته شود.

[۱۱۴] (۱)- التعبیر بالمثل اشارة الی کفایة غیره، مثل دلالة الاطلاق، و بالجملة کل ما کان حجة من باب الامارة مقدم علیه، کما سیأتی بیانه.« مشکینی قدّس سرّه». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۴۱.

[۱۱۵] (۲)- منشأ الاشکال هو: ان التخصیص هل یسقط العام عن الحجیة رأسا بحیث یمنع عن اصالة العموم مطلقا؟ ام لا یسقطه کذلک ام یسقطه فی الجملة و قوله:« فی ان» متعلق ب« یقع». ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۶۸۵.

[۱۱۶] (۳)- مقصود از اماره، اعم از عموم، اطلاق یا اجماع هست.

[۱۱۷] (۴)- زیرا آن‌ها دلیل اجتهادی هستند و بر اصول عملیه، مقدم می‌باشند که توضیحش را به زودی در مباحث استصحاب بیان می‌نمائیم- نگارنده.

[۱۱۸] (۱)- بان یلاحظ ذلک الزمان مجتمعة الآنات ای متصلة بعضها ببعض علی نحو العام المجموعی فیعتبر وجود الحکم او متعلقه فی ذلک المجتمع فلو خلی آن عنهما یرتفع الحکم و یفوت المتعلق و لا یمکن بقائهما فی الآن الثانی کالصوم حیث إنّه امساک مخصوص فی مجموع آنات النهار بحیث یتحقق العصیان اذا خلی آن منه عنه.

[۱۱۹] (۲)- بان یلاحظ قطعات الزمان قیدا للحکم او المتعلق علی وجه الاستقلال نظیر العام الاصولی فیتعدد الحکم او المتعلق بتعدد القطعات و یکون لکل قطعة حکم او متعلق یخصه من غیر ان یکون مرتبطا بالحکم او المتعلق فی القطعة الاخری فلو خلی قطعة عن الحکم او المتعلق کانت القطعة الاخری مستتبعا لوجود احدهما فیها فلا ملازمة بین عصیان الخطاب فی قطعة و بینه فی اخری بل کان لکل قطعة عصیان و اطاعة یخصها کالصوم بالنسبة الی ایام شهر رمضان.] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۹.

[۱۲۰] (۳)- وجوه ظاهر کلام السید بحر العلوم قدّس سرّه هو الاول و ظاهر المحکیّ عن المحقق الثانی فی جامع المقاصد هو الثانی و صریح کلام الشیخ الانصاری فی الرسالة هو التفصیل بین ما اذا اخذ عموم الازمان-- فیه افرادیا بان اخذ کل زمان موضوعا مستقلا لحکم مستقل لینحل العموم الی احکام متعددة بتعدد الزمان کقوله اکرم العلماء کل یوم فقام الاجماع علی حرمة اکرام زید العالم یوم الجمعة او قوله اکرم العلماء ثم قوله لا تکرم زیدا یوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرینة علی اخذ کل زمان فردا مستقلا فحینئذ یعمل عند الشک بالعموم و لا یجری الاستصحاب بل لو لم یکن عموم وجب الرجوع الی سائر الاصول لعدم قابلیة المورد للاستصحاب و بین ما اذا اخذ لبیان الاستمرار کقوله اکرم العلماء دائما ثم خرج الفرد فی زمان و شک فی حکم ذلک الفرد بعد ذلک الزمان فالظاهر جریان الاستصحاب و لا یلزم من ثبوت ذلک الحکم للفرد بعد ذلک الزمان تخصیص زائد علی التخصیص المعلوم لان مورد التخصیص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول بل لو لم یکن هنا استصحاب لم یرجع الی العموم لفرض عدم عموم لفظی یشمل کل زمان بل الی الاصول الآخر من غیر فرق بین استفادة الاستمرار من اللفظ کالمثال المتقدم او من الاطلاق کقوله تواضع للناس بناء علی استفادة الاستمرار منه فانه اذا خرج منه التواضع فی بعض الازمنة علی وجه لا یفهم من التخصیص ملاحظة المتکلم کل زمان فردا مستقلا لتعلق الحکم استصحب حکمه بعد الخروج و لیس هذا من باب تخصیص العام بالاستصحاب ثم ضعف قده مذهب السید بحر العلوم و مذهب المحقق .... ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲۸۸.

[۱۲۱] (۱)- و هر قطعه از زمان.

[۱۲۲] (۲)- یعنی: زمان، موجب تکثر افراد نمی‌شود.

[۱۲۳] (۱)- مثل ما اذا قال المولی« اکرم العلماء دائما و لا تکرم زیدا العالم دائما» و مثل i« أَوْفُوا بِالْعُقُودِ\E» و دلیل خیار العیب اذا شک فی ثبوت الخیار فی الزمان المتراخی عن زمان العلم بالعیب.

[۱۲۴] (۲)- او من الآخر]. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۹.

[۱۲۵] (۳)- و لعله اشارة الی ضعف ما ذکره من التفصیل بین کون الخاص قاطعا لاستمرار حکم العام فلا یتمسک بالعام فی غیر مورد دلالة الخاص و بین کونه مخصصا له من الاول فیتمسک به فی غیر مورد دلالة الخاص فان استمرار حکم العام(ان کان) هو بمنزلة العموم الازمانی فی وجوب الاخذ به و الرجوع الیه کما اخترنا ذلک و تقدم و عبرنا نحن عنه بالاطلاق الازمانی المنعقد

بمقدمات الحكمة فيتمسك به ح مطلقا حتى فى فرض كون الخاص قاطعا لحكم العام و ذلك اقتصارا فى الخروج عنه على القدر المتيقن(و ان لم يكن) هو بمنزلة العموم الازمانى فلا يكاد يرجع اليه حتى فى فرض كون الخاص مخصصا للعام من الاول بل يرجع فيه الى استصحاب حكم المخصص الى ان ينتقض اليقين باليقين فتأمل جيدا. ر. ك: عناية الاصول ۵/ ۲۱۸.

[۱۲۶] (۴)- در فرض مذكور و در مثال اكرم العلماء، هر فردى از علما به لحاظ ايام- و زمان- تكثر پيدا نمى‌كند و در مثال لا تكرم زيدا يوم الجمعة،« يوم الجمعة» ظرفيت دارد نه فرديت.

[۱۲۷] (۱)- مانند:« لا تكرم زيدا يوم الجمعة».

[۱۲۸] (۱)- كخيار الحيوان و لا يصح التمسك باستصحاب حكم الخاص لو شك فى كون الافتراق بمقدار خطوة افتراقا كى يكون من الغاية ام لا كى يكون من المغيى، و هذا فيما كان القيد قيدا لمتعلق الحكم كالعقد فى المثال فواضح حيث إنّه لا اشكال فى ان المرجع هو الحكم العام بضميمة اصالة الاطلاق فى المتعلق عند الشك فى زيادة تقييده كما اذا شك فى اصل التقييد و اما اذا كان قيدا لنفس الحكم لا لمتعلقه فلان مقتضى اطلاق دليله ان يكون ثبوته لموضوعه على نحو الاستمرار حسب الفرض من الاول فالاول فيجب الاقتصار على تراخيه بمقدار دلالة الدلائل عليه.

[۱۲۹] (۲)- كخيار الشرط فى الاثناء و خيارى العيب و الغبن بناء على كون ظهورهما شرطا شرعيا لحدوث الخيار و ذلك لمكان قطع حكمه بالخاص و لا يجوز قياس احد التخصيصين بالآخر لانك قد عرفت ان دلالة دليل التخصيص الابتدائى على الاستمرار باق على حالها و ان تأخر زمان ابتدائه بخلاف التخصيص فى الاثناء فان دليله لا يعم ما بعد زمان حكم الخاص على حدة و ان كان يعمه مع اتصاله بما قبله بان لا يكون فى البين تخصيص اصلا]. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۲۹۰ و ۲۸۹.

[۱۳۰] (۱)- مثل ما اذا دل الدليل العام على وجوب صوم كل يوم من شهر رمضان و الخاص على حرمته فى ايام الحيض و السفر. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۲۹۰.

[۱۳۱] (۲)- كه به عقد، متصل است.

[۱۳۲] (۳)- طبعا اطلاع بر غبن، متصل به معامله و عقد نيست بلكه با يكديگر فاصله دارند.

[۱۳۳] (۴)- و در فرض مسئله.

[۱۳۴] (۵)- زيرا عام، قصورى ندارد.

[۱۳۵] (۱)- مثل ما اذا دل الدليل العام على وجوب الوفاء بالعقد مطلقا حتى فى الحيوان و الخاص على ثبوت الخيار ثلاثة ايام للمشترى فيه. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۲۹۰.

[۱۳۶] (۲)- اى لما مر آنفا فى القسم الاول من قوله لعدم دلالة للعام على حكمه لعدم دخوله على حدّة فى موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ۵/ ۲۱۹.

[۱۳۷] (۳)- در استصحاب، اتحاد قضيه متيقنه و مشكوكه، امرى ضرورى است.

[۱۳۸] (۴)- كه زمان در دليل عام، داراى عنوان« ظرفيت» و در خاص، داراى عنوان« فرديت» است.

[۱۳۹] (۱)- كه« زمان» در دليل عام، داراى عنوان« فرديت» و در خاص داراى عنوان« ظرفيت» است.

[۱۴۰] (۲)- خلاصه كلام شيخ اعظم را در پاورقى صفحه ۵۶ نقل كرديم.

[۱۴۱] (۳)- به خلاف ما كه هم دليل عام را ملاحظه كرديم و هم خاص را و گفتيم: مسئله، داراى چهار- بلكه پنج- صورت است.

[۱۴۲] (۱)- و ان كان ربما يظهر من بعض كتب اللغة تفسيره بخصوص التسوية لكن الظاهر انه لبيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقى. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۲۹۱.

[۱۴۳] (۲)- معطوف علی« انه» یعنی: و مضافا الی تعارف استعماله و هذا اشارة الی الامر الثانی، و محصله استعمال لفظ الشک فی روایات الشک فی عدد الرکعات و اخبار قاعدة التجاوز بل و بعض الاصول العملیة، حیث ان المراد بالشک فیها خلاف الیقین و تحقیقه موکول الی محله من الفقه. ر. ک:

منتهی الدرایة ۷/ ۷۱۴.

[۱۴۴] (۳)- در« مجمع البحرین» چنین آمده: الشک الارتیاب و هو خلاف الیقین و یستعمل فعله لازما و متعدیا. کذا نقل عن ائمة اللغة. فقولهم: خلاف الیقین، یشتمل التردد بین الشیئین سواء استوی طرفاه ام رجح احدهما علی الآخر. ر. ک: مجمع البحرین ۵/ ۲۷۶.

[۱۴۵] (۱)- متعلق بقوله:« دل» و المراد ب« عموم النفی» نفی وجوب الوضوء فی کلتا صورتی الظن بالخلاف- ای بحصول النوم- و عدمه، و ضمیرا« له» فی کلا الموضعین راجعان الی الظن. ر. ک:

منتهی الدرایة ۷/ ۷۱۷.

[۱۴۶] (۲)- عطف علی فاعل« دل» و المعنی هکذا حیث دل قوله(ع)« لا- حتی یستیقن انه نام» باطلاقه علی عموم النفی لصورة الافادة و دل قوله(ع) بعده و لا ینقض الیقین بالشک ان الحکم فی المغیی اعنی فی قوله« لا» هو مطلقا عدم نقض الیقین بالشک ای و لو حصل الظن بالخلاف حتی یستیقن انه قد نام.

ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۲۲.

[۱۴۷] (۱)- ممکن است کسی بگوید: حکم« وهم» به طریق اولی برای ما مشخص است لکن باید حکم« مظنه» را مشخص نمود که ما گفتیم: جمله دوم، قرینه بر این است که مراد از شک در جمله اول، همان عدم الیقین است.

[۱۴۸] (۲)- اینکه زراره می‌گوید« الرجل ینام»، یعنی واقعا آن مرد به خواب فرومی‌برد؟

خیر! بلکه به قرینه« الخفقة و الخفقتان» می‌گوئیم: مراد، این است که او مشرف به خواب می‌شود و مقدمه خوابش فراهم می‌گردد.

[۱۴۹] (۱)- لا حاجة الی ترک الاستفصال فی استظهار الاطلاق بل صراحة قوله علیه السلام:« حتی یستیقن» فی التحدید و کون غایة وجوب اعادة الوضوء هی الاستیقان بالنوم کافیة فی ارادة خلاف الیقین من الشک و مغنیة عن اثباتها بالاطلاق المنوط بترک الاستفصال. کما ان الشیخ(قده) لم یتمسک بهذا الاطلاق حیث قال:« و منها قوله علیه السلام: حتی یستیقن فانه جعل غایة وجوب الوضوء الاستیقان بالنوم و مجیء امر بیّن منه». ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۷۱۶.

[۱۵۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۵۱] (۲)- نه از باب« ظن».

[۱۵۲] (۱)- یعنی: اجماع،« مدرکی» نباشد- نگارنده.

[۱۵۳] (۱)- روایات فراوانی در مذمت قیاس، وارد شده و یقین داریم، قیاس در مسلک شیعه حجیت ندارد.

[۱۵۴] (۲)- به ذهن کسی خطور نکند که: وجود آن اماره، مانع جریان استصحاب است.

[۱۵۵] (۱)- و ملخصه ان قیام الدلیل علی الغاء الظن او عدم قیام الدلیل علی اعتباره و کونه مشکوک الاعتبار لا یخرج الظن عن کونه ظنا لاستحالة انقلاب الشیء عما هو علیه بالضرورة فاذا فرض کون الظاهر من الشک فی الاخبار ما هو المصطلح لاهل المعقول لا معنی للقول بدلالة الاخبار علی الاخذ بالحالة السابقة فی صورة الظن بالخلاف لعدم الموضوع ح کی یترتب علیه حکمه فلا بدّ من الانتهاء الی سائر الاصول ان کان فی البین اصل او العمل بنفس الظن علی سبیل الاحتیاط لا علی وجه التدین. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۲.

[۱۵۶] (۲)- لعله اشارة الی منع صدق نقض الیقین بالشک علی رفع الید عن الیقین السابق بالظن المشکوک الاعتبار اذ لا بد فی

صدقه من اتحاد متعلق الیقین و الشک حتی یکون الشک فی بقاء نفس ما کان علی یقین منه، و من المعلوم ان الشک هنا لم یتعلق بالمتیقن السابق بل تعلق بامر آخر و هو حجیهٔ الظن، فرفع الید عن الیقین ح نقض للیقین بالظن لا بالشک.« و الحاصل»: ان المشکوک هو الحجیهٔ، و هی غیر المتیقن السابق، فلم یتحد متعلقا الیقین و الشک، فتدبر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۷/ ۷۲۰.

[۱۵۷] (۱)- یعنی: آن اماره برای اثبات مفاد خودش صلاحیت ندارد.

[۱۵۸] (۲)- یا سائر اصول عملیه.

[۱۵۹] (۳)- ای: اشیر الی الاشکال المزبور و هو عدم اقتضاء الظن غیر المعتبر للعقد الایجابی اعنی ترتیب آثار الشک علیه، و ضمیر« لعله» للشأن.

[۱۶۰] (۴)- الف: حیث قال الشیخ الاعظم:« و ان کان- یعنی الظن غیر المعتبر- مما شک فی اعتباره فمرجع رفع الید عن الیقین بالحکم الفعلی السابق بسببه الی نقض الیقین بالشک، فتأمل جدا».] ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۷/ ۷۲۳.-- ب: حیث قال فی آخر کلامه المتقدم فتأمل جدا ... الخ و لکنه بعید علی الظاهر لمکان لفظهٔ جدا فان الامر بالتأمل انما یکون اشارهٔ الی شیء اذا لم ینضم الیه لفظهٔ جدا او جیدا و نحوهما. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۵/ ۲۲۵.

[۱۶۱] (۱)- صفحه ۲/ ۲۹۲.

[۱۶۲] (۲)- لازم به ذکر است که اگر اماره معتبری بر وفق استصحاب داشته باشیم، استصحاب حجیت ندارد و جریان پیدا نمی‌کند.

[۱۶۳] (۱)- و للمصنف فی الحاشیهٔ اشکال آخر علی هذا الاستدلال و تبعه جمع، و هو اشکال الاخصیهٔ، قال فیها:« مع أنّه اخص من المدعی، فان المستصحب لیس دائما من مقولات الاعراض، بل ربما یکون هو الوجود، و لیس هو من احدی المقولات العشر، فلا جوهر بالذات و لا عرض و ان کان بالعرض ...».

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۷/ ۷۳۲.

[۱۶۴] (۱)- که موضوعشان مختلف است.

[۱۶۵] (۲)- مانند:« زید قائم» و« زید عادل».

[۱۶۶] (۳)- المستدل شیخنا الاعظم« ره» حیث قال: و الدلیل علی اعتبار هذا الشرط فی جریان الاستصحاب واضح لانه لو لم یعلم تحققه لا- حقا فاذا ارید ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان یبقی فی غیر محل و موضوع و هو محال، و اما ان یبقی فی موضوع غیر الموضوع السابق، و من المعلوم ان هذا لیس ابقاء لنفس ذلک العارض و انما هو حکم بحدوث عارض مثله فی موضوع جدید فیخرج عن الاستصحاب بل حدوثه للموضوع الجدید کان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده و بعبارهٔ اخری ... الخ، و اعترضه جماعهٔ من تلامذته بما اشار الیه المصنف« ره» من ان المراد بالابقاء ان کان هو البقاء الحقیقی تم ما ذکر اما لو کان المراد منه الابقاء التعبدی ... ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۲۶.

[۱۶۷] (۱)- و معروض دیگری مقوم تشخص آن عرض شود.

[۱۶۸] (۲)- استحاله انتقال عرض از معروضی به معروض دیگر.

[۱۶۹] (۳)- تعبد به‌معنای ترتیب اثر.

[۱۷۰] (۱)- الف: سه معیار مذکور هم معمولا با یکدیگر اختلاف دارند.

ب: فعلا در مقام ثبوت بحث می‌کنیم.

[۱۷۱] (۲)-« زیرا در نظر دقیق عقلی لا- بد جهت شک یا احتمال فقدان شرط یا وجود مانع است و همه آنها از نظر عقل در موضوع مدخلیت دارند و لا بد موضوع در حال شک، غیر آن موضوع است در حال یقین و الا اگر به جمیع شرائط و موانع، همان

موضوع باشـد لا بـد شک، محقق نمی‌شود و بنابراین، استصـحاب، موقوف و منحصـر می‌شود به موضوعات خارجیه، ماننـد حیات و عدالت زید زیرا در آن‌ها موضوع به حسب نظر دقیق عقلی هم واحد است و او زید است در حال یقین و شک». ر. ک: شـرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۲۸۷.

[۱۷۲] (۱)-« ... به خلاـف اینکه معیار، نظر عرف یا لسان دلیل باشـد که در احکام شـرعیه مثل وجوب صـلات جمعه بر مکلفین به حسب عرف و لسان دلیل، موضوع واحد است و آن مؤمنین است در یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصـلاهٔ من یوم الجمعهٔ فاسـعوا الی ذکر الله(الـخ) و حضور و غیبت امـام از حالات و صـفات موضوع است که در لسان دلیل شـرط موضوع نشـده و کـذلک به حسـب عرف هم موضوع در حال یقین و شک، واحـد است و استصـحاب، جاری هست پس نظر عرف و ملاحظه لسان دلیل در معیار بودن در بـاب استصـحاب(اوسع) می‌باشـند از نظر عقـل و کـذلک نظر عرف از ملاـحظه لسان دلیل هم(اوسع) می‌باشـد زیرا ...». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۲۸۷.

[۱۷۳] (۱)- چون بین قضیتین، تغایری نیست.

[۱۷۴] (۱)-« نگارنده» در توضیح عبارت مذکور از درس سائر اساتید معظم نیز استفاده نموده.

[۱۷۵] (۲)- یعنی: لا تنقض الیقین بالشک.

[۱۷۶] (۱)- تفصیل مثال مذکور را در چند سطر بعد بیان می‌کنیم.

[۱۷۷] (۲)- یا مقارن ارتفاع وجوب.

[۱۷۸] (۳)- استحباب، جانشین وجوب شده، در بحث استصحاب کلی قسم ثالث گفتیم چون نمی‌شود استحباب و وجوب- هر دو- در یک لحظه باشند، مصنف مجبور شدند بگویند: ملاک استحباب، موجود بوده و ... ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۳۷۶.

[۱۷۹] (۱)- وجوب، طلب مؤکد و استحباب، طلب غیر مؤکد است.

[۱۸۰] (۲)- همان‌طور که بین وجوب و کراهت، مغایرت هست.

[۱۸۱] (۱)- البته در موردی که هم اماره معتبره داشته باشیم و هم استصحاب.

[۱۸۲] (۱)- ای تحقق الورود انما یتم« لو أخذ بدلیل الامارهٔ ...».

[۱۸۳] (۲)- بان تکون معتبرهٔ مطلقا و لو فی مورد الاستصحاب.

[۱۸۴] (۳)- ای لزوم الاخذ بدلیلها و رفض دلیله.

[۱۸۵] (۴)- ای الاخذ بدلیله.

[۱۸۶] (۵)- ای تخصیص دلیل اعتبار الامارهٔ بدلیل اعتبار الاستصـحاب . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۹- ۲۹۸.

[۱۸۷] (۶)- علتش این است که« حجت» بر نجاست لباس، قائم شده.

[۱۸۸] (۱)- ای الاستصحاب.

[۱۸۹] (۲)- ای اعتبار الاستصحاب مطلقا حتی مع الامارهٔ.

[۱۹۰] (۳)- ای تخصیص دلیل اعتبار الامارهٔ بدلیل الاستصحاب.

[۱۹۱] (۴)- ای لو لا تخصیص دلیل اعتبار الامارهٔ بالاستصحاب.

[۱۹۲] (۵)- ای للاستصحاب مع الامارهٔ.

[۱۹۳] (۶)- من ان مجرد الـدلیل الغیر العلمی و ان لم یوجب خروج المورد عن مورد الاستصـحاب الا انه یخرجه حقیقهٔ عما تعلق به النهی فی الاخبار من النقض بالشک فانه لا یکون مع وجود الـدلیل العلمی المعتبر نقضا بالشک بل نقضا بالدلیل مع الشک فصـیرورهٔ

المورد فردا تحقیقا للنقض موقوف علی الغاء الامارهٔ فی مورد الاستصحاب و الفرض انه لا ـ موجب للالغاء المزبور الا الاستصحاب المتوقف علی الالغاء فالالغاء موقوف علی نفسه و هو الدور.] ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۹.

[۱۹۴] (۱)- فیکون کل منهما یطرد الآخر بملاک یطرده به الآخر و هو المضادهٔ و المنافرهٔ بین ایجاب العمل علی طبق احتمال شیء و بین ایجابه علی طبق احتمال نقیضه من غیر تفاوت فی ذلک بین تفاوتهما بحسب لسان دلیلهما و عدم تفاوتهما فلو لا ـ ما ذکره المصنف فی وجه التقدیم من ان العمل بالامارهٔ علی خلاف الیقین السابق عمل بعموم دلیل اعتبارها من دون لزوم محذور مخالفهٔ دلیل بخلاف العمل بالاستصحاب فانه یستلزم اما تخصیص العموم بلا وجه او بوجه دائر، لا یندفع اشکال المعارضهٔ بین دلیلهما، فان قلت مقتضی قوله« ع» فی بعض اخبار الباب و لکن تنقضه بیقین آخر هو النهی عن النقض بغیر الیقین و الدلیل المعتبر غیر موجب للیقین فکیف ینتقض به الیقین السابق قلت لا محالهٔ تکون الامارهٔ موجبهٔ للیقین لکن لا بالعناوین الاولیهٔ للاشیاء بل بالعناوین الطاریهٔ مثل کونه ما قام علی وجوبه او حرمته خبر العدل او قامت البینهٔ علی غصبیته او ملکیته او طهارته او نحو ذلک حیث إنّه من جهة هذه العناوین علم باحکامها بلا کلام فلا یکون نقض الیقین الا بالیقین بالخلاف و لا منافات بین الشک من وجه و القطع من وجه آخر. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۰- ۲۹۹.

[۱۹۵] (۲)- الف: ظاهر العبارهٔ یقتضی ان یکون ایرادا علی القول بالحکومهٔ فی قبال الایراد الاول. یعنی:

لو قلنا بالحکومهٔ من جهة ان دلیل الامارهٔ ناظر الی مدلول دلیل الاستصحاب لا بد من القول بها فی صورهٔ المخالفهٔ بینهما لا فی صورهٔ الموافقهٔ« لکن» فیه انه اذا سلم نظر الدلیل علی النحو المذکور فلا وجه للاختصاص بصورهٔ المخالفهٔ لاطلاق الدلیل فی جمیع الحالات کما هو لازم القول بحجیهٔ الامارهٔ فی صورهٔ الموافقهٔ و« یمکن» ان یکون ایرادا علی القول بکون نظر الدلیل ثبوتا کافیا فی الحکومهٔ و هو فی محله الا انه لم یتعرض لتوهم ذلک فی العبارهٔ صریحا و لا لدفعه فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۳۶.

ب: هذا غیر وارد علی الحکومهٔ قطّ، او فی صورهٔ الموافقهٔ- ایضا- یکون دالا علی الغاء موضوع الاستصحاب، مثلا: اذا قام الامارهٔ علی حلّیّهٔ شیء یکون موردا للاستصحاب، فقد دل دلیل اعتبارها علی-- الغاء احتمال الحرمهٔ هو- ایضا- جزء موضوع الاستصحاب لان موضوعه احتمالها مع احتمال الاباحهٔ و لعله اشار الیه بامره بالفهم. مشکینی ره. ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۵۱.

[۱۹۶] (۱)- مانند شیخ اعظم« ره».

[۱۹۷] (۲)- همان لباسی که فرضا اول صبح« قطعا» متنجس بوده و« فعلا» در بقاء نجاستش مردد هستیم لکن بینه بر طهارتش قائم شده.

[۱۹۸] (۱)- اصلا فان المشکوک مع الاستصحاب یکون من وجه و بعنوان مما علم حکمه و ان شک فیه بعنوان آخر و موضوع الاصول الآخر هو المشکوک من جمیع الجهات و لا یندفع مغالطهٔ المعارضهٔ هاهنا ایضا الا بهذا الوجه و ذلک« للزوم محذور ...».

[۱۹۹] (۲)- ای فی تقدیم سائر الاصول العملیهٔ علی الاستصحاب.

[۲۰۰] (۳)- فان العمل علی طبق اصالهٔ الاباحهٔ فی مورد استصحاب الحرمهٔ تخصیص لخطاب لا تنقض الخ ضرورهٔ ان الحکم علی خلافه مع الشک یکون نقضا له بالشک فیلزم تخصیصه بلا مخصص و هو ظاهر البطلان و اما بمخصص هو نفس اصالهٔ الاباحهٔ فیلزم الدور فان حجیتها یتوقف علی عدم کون الاستصحاب حجهٔ فی هذا الموضع و عدم کونه حجهٔ یتوقف علی کونها حجهٔ مخصصهٔ له فیلزم الدور بخلاف العمل بالاستصحاب فانه یوجب خروجه عما هو موضوع للاحکام الاصولیهٔ و هو ما شک فیه فی حکمه من جمیع الوجوه حقیقهٔ و ان کان بهذا العنوان ای المشکوک من جمیع الوجوه معلوما فلا یکون تخصیصا لأدلتها]. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۰.

[۲۰۱] (۱)- چه با استصحاب، مخالف باشد چه موافق.

[۲۰۲] (۲)- یعنی:« رفع ما لا یعلمون».

[۲۰۳] (۱)- که بعضی به آن قائل شده‌اند.

[۲۰۴] (۲)- کما اینکه بعضی چنان احتمالی داده‌اند.

[۲۰۵] (۱)- کما لو علم بوجوب الانفاق علی والده و بوجوب الصدقة علی الفقیر بدرهم ثم شک فی بقاء الوجوبین فی زمان لا یتمکن الا من درهم واحد فانه یستصحب وجوب الامرین معا و یتخیر بینهما ان لم یکن اهم و الا تعین علیه« فان قلت» یعلم بعدم فعلیة احدهما فکیف یجری الاستصحاب فیهما« قلت»:

العلم المذکور لا یمنع فی المقام لان عدم الفعلیة المعلوم انما هو لقصور فی المکلف لا التکلیف و مثله لا ینافی العلم بالوجوب فضلا عن استصحابه« فان قلت»: لا یترتب الاثر علی کل منهما لعدم القدرة فلا یجری الاستصحاب الا فی احدهما و یترتب علی ذلک ان لو کان احدهما اهم لم یتعین جریان الاستصحاب فیه لیلزم بعینه« قلت»: یکفی فی الاثر العملی کونه تخییریا.

[۲۰۶] (۲)- فیتخیر بینهما ان لم یکن احد المستصحبین اهم و الا فیتعین الاخذ بالاهم و لا مجال لتوهم انه لا یکاد یکون هناک اهم لاجل ان ایجابهما انما یکون من باب واحد و هو استصحابهما من دون مزیة فی احدهما اصلا کما لا یخفی و ذلک لان الاستصحاب انما یتبع المستصحب فکما یثبت به الوجوب و الاستصحاب یثبت به کل مرتبة منهما فتستصحب فلا تغفل.« منه قدس سره»] ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۴۱- ۵۴۰.

[۲۰۷] (۱)- احتمال می‌دهیم هر دو حالت سابقه، باقی باشد، بدون اینکه علم به خلاف داشته باشیم.

[۲۰۸] (۲)- فعلا قدرت بر اتیان هر دو نداریم بلکه احدهما را می‌توانیم، اتیان نمائیم.

[۲۰۹] (۳)- پس منشأ تعارض استصحابین، تضادی است که فعلا حادث شده و بین موضوعین در زمان سابق، تضادی نبوده.

[۲۱۰] (۴) برای توضیح بیشتر درباره آن به ایضاح الکفایهٔ جلد دوم صفحه ۴۷۳- ۴۲۱ رجوع نماید.

[۲۱۱] (۱)- و من آثار نجاسة الثوب نجاسة الارض الواقع هو علیها و رفع طهارتها فاستصحاب طهارة الارض نقض للیقین بنجاسة الثوب بخلاف استصحاب نجاسته اذ لا یلزم منه نقض الیقین بطهارة الارض بالشک بل بالیقین بما هو رافع لطهارتها و هو وقوع الثوب المحکوم شرعا بنجاستها علیها. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۱.

[۲۱۲] (۲)- در باب تعادل و تراجیح که مسأله تعارض بین امارتین یا خبرین را مطرح می‌کنند، یکی از علل و عوامل تعارض، علم اجمالی به کذب« احد الخبرین» است که فرض کنید، مفادشان هم با یکدیگر-- منافات ندارد لکن یقین داریم، یکی از خبرین، کذب است لذا علم اجمالی مذکور، موجب تعارض می‌شود.

[۲۱۳] (۱)- و اما اذا کان من الآثار العقلیة لمستصحب الآخر کتسبب بقاء الکلی عن الشک فی حدوث الفرد الباقی فلا یکون المسبب و هو بقاء الکلی من لوازم وجود الفرد شرعا بل من لوازمه العقلیة فلا یکون استصحابه حاکما علی استصحاب الکلی کما تقدم تفصیله فی التنبیه الثالث. ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۷۸۳.

[۲۱۴] (۱)- که« سببیت و مسببیت» در آن، مطرح نیست.

[۲۱۵] (۱)- در صفحه ۹۰ مشروحا بیان کردیم.

[۲۱۶] (۲)- البته مشروط بر اینکه« سببیت و مسببیت» شرعیه باشد.

[۲۱۷] (۱)- ای: السببی.

[۲۱۸] (۲)- اما بالمعارضة او باصل مقدم علیه او بان لا اصل اصلا فی طرف السبب ینقح موضوع الحکم فی طرف المسبب.

[۲۱۹] (۳)- و من الموارد التی یجری فیه استصحاب المسبب هو ما اذا لم یکن الاصل فی طرف السبب مزیلا للشک فی المسبب

کما لو شک فی اللباس انه من الحیوان المأکول اللحم او من غیره و صار هذا الشک سببا للشک فی صحهٔ الصلاهٔ فیه فان اجراء اصالهٔ الحل فی الحیوان المتخذ منه اللباس مضافا الی معارضتها باصالهٔ عدم کونه مأخوذا من مأکول اللحم لا یرفع الشک فی جواز الصلاهٔ فیه مع ان الشک سببی و مسببی و الترتب شرعی ایضا فان الاصل المزبور لا یثبت کون الحیوان المتخذ منه اللباس من النوع المأکول اللحم غایته اثبات حلیهٔ اکله و مجرد ذلک لا یکفی فی جواز الصلاهٔ فیه و من الموارد التی لا اصل فی طرف السبب اصلا کما اذا ورد اکرم العلماء و کان زید عالما محکوما بوجوب الاکرام ثم انقضی عنه المبدأ ای العلم و شککنا فی وجوب اکرامه من جههٔ الشک فی مفهوم المشتق فی انه حقیقهٔ فی خصوص المتصف و المتلبس او الاعم منه و ممن انقضی عنه المبدأ فلا اصل فی طرف السبب ای المسألهٔ الاصولیهٔ فیجری استصحاب وجوب الاکرام فی طرف المسبب و قد تعرض له المصنف فی مسألهٔ المشتق فراجع . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۳.

[۲۲۰] (۴)- مثلا یکی از شرائط استصحاب، محقق نبود.

[۲۲۱] (۱)- مضافا الی ان ظهور النهی فی العموم للیقین و الشک فی طرفی الشبههٔ المقرونهٔ بالعلم الاجمالی اقوی من ظهور الذیل فی العموم للیقین بانتقاض الحالهٔ السابقهٔ فی احدهما اجمالا لوقوع الجنس فی سیاق النهی الوارد فی مقام الکبری بخلاف الذیل بل قد یقال بعدم ظهور الذیل فی العموم اصلا لعدم لفظ موضوع للعموم فیه و عدم کونه فی مقام البیان من هذه الجههٔ و لو سلم کونه فی مقام البیان فشمول الصدر للیقین و الشک فی الطرفین یصلح قرینهٔ علی عدم ارادهٔ الیقین بالانتفاض اجمالا بینهما من المطلق الذی هو لفظ الیقین فی الذیل. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۳.

[۲۲۲] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۲.

[۲۲۳] (۱)- اما الاول فواضح و اما الثانی فلعدم قیام دلیل علی وجوب الالتزام اصلا و علی تقدیر وجوبه- ایضا- فلا محذور فیه کما تقدم تفصیل ذلک فی دوران الامر بین المحذورین، فراجع. مشکینی« ره». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۵۸.

[۲۲۴] (۲)- کما لو توضأ بمائع مردد بین البول و الماء غفلهٔ فیستصحب بقاء الحدث و طهارهٔ الاعضاء و العلم الاجمالی بزوال احدهما لیس مانعا اذ الواحد المردد بین الحدث و طهارهٔ البدن لیس له حکم شرعی کی یصیر مانعا عن العمل بالاستصحابین و لا یلزم من الحکم بوجوب الوضوء و عدم غسل الاعضاء مخالفهٔ عملیهٔ لخطاب شرعی. ر. ک: کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۳.

[۲۲۵] (۱)- درباره جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی.

[۲۲۶] (۱)- برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایهٔ، جلد چهارم، صفحه ۱۲۱ مراجعه نمائید.

[۲۲۷] (۱)- ای: و مما تقدم من ان المانع من جریان الاستصحاب هی المخالفهٔ العملیهٔ دون الالتزامیهٔ ظهر ... الخ، و هذا اشارهٔ الی صورهٔ عرضیهٔ الشکین و العلم الاجمالی بانتفاض احد المستصحبین، و لزوم المخالفهٔ القطعیهٔ العملیهٔ من جریان الاستصحاب فیهما، و المخالفهٔ الاحتمالیهٔ من جریانه فی بعضها. و محصل ما افاده فی حکمها: عدم جریان الاستصحاب لا فی جمیع الاطراف، للقطع بالمخالفهٔ، و لا فی بعضها لاحتمال المخالفهٔ و کلاهما محذور عقلی مع فرض العلم بفعلیهٔ التکلیف علی کل تقدیر کما تقدم تفصیل ذلک فی مباحث العلم الاجمالی من مباحث القطع و فی اوائل الاشتغال. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۷/ ۸۰۱.

[۲۲۸] (۱)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۴.

[۲۲۹] (۱)- لم یظهر من النصوص اعتبار الاشتغال بالعمل فی جریانها، فلعل المراد صحهٔ جریانها حال الاشتغال. فتأمل.

[۲۳۰] (۲)- اعطاء هذه الکلیهٔ غیر ظاهر لان بعض القواعد الموضوعیهٔ یقدم علیها الاستصحاب، کقاعدهٔ الحریهٔ و قاعدهٔ الطهارهٔ الا ان یکون المراد ما یکون نسبهٔ دلیله الی دلیل الاستصحاب نسبهٔ دلیل القواعد الثلاث الی دلیله.

[۲۳۱] (۳)- قد لا تکون الاستصحابات مقتضیة للفساد لعدم تجاوز محل التدارک او لکون المتروک مما لا یکون ترکه مفسدا بل یترتب علیه قضائه او سجود السهو اذ مجری قاعدتی التجاوز و الفراغ اعم من ذلک بل کذا مجری اصالة الصحة فانها بمعنی التمامیة مقابل النقصان . ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۴۷.

[۲۳۲] (۱)- هی الحکم بوجود الشیء المشکوک بعد الدخول فی غیره مما هو مرتب علیه المستفاد من صحیح زرارة: اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشککک لیس بشیء و معتبر اسماعیل بن جابر: کل شیء شک فیه و قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه و ربما یقتضیه ایضا موثقة ابن ابی یعفور: انما الشک اذا کنت فی شیء لم تجزه. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۴۷.

[۲۳۳] (۲)- زیرا محل آن گذشته است.

[۲۳۴] (۳)- هی عبارة عن الحکم بصحة الفعل الموجود فی ظرف الشک فی صحته المستفادة من موثق ابن مسلم عن ابی جعفر« ع» کل ما شککت فیه مما قد مضی فامضه، کما هو المعتضد ببناء العقلاء علی صحة ما شک فی صحته من فعل نفسه و فعل غیره و من هنا یظهر لک الوجه فی سند اصالة صحة عمل الغیر، مضافا الی ما ادعاه شیخنا الاعظم« قدس سره» من الاجماع القولی و العملی علیها و انه لولاها لاختل نظام المعاد و المعاش. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۴۷.

[۲۳۵] (۴)- و هذا الاصل ایضا من الاصول الجاریة فی صحة عمل الغیر فی قبال صحة عمل النفس بترتیب-- آثار صحة الشیء لا فساده، و القدر المتیقن منه جریانه بعد احراز امرین، احدهما: اهلیة الفاعل لصدور الفعل الصحیح منه، و ثانیهما: قابلیة المورد .... ر. ک: منتهی الدرایة ۷/ ۸۰۴.

[۲۳۶] (۱)- مانند:« اکرم العلماء» و« لا تکرم العلماء من النحویین».

[۲۳۷] (۲)- هی الحکم بملکیة شیء لمن کان مسلطا علیه و متصرفا فیه لدی الشک فی الملکیة. فللقاعدة موضوع و محمول موضوعها الاستیلاء الخارجی و التسلط العرفی علی ما یشک فی کونه ملکا واقعا، و محمولها الحکم بالملکیة و ترتیب آثارها شرعا، فاذا وجدنا زیدا مستولیا علی عباءة یلبسها و یتصرف فیها حکمنا بان تلک العباءة ملکه و جاز شرائها منه و التصرف فیها باذنه. ر. ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۱۵.

[۲۳۸] (۳)- در صفحه ۸۶ مشروحا بیان کردیم.

[۲۳۹] (۱)- ای القرعة« بغیر الاحکام اجماعا» حتی قیل بان الظاهر عدم امکان اجتماع الاستصحاب معها کی یحصل التعارض لان التعبد بالقرعة انما هو فی مورد اشتباه موضوع التکلیف و تردده بین الامور المتباینة و لا محل لها فی الشبهات البدویة فانه لیس فیها الا الاحتمالین و القرعة بین الاحتمالین خارج عن مورد التعبد بالقرعة فموارد الاستصحاب و کذا البراءة خارجة عن عموم اخبار القرعة بخلاف الاستصحاب حیث إنّه عام للاحکام ایضا فالنسبة ح لم یمکن ان یلاحظ فکیف یتصور التقدیم فدفعه بقوله:« لا- یوجب الخصوصیة ...» ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۸.

[۲۴۰] (۱)- حیث إنّه لا معنی لملاحظة النسبة بینهما بعد التخصیص بالاجماع بل لا بد من ملاحظتها قبله و النسبة قبل ذلک بالعموم و الخصوص فاخبار الاستصحاب فی نفسها اخص منها کالخاص الذی یقتضی خروج الشبهات الحکمیة عن تحت اخبار القرعة و اما ما تقرر فی باب التعارض من لزوم تقدیم الخاص فی تعارض الازید من الدلیلین و ان اوجب انقلاب النسبة فانما هو فیما اذا لم یکن معارض العام خاصا آخر یقتضی تخصیص العام کما اذا کان هناک ادلة ثلاثة متعارضة کانت النسبة بین دلیلین منها عموما من وجه مع کون الثالث اخص من احدهما فانه ح یقدم الخاص و ان اوجب تقدیمه انقلاب النسبة لا فی مثل المقام. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۸.

[۲۴۱] (۲)- کتخصیص دلیله بادلة البناء علی الاکثر فی الرکعتین الاخیرتین اذ الاستصحاب یقتضی البناء علی الاقل لکن تلک الادلة خصصته و لذا لا یجوز البناء فیهما علی الاقل فتأمل. ر. ک:

منتهی الدرایة ۷/ ۸۱۳.

[۲۴۲] (۱)- نسبت به دلیل مخصص اول.

[۲۴۳] (۱)- الف: هـذا ایراد علی ما ذکر اولا من تخصـیص دلیلها بـدلیله لا اخیرا و الا فبعـد اجمال المراد بکثرة التخصـیص لا مجال للورود او الحکومة. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۴۹.

ب: ... و کیف کـان فتوضـیح الاشـکال: ان القرعـة علی ما یظهر من بعض الروایات تکون من الامارات کقوله« ع» فی خبر محمـد بن حکیم:« کلمـا حکم اللّه به فلیس بمخطئ» و قوله« ص» فیمـا رواه ابو بصـیر عن ابی جعفر« ع»:« لیس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الی اللّه الا خرج سهم المحق» لظهورهما فی اصابة القرعة بالواقع و من المعلوم ان ما جعله الشارع حجة بلحاظ کشفه عن الواقع یکون امارة و قد ثبت ان الامارة رافعة للشک الذی هو موضوع الاصول التی منها الاستصـحاب و علیه فلا وجه لتقدیمه علی القرعة بما تقدم من تخصیص دلیلها بدلیله. ر. ک:

منتهی الدرایة ۷/ ۸۱۳.

[۲۴۴] (۱)- ای: لا یکون الامر هاهنا دائرا بین التخصیص بلا وجه غیر دائر و التخصص.

[۲۴۵] (۲)- و الحاصـل ان المـأخوذ فی موضوع کل من القرعـة و الاستصـحاب هو الشک و الجهل و الشـبهة و عـدم العلم فان کان المراد بهـذه العناوین هو الجهل بالواقع خاصـة بحیث لا یکفی فی ازالتها بیان الحکم الظاهری فلا ریب ان ذلک لا یختص باحدهما و ان کان اعم من الجهل بالواقع و الظاهر فکـذلک ایضا فاعتبار الجهل بالمعنی الاعم فی موضوع احدهما دون الآخر تحکم(ف) حینئذ لا بأس ...] ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۹.

[۲۴۶] (۳)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۰۹.

[۲۴۷] (۴)- توضـیح اشـکال و جواب مـذکور، مربوط به افاضات اسـتاد معظم« مدظله» نیست بلکه« نگارنده» از کتاب شـرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی- صفحه ۲/ ۲۹۷- استفاده نموده.

[۲۴۸] (۱)- اللهم الا ان یلتزم بما اشـرنا الیه آنفا بانه لا یمکن اجتماعهما فی مورد اصلا فان مورد الاستصحاب هو الشبهات البدویة و مورد القرعة هو العلم بالحکم مع تردد موضوعه بین المتباینین. ر.

ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۰.

[۲۴۹] (۱)- الظـاهر ان المراد منها هو المعتبرة منها فحینئـذ لا یکون من عطف العام علی الخاص بل هو عطف تفسـیری لعـدم الفرق بین الدلیل و الامارة المعتبرة و ما ذکره الشیخ قده- فی الفرائد ۴۰۸- من ان ما یعتبر طریقا ان کان فی الاحکام یسمی دلیلا اجتهادیا و ان کان فی الموضوعات یسمی امارة معتبرة فهو اصطلاح خاص به« قده» و إلا فبناء المستعملین لهما علی ما ذکرنا و اما الفرق بینهما و بین الاصل فقد تقدم فی قاعدة الید فراجع. مشکینی« ره». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۷۶.

[۲۵۰] (۲)- هذا العنوان اولی من عنوان الباب بالتعادل و الترجیح ضرورة انهما من عوارضه و اقسامه و من البدیهی ان للکلی هنا قطع النظر عن افراده احکامـا یکون ممـا یتعلق به غرض الاـصولی مثـل ان الاصـل فی المتعارضـین ما ذا و اولویـة الجمع مهما امکن و نحو ذلـک و کیف کـان هو فی اللغـة من العرض بمعنی الاظهـار و الظهور فکـان کلا من الـدلیلین یظهر نفسه للآخر او یظهر للآخر او من العرض الذی احدی الجهات الثلاث فی الجسم مقابل الجهتین الاخریین من الطول و العمق و هو الانسب بمعناه الاصـطلاحی و العلاقة المصححة للاستعمال هو کون کل من المتعارضین فی عرض الآخر من حیث الدلیلیة الحجیة و لعله بهذا المعنی قد یطلق علی الاصول العملیة انها لیست فی عرض الادلة بل فی طولها فلا تعارضـها و فی الاصـطلاح ... ر. ک: شـرح کفایة الاصول مرحوم حاج شـیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۰.

[۲۵۱] (۱)- احداث الرجحان.

[۲۵۲] (۱)- مانند موافقت با کتاب اللّه، اعدلیت راوی، شهرت و ....

[۲۵۳] (۲)-« ضرب» و زدن، قابل تعدد نیست مگر به لحاظ اسباب و اشخاص.

[۲۵۴] (۳)- قد اشرنا فی بحث الاجتماع الی الفرق بین التعارض و التزاحم(و ان التعارض) هو تنافی الدلیلین فی مرحلهٔ الجعل و التشریع علی نحو یعلم اجمالا بکذب احدهما من اصله و ان الشارع لم یجعل احدهما ابدا کما اذا قال احد الدلیلین تجب صلاهٔ الجمعهٔ و قال الآخر تحرم صلاهٔ الجمعهٔ فها هنا نعلم اجمالا بکذب احدهما بلا شبههٔ و لو فی خصوص ما اذا کانا قطعیین دلالهٔ و جههٔ لا مطلقا و الا فیحتمل صدور کلیهما جمیعا و ان یکون المراد من احدهما خلاف ما هو ظاهره او انه قد صدر تقیهٔ لا لبیان الواقع(و ان التزاحم) هو تنافی الدلیلین فی مرحلهٔ الامتثال و الاتیان علی نحو لا قدرهٔ للمکلف علی رعایتهما جمیعا کما اذا قال احد الدلیلین یجب انقاذ العالم و قال الآخر یجب انقاذ الهاشمی و قد غرقا دفعهٔ واحدهٔ و لم یتمکن المکلف من انقاذهما جمیعا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲.

[۲۵۵] (۱)- استعمال ابتدائی آن، مجازی و شاید علاقه آن‌هم« مشابهت» بوده- در تنافی کأنّ یکی خود را بر دیگری ظاهر و غالب می‌نماید و آن را نفی می‌کند و آن دیگری هم به همین ترتیب.

[۲۵۶] (۲)- ر. ک: فرائد الاصول ۴۳۱.

[۲۵۷] (۱)- کما اذا قال احدها تجب صلاهٔ الجمعهٔ و قال الآخر تحرم صلاهٔ الجمعهٔ و قال الثالث تستحب صلاهٔ الجمعهٔ او تکره او تباح. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۳.

[۲۵۸] (۲)- ... ثم ان المراد بالتنافی اعم من ان یکون فی المدلول المطابقی و هو واضح او التضمنی کما فی العام و الخاص المطلقین او من وجه او الالتزامی باقسامه حتی الشرعی کصحهٔ العتق و عدم الملکیهٔ حیث إنّه لا تنافی بین ما دل علی الاول و بین ما دل علی الثانی عقلا- لکنهما متنافیان شرعا اذ لا عتق الا فی ملک هذا فی المطابقی و اما الالتزامی فکما اذا دل الدلیل علی وجوب القصر فی اربعهٔ فراسخ و دل دلیل علی وجوب الصوم فیها فیقع التعارض بینهما بملاحظهٔ ما دل علی التلازم بین القصر و الافطار شرعا و الصوم و الاتمام فالدلیل الدال علی القصر یدل علی وجوب الافطار بالالتزام الشرعی کما ان الدلیل علی الصوم دل علی وجوب الاتمام کذلک و مثل ما اذا دل الدلیل علی بطلان الصلاهٔ بنقص جزء منها سهوا و دلیل آخر علی عدم بطلان الصلاهٔ بزیادهٔ هذا الجزء فیقع التعارض بینهما بملاحظهٔ ما دل علی التلازم بین النقص و الزیادهٔ صحهٔ و بطلانا و مثل ما اذا دل الدلیل علی انفعال القلیل بنجس و دل دلیل آخر علی عدم انفعاله بنجس آخر فالتعارض بینهما انما هو بملاحظهٔ ما دل علی عدم التفصیل بین النجاسات الواردهٔ علی القلیل و من امثلهٔ الالتزام العقلی ما اذا دل الدلیل علی وجوب شیء له مقدمهٔ فانه یدل علی وجوبها بالالتزام العقلی فاذا ورد دلیل یدل علی عدم وجوبها فهو یدل علی عدم وجوب ذلک الشیء لا محالهٔ مع فرض بقاء المقدمیهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۱.

[۲۵۹] (۱)- نمی‌گوید واجب نیست تا بینشان تناقض باشد.

[۲۶۰] (۲)- لازم به ذکر است که در تناقض و تضاد حقیقی، وحدت موضوع، معتبر است.

[۲۶۱] (۳)- البته اجتماع وجوب ظهر با وجوب جمعه، ممتنع نیست یعنی: اگر خداوند متعال تکلیف مسلمین را در روز جمعه، هم نماز ظهر قرار داده بود و هم نماز جمعه، مستلزم امر محالی نمی‌بود.

[۲۶۲] (۱)- هذا تعریض بشیخنا الاعظم« ره» حیث یظهر من عبارته فی الرسالهٔ اعتبار تقدم المحکوم فی تحقق الحکومهٔ لانه لا بد ان یکون متفرعا علیه و ناظرا الیه بحیث لو لا- المحکوم کان الحاکم لاغیا فاورد علیه المصنف« ره» بانه لا یعتبر فیه ذلک بل یجوز ان یکون المحکوم متأخرا و استشهد علیه فی الحاشیهٔ بان اظهر افراد الحکومهٔ ما یکون بین ادلهٔ الامارات و ادلهٔ الاصول مع ان الاول لا تکون لاغیهٔ لو لم تجعل الاصول الی یوم القیامهٔ بدیههٔ و علیه فلا- یعتبر فی الحکومهٔ الا سوق الدلیل بنحو یصلح للنظر الی کمیهٔ

موضوع الآخر« هذا» و لكن الظاهر ان مراد شيخنا الاعظم« ره» كون الحاكم متفرعا على المحكوم بحيث يكون متقدما عليه رتبة لا زمانا و استشهاد المصنف« ره» على خلافه بما ذكر مبنى على عدم دلالة حجية الامارات على الغاء احتمال الخلاف تعبدا و انها علم تنزيلا لكن عرفت خلافه و انه لولاه لم يكن وجه لتقديمهما على الاصول و ح فالمناقشة فى معنى الحكومة تشبه أن تكون مناقشة فى الاصطلاح فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ۲/ ۵۵۲.

[۲۶۳] (۱)- ر. ك: شرح كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ۲/ ۳۷۸ و ۳۷۷.

[۲۶۴] (۲)- ان التعارض تنافى« مدلولى» الدليلين ....

[۲۶۵] (۳)- كه به زودى آن موارد را ذكر مى‌نمائيم.

[۲۶۶] (۴)- التعارض هو تنافى« الدليلين». او الادلة بحسب الدلالة ....

[۲۶۷] (۵)- نه مدلولين.

[۲۶۸] (۶)- نه دلالتشان.

[۲۶۹] (۱)- اشاره به رد كلام شيخ اعظم است كه فرموده‌اند بايد دليل حاكم- مفسّر- بعد از دليل محكوم و مؤخر از آن باشد لكن مصنف مى‌فرمايند: فرقى ندارد كه دليل حاكم، بعد از دليل محكوم باشد يا قبل از آن.

شاهدى بر كلام مصنف: بنا بر نظر شيخ اعظم، اماره بر اصل عملى- مانند برائت- حكومت دارد اما آيا بايد اماره بعد از اصل و مؤخر از آن باشد؟ مسلما خير!

به عبارت ديگر: لازمه فرمايش شيخ اعظم قدّس سرّه اين است كه بايد امارات، بعد از اصول عمليه و مؤخر از آن‌ها باشند تا حكومت داشته باشند درحالى‌كه چنان نيست.

[۲۷۰] (۲)- البته بنا بر تعريف شيخ اعظم هم« احكام تعارض» بين حاكم و محكوم، جارى نمى‌شود.

[۲۷۱] (۱)- معطوف على« اذا كان» و بيان للمورد الثانى مما لا يكون فيه تمانع بين الدليلين فى مقام الدلالة و ان كان التنافى بين نفس المدلولين ثابتا. و هذا هو التوفيق العرفى و الحكومة العرفية بنظر المصنف لا الحكومة الاصطلاحية المنوطة بكون احدهما ناظرا الى الآخر و شارحا له و قد ذكر لهذا التوفيق العرفى فرضين: احدهما: توفيق العرف بين الدليلين- المتعارضين بدوا- بالتصرف فى احدهما و ثانيهما:

بالتصرف فى كليهما و المقصود فعلا بيان الفرض الاوّل .... ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۳.

[۲۷۲] (۲)- اى و قد يتفق التوفيق العرفى فى غير الادلة المتكفلة لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الاولية مع الادلة المتكفلة لبيان احكامها بعناوينها الثانوية كما اذا اتفق ذلك بين دليلى العنوانين الثانويين كدليل نفى العسر و دليل نفى الضرر و قد تقدم ذلك من المصنف فى ذيل قاعدة لا ضرر و لا ضرار و مثلنا له بما اذا دار الامر بين لزوم الضرر او الحرج فان حفر المالك بالوعة فى ملكه تضرر بها الجار و لا ضرر و لا ضرار و ان لم يحفرها وقع المالك بنفسه فى الحرج الشديد و ما جعل عليكم فى الدين من حرج« و قد يتفق ذلك» بين دليلى العنوانين الاولين كما اذا امر بانقاذ زيد العامى و امر ايضا بانقاذ عمرو العالم و قد غرقا دفعة واحدة و لم يتمكن المكلف من الجمع بين انقاذيهما جميعا. ر. ك:

عناية الاصول ۶/ ۷.

[۲۷۳] (۳)- كه تعارض بدوى دارند.

[۲۷۴] (۱)- معطوف على« بالتصرف فى خصوص احدهما» و بيان للفرض الثانى للتوفيق العرفى و الحكومة العرفية و لهذا الفرض صورتان احداهما: كون مجموع الدليلين قرينة على التصرف فى كليهما او ثانيتهما: كون مجموعهما قرينة على التصرف فى احدهما المعين و المقصود فعلا بيان الصورة الاولى منهما .... ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۵.

[۲۷۵] (۲)- کما لو قال:« افعل» ثم قال« لا تفعل»: حیث یحمل الاول علی الاستحباب و الثانی علی نفی الالزام و لو کان المتقدم« لا تفعل» حمل علی الکراهة و حمل« افعل» علی الرخصة و لو جهل التاریخ فهما متعارضان. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۵۳.

[۲۷۶] (۳)- مانند: ضرر، حرج، اکراه و ....

[۲۷۷] (۴)- و همچنین در مورد حرج، اکراه و اضطرار.

[۲۷۸] (۱)- اکثریا بعضی از محشین و شارحین« کفایه» مثال مذکور را ذکر و به این نوع جمع اشکال نموده‌اند که« نگارنده» در این زمینه، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب« عنایة الاصول» جلب می‌نماید.

...« اقول»: لیس الاول نصا فی عذرة الانسان و لا الثانی نصا فی عذرة البهائم کی یؤخذ فی کل منهما بنصه و به یرفع الید عن ظاهر الآخر و یندرج ذلک تحت حمل الظاهر علی النص و یکون من الجمع العرفی المقبول.« و لعل من هنا قال الشیخ» اعلی اللّه مقامه اخیرا بعد ما ذکر وجوها آخر للجمع بین الروایتین من غیر واحد من الاعلام(ما لفظه): و الاظهر ما ذکره الشیخ لو ارید التبرع بالحمل لکونه اولی من الطرح(انتهی) و مقصوده ان الجمع بینهما لو ارید به التبرع نظرا الی کونه اولی من الطرح فما ذکره الطوسی رضوان اللّه علیه هو اظهر مما ذکره غیره و الا فلا یمکن الاستناد الی هذا الجمع و الاعتماد علیه فی مقام العمل و الفتوی فانه بلا شاهد علیه و لا دلیل کما لا یخفی. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۹.

[۲۷۹] (۲)-« ثمن العذرة سحت» نسبت به عذره غیر مأکول اللحم قطعی و نص است امّا نسبت به عذره مأکول اللحم ظهور دارد و عکس قضیه، چنین است که:« لا بأس ببیع العذرة» نسبت به عذره مأکول اللحم دلالتش قطعی است ولی نسبت به عذره غیر مأکول اللحم ظهور دارد پس به قرینه نص هرکدام در ظهور دیگری تصرف می‌کند و می‌گوید مراد از« ثمن العذرة سحت» عذره غیر مأکول اللحم است و منظور از« لا بأس ببیع العذرة» عذره مأکول اللحم می‌باشد.

[۲۸۰] (۱)- معطوف علی« فیهما» و هذا اشارة الی الصورة الثانیة من الفرض الثانی من موارد التوفیق العرفی الخارجة عن باب التعارض و حاصلها: انه قد یوفق العرف بین الدلیلین بالتصرف فی احدهما المعین و ان کان اظهر من الآخر کما اذا لزم من التصرف فی الدلیل غیر الاظهر قلة المورد له او عدمه کما اذا قال:« اکرم الامیر و لا تکرم الفساق» فان دلالة الثانی علی معناه و ان کانت بسبب الوضع اظهر من دلالة الاول علی معناه لکونه بالاطلاق لکن الدلیل الاول یقدم علیه فی مورد الاجتماع- و هو الامیر الفاسق- و یحکم بوجوب اکرامه اذ التصرف فی« اکرم الامیر» بعدم وجوب اکرام الامیر الفاسق یوجب قلة افراده و اختصاص وجوب الاکرام بالامیر العادل و هو اما معدوم و اما نادر ملحق به، فلا محیص ح من التصرف فی« لا تکرم الفساق» مع اظهریته و اخراج الامیر الفاسق عن دائرته ... ر. ک منتهی الدرایة ۸/ ۳۶.

[۲۸۱] (۲)- کالعام و الخاص و المطلق و المقید و غیرهما مما کان احدهما اظهر فیتعین التصرف فی غیره.

ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۵۳.

[۲۸۲] (۳)- لا یخفی ان حق العبارة حذف کلمة« الآخر» او تبدیل کلمة« الاظهر» بکلمة« اضعف».« م».

ر. ک: شرح کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی. ۲/ ۳۷۹.

[۲۸۳] (۴)- هو العالم الجلیل الشیخ عبد الحسین من تلامذة المصنف« قده». ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۷.

[۲۸۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۸۵] (۱)- ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۷.

[۲۸۶] (۲)- یعنی: خروج موضوعی داشتند و« تخصصا» از دلیلین متعارضین خارج بودند.

[۲۸۷] (۱)- نه عقلیه. زیرا از نظر شیخ اعظم و مصنف« قدس سرهما» وجه تقدم امارات بر اصول عقلیه« ورود» است.

[۲۸۸] (۲)- به خلاف فرضا عامین من وجه- در مثال اکرم العلماء و لا تکرم الفساق- که بین« العلماء» و« الفساق» عموم و خصوص

من وجه است و عرف در مورد عالم فاسق، متحیر است که به« اکرم العلماء» عمل نماید یا به« لا تکرم الفساق».

[۲۸۹] (۱)- ای ادلهٔ الاصول کما ذهب الیه الشیخ الانصاری« ره» فی رسالهٔ التعادل و الترجیح حیث قال قد جعل الشارع للشیء المحتمل للحیهٔ و الحرمهٔ حکما شرعیا اعنی الحل ثم حکم بان الامارهٔ الفلانیهٔ کخبر العادل الدال علی حرمهٔ العصیر حجهٔ بمعنی انه لا یعبأ باحتمال مخالفهٔ مؤداه للواقع فاحتمال حلیهٔ العصیر المخالف للامارهٔ بمنزلهٔ العدم لا یترتب علیه حکم شرعی کما یترتب علیه لو لا هذه الامارهٔ و هو ما ذکرنا من الحکم بالحلیهٔ الظاهریهٔ فمؤدی الامارات بحکم الشارع کالمعلوم لا یترتب علیها الاحکام الشرعیهٔ المجعولهٔ للمجهولات انتهی. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۴.

[۲۹۰] (۲)- ما با یقین تنزیلی و تعبدی بر عدم وجوب نماز جمعه، یقین قبلی را نقض نمودیم.

[۲۹۱] (۳)- همان اماره‌ای که می‌گوید نماز جمعه، واجب نیست.

[۲۹۲] (۴)- یعنی: دلیل اماره، مانند« صدق العادل» تخصیص خورده بدون اینکه مخصصی داشته باشد.

[۲۹۳] (۵)- ر. ک: صفحه ۹۰.

[۲۹۴] (۱)- لازم به ذکر است که وجه تقدم امارات بر اصول عقلیه از نظر شیخ اعظم و مصنف« ورود» است لکن مصنف« ره» وجه تقدم اماره بر اصل شرعی را« ورود» می‌دانند اما مرحوم شیخ فرموده‌اند علتش حکومت است.

[۲۹۵] (۲)- لا شک لکثیر الشک.

[۲۹۶] (۳)- حاصل و نتیجه ادله امارات« صدق العادل» می‌باشد.

[۲۹۷] (۴)- ای بشیء من الدلالات اللفظیهٔ الشارحهٔ لمعنی الکلام. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۳.

[۲۹۸] (۱)- بما هو دلیل علیه ضرورهٔ صحهٔ التعبد بالامارات و لو لم یسبق التعبد بالاصول بل و لو مع التعبد بعدمها اصلا و لو سلم النظر و الشرح لا یرتفع غائلهٔ توهم المعارضهٔ بمجرد ذلک لان النظر و التعرض المذکور ثابت لکل واحد منهما کما هو الحال فی کل متنافیین فی المدلول غایهٔ الامر فی احدهما بمنطوقه و مدلوله المطابقی و فی الآخر بمفهومه و لازم معناه فدلیل الامارهٔ و ان دل بمنطوقه علی عدم الاعتناء باحتمال مخالفهٔ مؤدیها و لا معنی له الا عدم ترتب ما للاحتمال من الاحکام عقلا و شرعا و کل شیء حلال الخ مثلا- دل ایضا علی انتفاء غیر الحیلهٔ من الاحکام بداههٔ دلالهٔ دلیل ثبوت الشیء علی انتفاء ما ینافیه و مجرد التفاوت فی الدلالهٔ بالمطابقهٔ و الالتزام لا یوجب تقدیما تفسیرا و شرحا لعدم صیرورهٔ احدهما بالنسبهٔ الی الآخر عرفا بمنزلهٔ« اعنی» و اشباهه من کلمهٔ ای و ان المفسرتین و لا ترجیحا ایضا ما لم یورث قوهٔ و الی ما ذکرنا اشار بقوله:« و الا کانت ...». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۴.

[۲۹۹] (۲)- مورد اصل و استصحاب،« نماز جمعه» بود. استصحاب می‌گفت قبلا« نماز جمعه» واجب بود اکنون که در بقاء آن، مردد هستید، همان حکم را استصحاب نمائید.

[۳۰۰] (۱)- مورد اجتماع.

[۳۰۱] (۲)- اماره‌ای که می‌گفت:« نماز جمعه» واجب است.

[۳۰۲] (۳)- مورد اجتماع.

[۳۰۳] (۴)- یعنی: بل لیس مقتضی حجیهٔ الامارهٔ الا نفی الحکم الذی یقتضیه الاصل و هذا النفی عقلی لا لفظی و عقلیته انما هی لتنافی مدلولی الامارهٔ و الاصل کالحرمهٔ و الحلیهٔ.

[۳۰۴] (۵)- ای من دون دلالهٔ علی ما یقتضیه الاصل کالحلیهٔ لفظا بل الدلالهٔ عقلیهٔ کما مر آنفا]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۶.

[۳۰۵] (۱)- تعلیل لنفی الدلالهٔ اللفظیهٔ، یعنی: ان هذه الدلالهٔ لا بد ان یکون الدال علیها نفس الامارهٔ او دلیل اعتبارها و شیء منهما لا

یدل علیها اذ الامارة لا تدل الا علی الحکم الواقعی کحرمة شرب التتن و دلیل اعتبارها- المشار الیه بقوله:« و قضیة حجیتها لیست ... الخ»- لا- یدل الا- علی جعل الحکم الظاهری المماثل لمؤدی الامارة و هذا مراده ب« لزوم العمل علی وفقها شرعا» و علیه فلا یدل شیء من الامارة و دلیل حجیتها لفظا علی نفی ما یقتضیه الاصل و نتیجة ذلک عدم حکومة الامارة علی الاصل. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۶.

[۳۰۶] (۲)- که دال بر حجیت اماره می‌باشد.

[۳۰۷] (۳)- و غرضه من قوله« بل لیس مقتضی الخ» بیان اشتراک مفاد الامارة و الاصل من جمیع الجهات و عدم التفاوت بینهما من جهة المطابقة و الالتزام کما فی ما قبله فلا وجه لحکومة دلیلها علی الاصل هذا .... ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۵.

[۳۰۸] (۴)- لزوم عمل، طبق اماره،« عقلا» مستلزم این است که به اصل عمل ننمائیم و این مسئله، عنوان تفسیر و شارحیت ندارد بلکه حکم عقل است.

[۳۰۹] (۱)- جواب عما افاده الشیخ اعلی اللّه مقامه فی اواخر الاستصحاب فی وجه حکومة الامارات علی الاستصحاب و قد ذکرنا هناک کلماته الشریفة مفصلا« فقال» فی جملتها« ما لفظه» ففیما نحن فیه اذا قال الشارع اعمل بالبینة فی نجاسة ثوبک و المفروض ان الشک موجود مع قیام البینة علی نجاسة الثوب فالشارع جعل الاحتمال المخالف للبینة کالعدم فکأنه قال لا تحکم علی هذا الشک بحکمه المقرر فی قاعدة الاستصحاب و افرضه کالمعدوم« انتهی» ... ر. ک: عنایة الاصول ۶۰/ ۱۵.

[۳۱۰] (۲)- مصنف قدّس سرّه در بحث قطع و ظن، این مطلب را نپذیرفتند.

[۳۱۱] (۳)- عقل می‌گوید: چون شارع مقدس، اماره را حجت قرار داده، باید طبق آن عمل نمود چنانچه مؤدای اماره با واقع، مطابق بود منجز و چنانچه مخالف بود، معذر است.

[۳۱۲] (۴)- آن دو احتمال، این بود: الف: طبق مؤدای اماره، حکم ظاهری جعل می‌شود. ب: حکم ظاهری جعل نمی‌شود بلکه مقتضای حجیت شرعیه، چیزی غیر از این نیست که باید« عقلا» طبق اماره عمل نمود منتها اگر اماره، مطابق واقع بود منجزیت دارد و الا معذر است.

[۳۱۳] (۱)- فرض کنید اماره، دال بر عدم وجوب نماز جمعه است لکن استصحاب می‌گوید چون قبلا نماز جمعه واجب بوده و اکنون شما در وجوب آن شاک هستید، همان را استصحاب نمائید.

[۳۱۴] (۲)- درباره آن، شک و تردید ننمائید.

[۳۱۵] (۳)- پس اماره بر اصل، حاکم است.

[۳۱۶] (۱)- ای: بما ذکرناه من الاشکال علی الحکومة التی افادها الشیخ« قده».

[۳۱۷] (۲)- لعله اشارة الی المنافاة بین الورود- الذی افاده فی مبحث الاستصحاب- و التوفیق العرفی الذی افاده هنا اذ التوفیق هو الجمع بین الدلیلین و الاخذ بهما و الورود هو الاخذ باحدهما و ترک الآخر بل انتفاؤه راسا الا ان یراد بالتوفیق العرفی ما ینطبق علی الورود، فتدبر]. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۲.

[۳۱۸] (۳)- ...« ثم ان مراد المصنف» من عدم کون مفاد دلیل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبدا هو عدم دلالته لفظا کی یختلف الحال و یکون دلیل الامارة حاکما علی دلیل الاصل دون العکس لا عدم دلالته عقلا فان دلالته عقلا مما لا ریب فیه« و لذا قال المصنف» و نحن ایضا قد قلنا بورود الامارات علی الاصول العملیة لارتفاع موضوع الاصول ای الشک بها و لو ارتفاعا تعبدیا لا وجدانیا لبقاء الشک علی حاله غالبا حتی مع قیام الامارة کما لا یخفی. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶.

[۳۱۹] (۴)- لعله اشارة الی وجاهة مبنی تتمیم الکشف فی حجیة الامارات غیر العلمیة بدعوی: ان ظاهر ادلة حجیتها عرفا هو تتمیم

طریقیتها و کشفها تعبدا حیث انها طرق عقلائیة یکون الامر المتعلق بها ظاهرا فی الاخذ بها لاجل الکشف و الطریقیة و هذا عبارة اخری عن الغاء احتمال الخلاف الموجود فیها تعبدا و علیه فیتجه کلام الشیخ« قده» فی حکومة الامارات علی الاصول علی مبنی تتمیم الکشف.

او اشارة الی ما فی تقریرات سیدنا الفقیه الاعظم الاصفهانی« قده» من امکان منع موضوعیة الاحتمال فی الامارة حتی یکون کموضوعیته فی الاصل بل الموضوع خبر العادل و خروج صورة العلم انما هو لحکم العقل بعدم تعقل جعل الامارة للعالم. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۲.

[۳۲۰] (۵)- یعنی: اینکه دلیل اماره، اصل را طرد می‌کند و اصل، اماره را.

[۳۲۱] (۱)- عبارت مذکور، عطف بر جمله« فلا- تعارض بینهما بمجرد تنافی ...»- در صفحه ۱۳۰- می‌باشد و اشاره به سومین موردی دارد که بین دو دلیل از نظر مدلول تنافی اما درعین‌حال از متعارضین، خارج است زیرا در مقام دلالت و اثبات، بین آن‌ها تنافی نیست- مانند ظاهر و اظهر.

[۳۲۲] (۲)- یعنی: کعدم التعارض فی موارد الحکومة و التوفیق العرفی. و الفرق بین المقام و التوفیق العرفی هو: ان تقدیم احد الدلیلین علی الآخر هناک انما یکون لجهات خارجیة کمناسبة الحکم للموضوع و قرینیة العنوان الثانوی للتصرف فی الدلیل المشتمل علی العنوان الاولی بخلافه هنا فان تقدیم احد الدلیلین علی الآخر فیه انما بملاحظة حالات اللفظ من النصوصیة و الاظهریة. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۳.

[۳۲۳] (۳)- ای: مثل العام و الخاص و المطلق و المقید فی کون احد الدلیلین نصا او اظهر و الآخر ظاهرا کقوله:« یجب غسل الجمعة» و« ینبغی غسل الجمعة» فان الاول نص فی الوجوب و الثانی ظاهر فی الاستحباب. او« اغتسل للجمعة» و« ینبغی غسل الجمعة» فان الاول اظهر فی الوجوب من الثانی الظاهر فی الاستحباب. و قوله:« مما» بیان ل« مثلهما». ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۵.

[۳۲۴] (۴)- و الا اگر بخواهید از طریق« حکومت»، مطارده را رفع نمائید، هر دلیلی برای حکومت در جانب تقدم اماره بر اصل بیان کنید، ما عین آن دلیل را در جانب تقدم اصل بر اماره ارائه می‌نمائیم مثلا اگر بگوئید اماره، حکم مورد اصل را بیان می‌کند و بعد از بیان حکم، دیگر محلی برای اصل، باقی نیست ما می‌گوئیم: اصل هم حکم مورد اماره را بیان می‌کند، بعد از بیان حکم، محل و موردی برای اماره نیست و در نتیجه، مطارده و مناظره، رفع نمی‌شود مگر به آنچه خودمان به نحو مشروح بیان کردیم.

[۳۲۵] (۵)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۶/ ۹۰.

[۳۲۶] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۶/ ۱۳۹.

[۳۲۷] (۲)- و همچنین حمل ظاهر بر نص.

[۳۲۸] (۳)- مطلق و مقید هم به همان کیفیت است.

[۳۲۹] (۴)- ظهور« اکرم العلماء» این است که زید هم اکرامش واجب است.

[۳۳۰] (۵)- ... و کذا الحال فی المطلق و المقید کقوله:« ان ظاهرت فاعتق رقبة» و« ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» فان الاول ظاهر فی صحة عتق مطلق الرقبة و ان کانت کافرة و الثانی نص فی اعتبار الاسلام فی صحة عتقها فیقید اطلاق الاول به و هذا الجمع الدلالی العرفی یرفع الحیرة و یخرج نظائر هذین الدلیلین عن موضوع التعارض الذی هو الموجب للتحیر و الموضوع فی الاخبار العلاجیة لاحکام خاصة کما سیأتی بیانها. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۴.

[۳۳۱] (۱)- و المصنف بقوله:« بل بملاحظة المجموع» اشار الی ان الظهور اذا انعقد و تم یجب اتباعه و لو کان ناشئا من انضمام الکلمات المتفرقات من متکلم واحد او کالواحد کالائمة« ع» بان یکون المجموع لو صدر جملة لکان له هذا الظهور عرفا و لو لم یکن لواحد منها اشعار به بل و لو کان له او لکل واحد منها دلالة علی خلافه فان بناء اهل المحاورة علی المعاملة مع التفرق و

الانفصال معاملهٔ الجمع و الاتصال فی مقام التفهیم و التفهم و یدل علی ذلک الاحتجاج بذلک لدی الاحتیاج فی مقام المخاصمهٔ و اللجاج و عدم سماع الاعتذار بعدم الدلالهٔ لواحد منها و لا اشعار. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۶.

[۳۳۲] (۲)- متعلق ب« بملاحظهٔ المجموع». و التصرف فی الجمیع کالتصرف فی کلا ـ الخبرین الذین دل احدهما علی حرمهٔ بیع العذرهٔ و الآخر علی جوازه فانه یتصرف فی کلیهما بمناسبهٔ الجواز و الحرمهٔ فیحمل ما دل علی الحرمهٔ علی عذرهٔ الانسان و ما دل علی الجواز علی عذرهٔ المأکول اللحم.

[۳۳۳] (۳)- متعلق ب« خصوص بعضها» و التصرف فی البعض کما یتصرف فیما دل بظاهره علی وجوب اعادهٔ الحج علی المخالف بعد استبصاره بحمله علی الاستحباب بقرینهٔ الاخبار الدالهٔ علی استحباب الاعادهٔ کقوله« ع»:« یقضی احبّ الیّ». ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۸- ۵۷.

[۳۳۴] (۴)- یعنی:« عام و خاص»،« مطلق و مقید» و امثال آنها.

[۳۳۵] (۱)- زیرا با وجود نص- یعنی: یحرم اکرام زید العالم- یا« العلماء» دلالت و ظهور بر عموم ندارد- اگر قرینه‌اش متصل باشد- یا چنانچه قرینه‌اش منفصل باشد اصلا حجیتی در ظهور ندارد و« العلماء» در عموم، فاقد حجیت است.

[۳۳۶] (۲)- کما اینکه نسبت به« الصلاهٔ الجمعهٔ واجبهٔ» و« الصلاهٔ الجمعهٔ محرمهٔ» متحیر است و آن دو را متعارضین می‌داند پس بین عام و خاص- و امثال آن- که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم از نظر دلالت و اثبات، تنافی نیست.

[۳۳۷] (۳)- یعنی:« ان التعارض تنافی مدلولی الدلیلین ...».

[۳۳۸] (۴)- مصنف« ره» اشاره‌ای به محذورش ننموده‌اند.

[۳۳۹] (۱)- و حاصل الکلام ان الدلیلین الظنیین اذا تنافیا فلا یتعارضان الا بحسب السند فقط سواء کان کل واحد منهما قطعیا دلالهٔ و جههٔ او کان کل واحد منهما ظنیا من الجهتین ایضا ای من حیث الدلالهٔ و الجههٔ.

(اما فی الاول) فواضح فان الدلیلین المتنافیین اذا فرض کون الدلالهٔ و الجههٔ فیهما قطعیتین علی نحو لا تقبلان الحمل و التصرف ابدا فیحصل القطع لا ـ محالهٔ بکذب احدهما من اصله.(و اما فی الثانی) فلان الدلالهٔ و الجههٔ فیهما و ان کانتا ظنیتین تقبلان الحمل و التصرف بارادهٔ خلاف الظاهر فی احدهما او بصدور احدهما لا لبیان الواقع فلا یحصل العلم الاجمالی ح بکذب احدهما من اصله(و لکن لا معنی) فی هذا الفرض للتعبد بصدور کلیهما جمیعا بمقتضی اطلاق دلیل اعتبارهما اذا الاخلال ح یقع فی دلالتهما او جهتهما بمعنی انه یعلم ح ان احدهما إما قد ارید خلاف ظاهره و إما قد صدر لا لبیان الواقع لتقیهٔ او لحکمهٔ اخری و من المعلوم ان التعبد بصدور دلیلین مجملین لخلل فی احدهما لا ـ محالهٔ اما فی دلالته و اما فی جهته علی نحو لا ـ یمکن الانتفاع بهما مما لا معنی له فیتعارضان قهرا بحسب السند و یتنافیان فی الدرج تحت دلیل الاعتبار بلا شبههٔ(هذا کله) فی الدلیلین الظنیین بحسب السند کخبری الثقهٔ.

(و اما فی الدلیلین القطعیین) بحسب السند کآیتین او روایتین متواترتین اذا تنافیا فالتعارض لا محالهٔ یکون بحسب الدلالهٔ او لجههٔ بمعنی انه یعلم ح اجمالا ـ بکذب احدی الدلالتین او الجهتین بلا ـ شبههٔ و اذا فرض کونهما قطعیین ایضا بحسب احدی الجهتین من الدلالهٔ و الجههٔ فالتعارض لا محالهٔ یکون فی الجههٔ الاخری و لا یکاد یعقل فرض الدلیلین المتنافیین قطعیین من تمام الجهات سندا و دلالهٔ و جههٔ بلا کلام. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۹.

[۳۴۰] (۲)- یعنی: در صورت وجود مرجح به راجح عمل نمائیم و در صورت فقدان مرجح، قائل به تخییر شویم.

[۳۴۱] (۳)- آنها از نظر دلالت با یکدیگر منافاتی ندارند و همیشه عرف، اظهر را قرینه بر تصرف در ظاهر و نص را قرینه بر تصرف در ظاهر به حساب می‌آورد و همچنین در مورد جمع عرفی، هر دو را قرینه بر تصرف در هر دو می‌داند و ....

[۳۴۲] (۱)- هذا فیما اذا کان کل واحد من الادلهٔ الظنیهٔ المتنافیهٔ قطعیا دلالهٔ و جههٔ.

[۳۴۳] (۲)- هذا فیما اذا کان کل واحد من الادلهٔ الظنیهٔ المتنافیهٔ ظنیا من حیث الدلالهٔ و الجههٔ ایضا].

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۰.

[۳۴۴] (۳)- مانند: کتاب، خبر متواتر یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعیه.

[۳۴۵] (۴)- مانند: خبر واحد مجرد از قرینه.

[۳۴۶] (۵)- و امثال آن‌ها.

[۳۴۷] (۱)- مصنف« ره» در عبارت:« لا معنی للتعبد بالسند فی الکل ...» به مورد مذکور اشاره دارند.

[۳۴۸] (۲)- از جهت اینکه ظهور معتبری، مطرح نیست و نمی‌توان به هر دو عمل نمود.

[۳۴۹] (۳)- مصنف« ره» در عبارت:« او لاجل انه لا معنی للتعبد بصدورها ...» به مورد دوم- فرض مذکور- اشاره دارند.

[۳۵۰] (۴)- هـذا التقییـد راجع الی خصوص قوله او ظنیا لا الی مجموع قوله قطعیا دلالـهٔ و جهـهٔ او ظنیا ثم ان وجه التقیید بذلک ای بان لا یکون بینها التوفیق بالتصـرف فی البعض او الکل انه لو کان بینها التوفیق کذلک لم تکن الادلهٔ متنافیهٔ ح کی یقع الکلام فی ان التعارض بینها هل هو بحسب السند او بغیره و هذا واضح. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۰.

[۳۵۱] (۱)- معطوف علی« کـذلک» یعنی: لم یعلم کـذبه الاـ باحتمـال کون کـل منهمـا کاذبا. و یمکن عطفه علی« بلا تعیین» یعنی: کان بلا تعیین و کان باحتمال کون ... الخ. کما یمکن کون الواو بمعنی« مع» و علی کل فهذه الجملهٔ مستغنی عنها فان احتمال کذب کل منهما کان مستفادا من نفس التعارض و کون الخبر الکاذب فاقدا لعلامهٔ تمیزه عن الخبر الآخر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۹.

[۳۵۲] (۲)- یعنی: دو اماره متعارض.

[۳۵۳] (۱)- مثلا نمی‌توان گفت خبر زراره، کذب است یا خبر محمد بن مسلم.

[۳۵۴] (۱)- ... فان قلت: قـد اعترف المصـنف بعـدم حجیـهٔ شـیء منهما فی المؤدی بقوله:« لم یکن واحد منهما بحجهٔ فی خصوص مؤداه» و معه کیف یمکن نفی الثـالث باحـدهما؟ فـان الخبر اذا لم یکن حجـهٔ فی مـدلوله المطابقی لاجل التعارض لم یکن حجـهٔ فی المدلول الالتزامی لکونه متفرعا علیه و تابعا له.

قلت: التفکیک فی الحجیـهٔ بین المـدلول المطابقی و الالتزامی امر ممکن و ذلک لان عدم حجیهٔ المبهم و المردد من جههٔ عدم ترتب الغرض المترقب من الحجهٔ علیه- و هو الحرکـهٔ علی طبقها- لا ینافی حجیـهٔ هذا المبهم بلحاظ الاثر المترقب من الحجهٔ علیه من جههٔ اخری فـدلیل اعتبار الخبر کما یـدل علی حجیـهٔ المدلول المطابقی کذلک یدل علی حجیهٔ لوازمه البینهٔ و من المعلوم اسـتلزام الاخبار عن الوجوب للاخبار عن عـدم اباحته فاذا سـقطت حجیـهٔ حکایته عن الوجوب بالتعارض لم یسـقط اعتبار حکایته عن عـدم الاباحـهٔ و سیأتی فی التعلیقهٔ تحقیق المسألهٔ فلاحظها. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۷۰.

[۳۵۵] (۲)- یا قطعا مکروه نیست.

[۳۵۶] (۳)- که می‌دانیم حجّت است ولی بعینه برای ما مشخص نیست.

[۳۵۷] (۱)- یعنی: عدم حجیت روایتین متعارضین در مدلول مطابقی و حجیت یکی از آن دو- لا علی التعیین- بر نفی ثالث.

[۳۵۸] (۲)- نه اینکه در عمل به قول عادل مصلحتی وجود دارد.

[۳۵۹] (۱)- التی یقول بها المعتزلهٔ و هو ان قیام الامارهٔ علی وجوب شیء او حرمته سبب لحدوث مصلحهٔ او مفسدهٔ فی المؤدی غالبهٔ علی ما هو علیه تقتضـی وجوب المؤدی او حرمته فیکون حال قیام الامارهٔ علی الشـیء حال تعلق النذر به. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۸.

[۳۶۰] (۲)- ای: فی الامارات.

[۳۶۱] (۳)- ای: فی خصوص ما لم یعلم کذبه.

[۳۶۲] (۴)- دو اماره متعارض.

[۳۶۳] (۵)- مقصود از سببیت، این است که: قیام اماره بر وجوب یا حرمت شیء، سبب می‌شود در مؤدای آن، مصلحت یا مفسده، ایجاد شود و شارع مقدس هم طبق آن، جعل حکم نماید مثلا اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد- گرچه نماز جمعه در عالم واقع، واجب نباشد- همین امر، موجب می‌شود، نسبت به نماز جمعه، مصلحت ایجاد شود و شارع مقدس در ظاهر، نماز جمعه را واجب نماید و همچنین اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد، همین امر سبب می‌شود، نسبت به نماز جمعه، مفسده ایجاد شود و شارع مقدس طبق آن- در ظاهر- جعل حکم کند.

[۳۶۴] (۶)- تذکر: فرض مسئله، بنابراین است که قائل شویم مصلحت در اماره‌ای است که احتمال موافقت واقع در آن باشد یعنی: امارات که از باب سببیت حجیت دارند، آن اماراتی هستند که علم به کذب آن‌ها نداشته باشیم.

[۳۶۵] (۱)- و لو اجمالا.

[۳۶۶] (۲)- یعنی: اخبار ارجاعیه و نیز ر. ک: ایضاح الکفایة ۴/ ۳۳۷.

[۳۶۷] (۳)- مانند آیه نبأ.

[۳۶۸] (۱)- یعنی: ینظر فان کان احدهما اهم یتعین الاخذ به و ان تساویا فان لم یکن لهما ثالث یتخیر بینهما عقلا و ان کان لهما ثالث یجب الاخذ باحدهما لکن هذا بالنظر الی المدلول المطابقی اما بالنظر الی المدلول الالتزامی یکون کل من الضدین مما دل الدلیل علی وجوبه و عدمه فیدخلان فیما لو دل احدهما علی حکم الزامی و الآخر علی حکم غیر الزامی و سیأتی حکمه. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۱.

[۳۶۹] (۲)- ای فیما کان ملاک التنافی هو خصوص عدم امکان الجمع بینهما عملا و اما السببیة التی یقول بها الامامیة و هی أن تکون المصلحة فی سلوک الامارة و تطبیق العمل علی طبقها یتدارک بها ما یفوت من مصلحة الواقع عند التخلف من دون ان یغیر الواقع عما هو علیه ففی اندراج الامارات المتعارضة تحت صغری التزاحم اشکال و قصاری ما یقال فیه ان کلا من الامارتین ح تشتمل علی مصلحة سلوکیة لازمة الاستیفاء فیقع التزاحم فی مقام السلوک و لا ملازمة بین سقوط طریقیة کل منهما بالنسبة الی المؤدی و بین وقوع التزاحم بینهما بالنسبة الی المصلحة السلوکیة فلا بدّ ح من التخییر فی استیفاء احدهما و فیه نظر فان المصلحة السلوکیة قائمة بالطریق فطریقیة الطریق بمنزلة الموضوع للمصلحة السلوکیة و الفرض سقوطهما عن الطریقیة و کیف کان« لا فیما اذا کان ...». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۸.

[۳۷۰] (۳)- یعنی از قدر متیقن و ظاهر ادله اعتبار امارات، چشم‌پوشی نمائیم.

[۳۷۱] (۴)- مثلا بگوئیم خبرین متعارضین- هر دو- مقتضی حجیت دارند یعنی: با وصف تعارضشان و با-- علم اجمالی به کذب احدهما هم، قیام اماره بر وجوب نماز جمعه، سبب وجوب و قیام اماره بر حرمت نماز جمعه، سبب حرمت نماز جمعه می‌شود.

[۳۷۲] (۱)- یعنی: اگر کسی چنان ادعائی نماید.

[۳۷۳] (۲)- مؤدای دو اماره مذکور، لزوم متناقضین می‌باشد.

[۳۷۴] (۳)- یعنی: قیام اماره بر وجوب نماز ظهر، ایجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه می‌نماید.

[۳۷۵] (۴)- یعنی: قیام اماره بر وجوب نماز جمعه ایجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه می‌نماید.

[۳۷۶] (۵)- و همچنین اگر خبرین متعارضین، دال بر وجوب ضدین باشند- مانند یکی از دو مثال ما- مسأله تزاحم بین واجبین مطرح می‌شود که اگر احدهما اهم نباشد در عمل به یکی از آن دو مخیر هستیم.

[۳۷۷] (۱)- دال بر حکم الزامی است.

[۳۷۸] (۲)- دال بر حکم غیر الزامی است.

[۳۷۹] (۳)- تا واجب شود.

[۳۸۰] (۴)- تا حرام شود.

[۳۸۱] (۱)- استدراک عما حکم به من کون التعارض بینهما من تزاحم الواجبین فیما اذا کانا مؤدیین الی وجوب الضدین او لزوم المتناقضین لا- فیما اذا کان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی ... الخ ای نعم یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا حتی فیما اذا کان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی اذا قلنا بوجوب الموافقهٔ الالتزامیهٔ کالموافقهٔ العملیهٔ عینا ضرورهٔ عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد کما اذا قال احدهما یجب الامر الفلانی و قال الآخر مباح هو و لا یجب شرعا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۹.

[۳۸۲] (۲)- یعنی: و لو کان الحکم غیر الالزامی- کالاستحباب- مما لا اقتضاء فیه لکن الالتزام به واجب و ان کان العمل غیر واجب فیتجه ح ما افاده من اندراج المتعارضین فی المتزاحمین کالواجبین المتزاحمین لعدم امکان الموافقهٔ الالتزامیهٔ بالنسبهٔ الی کلیهما کما لا- یخفی« و اما» ارادهٔ الطریقیهٔ و الموضوعیهٔ من قوله:« مطلقا» کما قیل ففیها: انها لا تلائم الطریقیهٔ للعلم بکذب احدهما المانع عن وجوب الالتزام بمؤدی الخبرین المتعارضین فلا یتجه وجوب الالتزام بهما الا علی مبنی السببیهٔ الموجبهٔ للحکم الظاهری فی کل منهما و الالتزام به فانه بناء علی الطریقیهٔ لا حکم اصلا حتی یجب الالتزام به کما لا یخفی. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۸۷.

[۳۸۳] (۱)- ... لعدم تأثیر مقتضی الحکم الالزامی مع وجود المانع و هو ما یقتضی الحکم غیر الالزامی و عدم تمامیهٔ المقتضی للحکم الالزامی کاف فی عدم تحققه و فی ثبوت غیر الإلزامی و فعلیته. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۸۶.

[۳۸۴] (۲)- یعنی: و لو علی الطریقیهٔ. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۲.

[۳۸۵] (۳)- در سببیت هم چه بگوئید مقتضی در خبری هست که معلوم الکذب نباشد چه قول دیگر را انتخاب کنید و بگوئید، در تعارض، مقتضی در هر دو خبر وجود دارد.

[۳۸۶] (۱)- و لا- بحکم واحد فی موضوعین متضادین او متناقضین بل و لا- الالتزام فی الجملهٔ بحکمین متضادین فی ضدین او متناقضین کالالتزام بوجوب شیء و استحباب ضده او نقیضه او بحرمهٔ شیء و کراههٔ ضده او نقیضه الی غیر ذلک من الصور و ان امکن الالتزام بوجوب شیء و حرمهٔ ضده او نقیضه او بحرمهٔ شیء و وجوب ضده او نقیضه. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۹.

[۳۸۷] (۲)- الضمیر للشأن و غرضه الاشکال علی ما افاده بقوله:« نعم یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا ... الخ» و هذا الاشکال یرجع الی وجهین:

الاول: عدم دلیل نقلی و لا- عقلی علی لزوم الموافقهٔ الالتزامیهٔ فی الاحکام الواقعیهٔ فضلا عن الاحکام الظاهریهٔ التی هی مؤدیات الامارات بناء علی السببیهٔ. و قوله:« الا انه لا دلیل نقلا ... الخ» اشارهٔ الی هذا الوجه الاول. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۸۸.

[۳۸۸] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۱۱۵.

[۳۸۹] (۱)- هذا اشارهٔ الی الوجه الثانی و حاصله: انه- بعد تسلیم وجوب الموافقهٔ الالتزامیهٔ حتی فی الاحکام الظاهریهٔ- لا یکون التخییر حکم المتزاحمین مطلقا کما ینسب الی الشیخ« قده» بل فی خصوص ما لم یکن احدهما معلوم الاهمیهٔ او محتملها اذ لو کان احدهما کذلک لزم الاخذ به تعیینا.« و الحاصل»:

ان مجرد وجوب الموافقهٔ الالتزامیهٔ لا یوجب التخییر بقول مطلق. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۸۹.

[۳۹۰] (۲)- الظاهر ان قوله« فی الجملهٔ» راجع الی کل من معلوم الاهمیهٔ و محتمل الاهمیهٔ« و مقصوده» ان الاهمیهٔ المعلومهٔ او المحتملهٔ فی احدهما المعین یجب أن تکون بمقدار لا یجوز الاخلال بها لا بمقدار یسیر لا یوجب استقلال العقل بالترجیح به و قد صرح بذلک فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمهٔ تصریحا« فقال» و لکن الترجیح انما یکون شدهٔ الطلب فی احدهما و زیادته علی

الطلب فی الآخر بما لا یجوز الاخلال بها فی صورة المزاحمة و وجب الترجیح بها و کذا وجب ترجیح احتمال ذی المزیة فی صورة الدوران« انتهی».

[۳۹۱] (۳)- لم یفصل هو شیئا فی مسألة الضد اصلا بل لم یتعرض حال الترجیح بمعلوم الاهمیة او محتملها ابدا لا بنحو التفصیل و لا بنحو الاجمال و انما اشار الیه فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمة کما اشیر آنفا فلا تشتبه . ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۳۰.

[۳۹۲] (۱)- و لعله اشارة الی ان الحکم الغیر الالزامی اما یکون هو عن ضعف فی الاقتضاء کما فی الاستحباب و الکراهة او عن عدم الاقتضاء من اصله کما فی الاباحة الشرعیة« و علیه» فلا یمکن الاخذ بغیر الالزامی فی قبال الالزامی. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۳۱.

[۳۹۳] (۲)- ای: و لو کان فی الآخر مقتض لغیر الالزامی.

[۳۹۴] (۳)- گفتیم: صرف‌نظر از اخبار علاجیه، قاعده اولی در متعارضین، بنا بر طریقیت امارات. تساقط-- است و بر بنا سببیت هم تفاصیل و شقوق چهارگانه وجود دارد که از صفحه ۱۶۰ به بعد بیان کردیم.

[۳۹۵] (۱)- سؤال: آیا دلیلی بر قضیّه« الجمع مهما امکن اولی من الطرح» وجود دارد؟

قد استدل علی اولویة الجمع من الطرح بوجوه:

« منها» ما فی غوالی اللآلی و غیره من الاجماع علی اولویة الجمع المزبور من الطرح.

« و منها»: ان الاصل فی الدلیلین الاعمال فیجب الجمع بینهما مهما امکن لاستحالة الترجیح من غیر مرجح. ذکره ثانی الشهیدین« قدس سرهما» و غیره.

« و منها»: ما نقله فی الرسائل بقوله:« و اخری بان دلالة اللفظ علی تمام معناه اصلیة و علی جزئه تبعیة و علی تقدیر الجمع یلزم اهمال دلالة تبعیة و هو اولی مما یلزم علی تقدیر عدمه و هو اهمال دلالة اصلیة» ذکره العلامة« قده» فی محکی النهایة.

« و الکل مخدوش اذ فی الاول: عدم حجیته، لعدم حجیة الاجماع المنقول سیما مع العلم بعدم تحققه ... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۹۲.

[۳۹۶] (۱)- ای: بالتصرف فی احدهما او کلیهما.

[۳۹۷] (۲)- ای: کطرح احد الدلیلین فی استلزام الجمع طرحا لامارة او امارتین.

[۳۹۸] (۳)- ای: اصالت الظهور.

[۳۹۹] (۴)- ای: اصالتی الظهور.

[۴۰۰] (۵)- ان قوله:« و قد عرفت ان التعارض بین الظهورین فیما کان سنداهما قطعیین و فی السندین اذا کانا ظنین»(هو بمنزلة الصغری) لقوله:« و قد عرفت ان قضیة التعارض انما هو سقوط المتعارضین ...

الخ» ای: و قد عرفت فی آخر الفصل السابق ان التعارض فی المتعارضین یکون بین الظهورین اذا کان سنداهما قطعیین و یکون بین السندین اذا کان السندان ظنیین کما انک قد عرفت فی اول هذا الفصل ان مقتضی القاعدة الاولیة فی المتعارضین هو سقوطهما جمیعا و لو فی الجملة بمعنی عدم حجیة شیء منهما فی خصوص مؤداه و ان کان الثالث مما ینفی بمجموعهما لا بقاء الظهورین علی الحجیة بما یتصرف فیهما او فی احدهما او بقاء السندین علی الحجیة کذلک ای: بما یتصرف فیهما او فی احدهما بلا دلیل یساعد علیه من عقل او نقل. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۳۵.

[۴۰۱] (۶)- به تفصیلی که در صفحه ۱۳۷ بیان نمودیم.

[۴۰۲] (۱)- که حاصل و مفاد ادله حجیت خبر واحد است.

[۴۰۳] (۱)- با وجود ورثه قریب، ورثه بعید ارث نمی‌برد.

[۴۰۴] (۱)- گفتیم مقتضای قاعده عقلیه در خبرین متعارضین« فی الجملة» تساقط است.

[۴۰۵] (۲)- ای: علی عدم سقوط کلا المتعارضین.

[۴۰۶] (۳)- ای: الاخبار العلاجیة التی هی ادلة ثانویة علی حجیة احد الخبرین المتعارضین.

[۴۰۷] (۴)- مثلا دلیلی بگوید معینا به خبر راجح عمل کنید.

[۴۰۸] (۵)- یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

[۴۰۹] (۱)- فرضا خبری که راوی آن« اعدل» است یا خبری که موافق کتاب است و ....

[۴۱۰] (۲)- بلکه مخیر باشیم.

[۴۱۱] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۴/ ۱۹۶.

[۴۱۲] (۱)- ای: علی عدم سقوط المتعارضین و لزوم الاخذ باحدهما.

[۴۱۳] (۲)- غیر الاجماع ... مثل: انهما دلیلان متعارضان لا یمکن العلم بهما و لا باحدهما بالخصوص دون الآخر و لا اسقاطهما فوجب التخییر. اما الاول فلشمول ادلة حجیة خبر الواحد لهما. و اما الثانی فلاستلزامهما اجتماع الضدین کالوجوب و الحرمة او النقیضین کالوجوب و عدمه. و اما الثالث فلکونه ترجیحا بلا مرجح. و اما الرابع فلایجابه اسقاط ما ثبت اعتباره. و اما الخامس فلعدم امکان غیره .

ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۰۱.

[۴۱۴] (۳)- ای: مطلق الاخبار العلاجیة الواردة فی احکام المتعارضین التی منها اخبار الترجیح هی علی طوائف لا خصوص الاخبار التی استدل بها لوجوب الترجیح علی طوائف کما هو ظاهر العبارة فالضمیر فی قوله« و هی علی طوائف» راجع الی الاخبار بمعنی آخر اوسع مما ارید من لفظها فالمراد من لفظ الاخبار فی قوله« احسنها الاخبار» خصوص الاخبار الدالة علی الترجیح و المراد منها حین عود الضمیر الیها هو مطلق الاخبار العلاجیة الواردة فی المتعارضین فلا تغفل. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۴۲.

[۴۱۵] (۴)- اخباری است که در علاج خبرین متعارضین وارد شده.

[۴۱۶] (۱)- تذکر: نظر مصنف« ره»- به‌طوری که بعدا بیان می‌کنند- این است که: از اخبار علاجیه، وجوب ترجیح استفاده نمی‌شود یعنی: اخبار مذکور دلالت ندارد که اگر مرجحی مطرح باشد به خبر راجح عمل می‌کنیم و در صورت فقدان مرجح، مخیر هستیم.

[۴۱۷] (۲)- ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۰ صفحه ۸۷.

[۴۱۸] (۳)- الف: ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۱ صفحه ۸۷.-- ب: ... و الظاهر ان هذا الخبر لیس من الاخبار الواردة فی علاج المتعارضین و انما هو یؤدی جواز العمل بحدیث الاصحاب اذا کانوا ثقات حتی یری القائم فیعرضه علیه و لا یؤدی اکثر من ذلک کما لا یخفی. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۴۳.

ج: دلالة هذا الخبر علی التخییر- حتی لو فرض وجود المرجح فی احد المتعارضین- واضحة لان موضوع الحکم بالتوسعة فی حجیة الخبرین المتعارضین هو مجیء الثقات باحادیث تتضمن احکاما مختلفة یتعذر الاخذ بها و الحکم هو التخییر فی الاخذ بایّ منهما شاء لکن هذا التخییر الظاهری ینتهی بظهور الامام الحجة« علیه السلام و عجل فرجه الشریف» فاذا ظهر« علیه السلام» ارتفع هذا الحکم الظاهری کسائر الاحکام الظاهریة فانه یحکم بالواقع و ببطون القرآن. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۰۳.

[۴۱۹] (۱)- الف: ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی حدیث ۴۴ صفحه ۸۸.

ب: و تقریب الدلالة: ان احد الخبرین ظاهر فی شرطیة الاستقرار فی النافلة کالفریضة و الخبر الآخر ظاهر فی عدم اعتبار الاستقرار و الإجزاء فی حال السیر، فالخبران متعارضان فی حکم الاستقرار فی النافلة و اجاب علیه السّلام بالتوسعة و التخییر فی العمل بکل واحد منهما و هذا هو المطلوب. ر. ک:

منتهی الدرایة ۸/ ۱۰۴.

ج: و فی الحدائق بعد قوله:« علی الارض»: فاعلمنی کیف تصنع انت لأقتدی بک فی ذلک؟ فوقع(الخبر).

و الظاهر سؤاله عن حکم الواقعة خصوصا به ملاحظه الزیادة التی فی الحدائق و الظاهر ان جوابه ایضا یکون عن الحکم الواقعی کما هو کذلک فان المراد من رکعتی الفجر نافلته و یجوز اتیانها فی المحمل و علی الارض، فالمراد من قوله:« موسع علیک بأیّة عملت» انک مخیر واقعا فی اتیانها فی المحمل و علی الارض و حملها علی الاخذ فی المسألة الاصولیة لدی تعارض الاحوال فی غایة البعد فهی ایضا اجنبیة عما نحن بصدده. ر. ک: الرسائل ۲/ ۴۵.

[۴۲۰] (۱)- الف: ر. ک: وسائل الشیعة ج ۴ باب ۱۳ از ابواب سجود، حدیث ۸ صفحه ۹۶۷.

ب: و دلالتها کسابقتها واضحة فان احد الخبرین یدل علی مطلوبیة التکبیر فی الانتقال من کل حالة الی اخری فی الصلاة و الآخر یدل علی عدم مطلوبیته حال النهوض اذا کبر بعد السجدة الثانیة فیتعارض الخبران بالسلب و الایجاب فی استحباب التکبیر عند القیام. و اجاب« ع» بالتخییر و ان مصلحة التسلیم و الانقیاد لهم« علیهم السلام» تقتضی جعل التخییر و التوسعة فی العمل بایهما شاء و لم یحکم« ع» بتخصیص الخبر الاول بالثانی مع ان التخصیص جمع عرفی رافع للتعارض و تتمة الکلام فی التعلیقة. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۰۵.

[۴۲۱] (۲)- لم نجد غیر ما ذکر من الاخبار المتقدمة آنفا ما یدل علی التخییر علی الاطلاق الا روایتین.

« احداهما» ما رواه الکلینی« رضوان اللّه علیه»(قال فی الوسائل) فی الباب المتقدم(ما لفظه) و عن علی بن ابراهیم یعنی به ان الکلینی قد روی عن علی بن ابراهیم(الی ان قال) عن سماعة عن ابی عبد اللّه« ع» قال سألته عن رجل اختلف علیه رجلان من اهل دینه فی امر کلاهما یرویه احدهما یأمر باخذه و الآخر ینهاه عنه کیف یصنع قال یرجئه حتی یلقی من یخبره فهو فی سعة حتی یلقاه(ثم قال) قال الکلینی و فی روایة اخری بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک.« و اخراهما»: ما رواه فی المستدرک فی الباب المتقدم عن فقه الرضا« ع» قال و النفساء تدع الصلاة اکثره مثل ایام حیضها(الی ان قال) و قد روی-- ثمانیة عشر یوما و روی ثلاثة و عشرین یوما و بای هذه الاحادیث اخذ من باب التسلیم جاز. ر. ک:

عنایة الاصول ۶/ ۴۵.

[۴۲۲] (۱)- کخبر سماعة عن ابی عبد اللّه« ع» قلت: یرد علینا حدیثان واحد یأمرنا بالاخذ به و الآخر ینهانا عنه قال« ع»: لا تعمل بواحد منهما حتی تلقی صاحبک فتسأله. قلت: لا بد ان نعمل بواحد منهما قال: خذ بما خالف فیه العامة. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۵.

[۴۲۳] (۲)- لم أجد فیما یحضرنی ما دل علی الاحتیاط مطلقا غیر ما دل علی التوقف. نعم فی مرفوعة زرارة ذکر الاحتیاط بعد عدم المرجح. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۵.

[۴۲۴] (۳)- من دون تقییدها بفقد المرجح.

[۴۲۵] (۱)- معطوف علی« من اقتصر» و هذا اشارة الی القول الثانی و هو الترجیح بکل مزیة موجبة للاقربیة الی الصدور و ان لم تکن من المزایا المنصوصة و لم تکن ایضا موجبة للظن بالواقع فالاقوائیة تکون بحسب الحجیة و الاعتبار لا بحسب الکشف عن الواقع و المطابقة له.

[۴۲۶] (۲)- معطوف علی« الموجبة» یعنی: او المزایا المفیدة للظن بالواقع و ان لم تکن موجبة للاقوائیة من حیث الحجیة لعدم الملازمة بین الاقوائیة من حیث الاعتبار و الظن بمطابقة المضمون للواقع فاتضح الفرق بین الصورتین و هذا اشارة الی القول بالترجیح بالمزایا الموجبة للظن بالواقع . ر. ک:

منتهی الدرایة ۸/ ۱۲۸- ۱۲۷.

[۴۲۷] (۳)- و طرح خبر مرجوح.

[۴۲۸] (۱)- مانند مرفوعه زراره- که بزودی متن روایت را نقل می‌کنیم.

[۴۲۹] (۲)- مانند مقبوله عمر بن حنظله- که بزودی متن روایت را نقل می کنیم.

[۴۳۰] (۱)- هکذا فی نسختی و هی طبع بغداد و لکن الظاهر ان سائر النسخ ایضا کذلک و کأنه سهو من المصنف لا من الناسخ و سیأتی منه سهو آخر ایضا و هو قوله و ان ابیت الا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین ... الخ« و الصحیح» أن یقال و الاحتجاج بالمقبولة علی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی لا یخلو عن اشکال« الی ان یقال» کما هو موردها ... الخ ای مورد المقبولة لا موردهما فان مورد المرفوعة لیس هو مورد الحکومة بلا شبهة« و کیف کان»« هذا جواب» یختص بالمقبولة فقط دون المرفوعة« و حاصله» بمزید توضیح منا ان .... ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۶۰.

[۴۳۱] (۲)- ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۲۷.

[۴۳۲] (۱)- ر. ک: اصول کافی ۱/ ۶۷.

[۴۳۳] (۱)- ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۲۵.

[۴۳۴] (۲)- این پاسخ مصنف، مختص به مرفوعه زراره است.

[۴۳۵] (۳)- اذ لم یروها الا ابن ابی جمهور عن العلامة« ره» مرفوعا الی زرارة. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۶.

[۴۳۶] (۱)- ... و هذه الروایة یعنی بها المرفوعة و ان کانت اخص من اخبار التخییر الا انها ضعیفة السند و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی کتاب الغوالی و صاحبه فقال: ان الروایة المذکورة لم نقف علیها فی غیر کتاب الغوالی مع ما علیها من الارسال و ما علیه الکتاب المذکور من نسبة صاحبه الی التساهل فی نقل الاخبار و الاهمال و خلط غثها بسمینها و صحیحها بسقیمها کما لا یخفی علی من لاحظ الکتاب المذکور.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۵۹.

[۴۳۷] (۲)- این پاسخ مصنف، مختص مقبوله عمر بن حنظله است.

[۴۳۸] (۳)- در خبرین متعارضین.

[۴۳۹] (۴)- مورد روایت، متنازعین در دین یا میراث بوده.

[۴۴۰] (۱)- غرضه من هذه العبارة ابداء وجه آخر لاثبات وجوب الترجیح بالمرجحات فی مقام الفتوی کالحکومة و محصله: ان الترجیح یناسب مقام الفتوی ایضا لتوقفها علی المسألة الاصولیة و هی حجیة احد الخبرین المتعارضین اذ من المعلوم ترتب حجیته الفعلیة علی الترجیح بتلک المزایا فهذه المناسبة توجب اشتراک الحکومة و الفتوی فی الترجیح.

[۴۴۱] (۲)- خبر« و مجرد» و دفع للوجه المزبور و محصله: ان المدار فی اعتبار الاستفادة من الخطابات هو الظهور العرفی دون المناسبات الخارجیة التی لا- دخل لها فی الظهورات فانها لا- عبرة بها فی الاستظهار من الخطابات. و فی المقام لا توجب المناسبة المزبورة ظهور الروایة فی وجوب الترجیح فی المقامین و بدون الظهور لا- وجه للقول بالترجیح فی مقام الفتوی . ر. ک: منتهی الدرایة: ۸/ ۱۳۵- ۱۳۴.

[۴۴۲] (۳)- که مورد آنهم حکومت بوده.

[۴۴۳] (۴)- و هو کون کل من الفتوی و الحکم مجعولا شرعیا فالمرجح لاحدهما مرجح للآخر الا ....

ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۳۱.

[۴۴۴] (۱)- هذا اشارة الی الوجه الرابع من الاشکالات المتعلقة بوجوب الترجیح و حاصله: ان المقبولة و المرفوعة- بعد تسلیم ظهورهما فی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی، اما فی المرفوعة فلکون موردها ذلک. و اما فی المقبولة فلترتب الترجیحات فیها علی الحکمین المستندین الی الحدیثین فمنشأ الترجیح هو استنادهما الی الحدیثین فلا یمکن التفکیک ح بین الحکمین و مستندیهما فی الترجیح- لا تصلحان ایضا لتقیید اطلاقات التخییر فی زمان الغیبة.

اما المرفوعة- التی موردها الترجیح فی نفس الخبرین- فلما مر سابقا من ضعف سندها.

و اما المقبولة فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمکن من لقاء الامام« ع» .... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۳۶.

[۴۴۵] (۲)- ای: فی مقام الحکومة و الفتوی جمیعا و قد اشرنا آنفا ان هذه العبارة هی سهو من المصنف مثل قوله:« و الاحتجاج بهما ... الخ»(و الصحیح) ان یقال: و ان ابیت الا عن« ظهورها» ای عن ظهور المقبولة فی کلا المقامین ... الخ فان المرفوعة لیس موردها مورد الحکومة بلا شبهة و لا ریب کی صح ان یقال و ان ابیت الا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین ... الخ فتاملها جیدا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۶۱.

[۴۴۶] (۳)- زیرا ممکن است هریک از متخاصمین چیزی را اختیار کند که طرف دیگرش آن را انتخاب ننموده و نتیجتا باز هم مخاصمه ادامه پیدا می‌کند.

[۴۴۷] (۴)- الف ... فانها لا تتوقف علی الترجیح اذ لا مانع من الافتاء باحد الخبرین تخییرا کان یفتی بوجوب احدی الصلاتین الظهر و الجمعة تخییرا فی عصر الغیبة. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۳۳.-- ب: فانه یناسبه التخییر و لا- یلائمه الارجاء. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۳.

[۴۴۸] (۱)- این پاسخ مصنف، مربوط به« مقبوله و مرفوعه» هست- هر دو روایت.

[۴۴۹] (۲)- دو روایت یا یک روایت؟

[۴۵۰] (۳)- یعنی: مخصوص باب قضاوت نیست.

[۴۵۱] (۴)- متن اخبار را اخیرا نقل کردیم.

[۴۵۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۵۳] (۵)- ر. ک: صفحه ۱۸۷.

[۴۵۴] (۱)- در صورت وجود مرجح و مزیت.

[۴۵۵] (۲)- بنا بر اینکه مقبوله، شامل مقام فتوا هم بشود.

[۴۵۶] (۳)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۶۱.

[۴۵۷] (۱)- خبر« ان»: وجه البعد انه« علیه السلام» فی مقام بیان الوظیفة لسبق السؤال اولا- و تأیده بترک الاستفصال مع غلبة تفاضلهما و ندرة تساویهما ثانیا، فیحصل الاطمئنان- بل العلم- به اراده الاطلاق من اخبار التخییر. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۳۸.

[۴۵۸] (۲)- ای بحیث لو لم تکن المقبولة بنفسها ظاهرة فی الاختصاص بمورد الحکومة کما تقدم لوجب حملها علی ذلک توفیقا بینها و بین اطلاقات التخییر او وجب حملها علی ما لا ینافی الاطلاقات من الاستحباب و الحکم الندبی دون الوجوبی. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۶۲.

[۴۵۹] (۳)- الظاهر انه یعنی ببعض الاصحاب السید الصدر شارح الوافیة و لکنه رحمه اللّه حمل جمیع اخبار الترجیح علی الاستحباب لا خصوص المقبولة فقط.

« قال الشیخ» اعلی اللّه مقامه فی آخر المقام الاول من مقامات التراجیح(ما لفظه): ثم إنّه یظهر من السید الصدر الشارح للوافیة الرجوع فی المتعارضین من الاخبار الی التخییر و التوقف و الاحتیاط و حمل اخبار الترجیح علی الاستحباب حیث قال بعد ایراد اشکالات علی العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الکل ما اشرنا الیه من ان الاصل التوقف فی الفتوی و التخییر فی العمل ان لم یحصل من دلیل آخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرین للواقع یعنی احدهما المعین و ان الترجیح هو الفضل و الاولی« انتهی».

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۶۳.

[۴۶۰] (۴)- جواب مذکور هم مربوط به هر دو روایت هست که در حقیقت دو جواب مستقل می‌باشد.

[۴۶۱] (۱)- مع ندرة صورة التساوی.

[۴۶۲] (۲)- یعنی: بگوئیم در صورتی مخیر هستیم که مرجحی نباشد.

[۴۶۳] (۳)- هذا لدی الحقیقة جواب آخر یجری عن جمیع اخبار الترجیح بتمامها قاطبة ای: و یشهد بالحمل علی الاستحباب الاختلاف الکثیر الموجود فی نفس اخبار الترجیح علی ما تقدم و عرفت« من اقتصار المقبولة» بعد مرجحات الحکم علی الشهرة ثم موافقة الکتاب و السنة و مخالفة العامة ثم مخالفة-- میل الحکام« و المرفوعة» قد ذکر مکان موافقة الکتاب و السنة الاعدلیة و الاوثقیة و ذکر مکان مخالفة میل الحکام موافقة الاحتیاط« و اما ما سوی المقبولة و المرفوعة» فهو بین مقتصر علی موافقة الکتاب و السنة و بین مقتصر علی موافقة الکتاب و مخالفة العامة و بین مقتصر علی مخالفة العامة فقط دون غیرها فهذا کله مما یشهد بان الترجیح بتلک الامور المذکورة هو امر راجح شرعا لا واجب متعین و الا لم تختلف الاخبار بعضها مع بعض فی الاقتصار علی بعض المرجحات دون بعض و فی تبدیل بعضها ببعض. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۶۶.

[۴۶۴] (۱)- ای: و مما ذکرنا فی المرفوعة و المقبولة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۴.

[۴۶۵] (۲)- هذا سابع اشکالات وجوب الترجیح و مرجعه الی اجنبیة بعض ما عدّ من مرجحات الخبرین المتعارضین- و من مقیدات اطلاقات التخییر- عن باب ترجیح احد المتعارضین علی الآخر. توضیحه: ...

. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۱۴۱.

[۴۶۶] (۳)- الف: فلا یکون هناک حجتان متعارضتان بل واحدة و هی الموافقة لکتاب. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۴.

ب: لم نجد فی الاخبار الناهیة عن الخبر المخالف للکتاب ما امر بطرحه علی الجدار او انه لیس بشیء. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۷۰.

[۴۶۷] (۴)- نظیر حمل المتأخرین اخبار منزوحات البئر علی الاستحباب لمکان کثرة اختلافها. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۴.

[۴۶۸] (۱)- باب تعارض خبرین.

[۴۶۹] (۲)- یعنی: احتمال قوی، این است که از مرجحات نباشد.

[۴۷۰] (۳)- ر. ک: وسائل الشیعة، جلد ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۸ صفحه ۸۹.

[۴۷۱] (۴)- ر. ک: وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۲ صفحه ۷۸.

[۴۷۲] (۱)- یعنی: ان الخبر المخالف للکتاب لا- مجال لجریان اصالة حجیة السند او اصالة الظهور فیه لعدم الوثوق بظهوره و لا بصدوره فلا- یدخل تحت دلیل حجیة الصدور او الظهور.« اقول»: لازم ما ذکر عدم حجیة الخبر المخالف للکتاب و لو لم یکن له معارض لکنه خلاف المحقق و خلاف المفروض اذ الکلام فی الخبرین المتعارضین بعد الفراغ عن حجیة کل منهما لو لا المعارضة و قد تقدم منه فی العموم و الخصوص جواز تخصیص الکتاب بخبر الواحد و الجواب عن هذه الاخبار. نعم تقدم منه فی مبحث الخبر عدم حجیة المخالف عند المعارضة. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۸.

[۴۷۳] (۲)- ای: و ان ابیت عما ذکرناه لک من عدم کون اخبار الترجیح بموافقة الکتاب او بمخالفة العامة من اخبار الباب، ای: ترجیح الحجة علی الحجة بل هی فی مقام تمییز الحجة عن اللاحجة فلا محیص عن حملها توفیقا بینها و بین اطلاقات التخییر اما علی ذلک او علی الاستحباب کما تقدم نظیره فی المقبولة عنیا(حیث قال ما لفظه): بحیث لو لم یکن ظهور المقبولة فی ذاک الاختصاص یعنی بمورد الحکومة لوجب حملها علیه او علی ما لا ینافیها من الحمل علی الاستحباب ... الخ. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۷۰.

[۴۷۴] (۳)- ر. ک: بحار الانوار، ۲/ ۲۲۷ حدیث ۵.

[۴۷۵] (۱)- اصالت السند، اصالت الظهور و اصالت الجهت.

[۴۷۶] (۱)- ای: ثم إنّه لو لم نوفق بین اخبار الترجیح بموافقهٔ الکتاب او بمخالفهٔ العامهٔ و بین اطلاقات التخییر بحمل اخبار الترجیح علی کونها فی مقام تمییز الحجهٔ عن اللاحجهٔ لا فی مقام ترجیح الحجهٔ علی الحجهٔ او بحملها علی الاستحباب کما اشیر آنفا بل وفقنا بینهما تبعا للمشهور بتقیید اطلاقات التخییر باخبار الترجیح لزم التقیید فی نفس اخبار الترجیح ایضا فان جملهٔ من اخبار الترجیح کما تقدم شرحها مشتملهٔ علی الترجیح بموافقهٔ الکتاب و السنهٔ او بموافقهٔ الکتاب و مخالفهٔ العامهٔ او بمخالفهٔ العامهٔ فقط فلا بدّ من تقیید اطلاقاتها بالمقبولهٔ المشتملهٔ علیها و علی مرجحات أخر ایضا بان نرفع الید عن اطلاقاتها و نرجح فی بدو الامر« بالشهرهٔ و الشذوذ» ثم« بموافقهٔ الکتاب و السنهٔ و مخالفهٔ العامهٔ» ثم« بمخالفهٔ میل الحکام» علی الترتیب المذکور فی المقبولهٔ مع ان اخبار الترجیح بموافقهٔ الکتاب و السنهٔ او بموافقهٔ الکتاب و مخالفهٔ العامهٔ او بمخالفهٔ العامهٔ فقط آبیهٔ عن التقیید جدا و کیف یمکن تقیید مثل ما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم اقله او زخرف او باطل بما اذا لم یکن احدهما اشهر روایهٔ بحیث لو کان احدهما اشهر اخذنا به و لو خالف کتاب اللّه.

« اقول»: ان هذه التعبیرات الثلاثهٔ من الزخرف و الباطل و لم اقله لیس منها فی اخبار الترجیح علی ما تقدم تفصیلها عین و لا اثر و انما هی فی الاخبار الناهیهٔ عن الخبر المخالف للکتاب و السنهٔ و لو لم یکن له معارض و قد عرفت الفرق بین المقامین و ان المراد من المخالف فی تلک الاخبار الناهیهٔ هو المخالف لنص الکتاب و صریحه و ذلک للقطع بصدور کثیر من الاخبار المخالفهٔ لظهور الکتاب و ان المراد من المخالف للکتاب فی اخبار الترجیح بقرینهٔ وقوعه فی المقبولهٔ بعد الترجیح بالشهرهٔ و الشذوذ هو المخالف لظهوره لا لنصه و صریحه و من المعلوم ان الترجیح بموافقهٔ ظاهر الکتاب بمعنی الاخذ بالخبر الموافق لظاهره و طرح الخبر المخالف لظاهره هو امر قابل للتقیید بلا کلام و لا ریب.

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۷۱.

[۴۷۷] (۱)- استدراک علی قوله:« و لیس فی الاخبار ما یصلح لتقییدها» و حاصله: انه قد استدل علی تقیید اطلاق اخبار التخییر بوجوه أخر غیر ما تقدم من اخبار الترجیح. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۱۹۳.

[۴۷۸] (۲)- وجه اوسعیهٔ التخییر واضح« و اما الاحوطیهٔ»: فان ارید بالنسبهٔ الی مقام العمل ففیه: انه لا اشکال فی کون الاحتیاط هو العمل بذی المزیهٔ. و ان ارید بالنسبهٔ الی مقام الافتاء بالتخییر للمقلد ففیه:

ان الاحتیاط فی الفتوی علی طبق ذی المزیهٔ ان قلنا فی المسألهٔ الآتیهٔ بوجوب الافتاء فی موارد التخییر علی طبق ما اختاره او تخییره بینه و بین الافتاء بالتخییر و ان قلنا بوجوب الافتاء بالتخییر فلا یکون احتیاط فی البین لا الفتوی علی طبق ذی المزیهٔ لاحتمال کون المورد من موارد التخییر الذی لا یجوز الافتاء فیه بالتعیین و لا الفتوی بالتخییر لاحتمال کونه من موارد الترجیح.

و یمکن ان یکون المراد من احوطیته کونه مما قام علیه الدلیل المعتبر و هو اطلاق التخییر و الترجیح لم یدل علیه دلیل معتبر بحیث یکون مقدما علیه و لکنه بعید من العبارهٔ. مشکینی« ره» ر. ک:

کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۹۴.

[۴۷۹] (۱)- اذ لو لا ذلک لا یکون صاحب المزیهٔ ارجح فلا یکون جواز الاخذ بغیره ترجیحا للمرجوح. ر.

ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۷۰.

[۴۸۰] (۲)- الف: ر. ک: اصول کافی، جلد اول، صفحه ۸- طبع« دار الکتب الاسلامیهٔ».

ب: فانه اشار بصدر عبارته الی مضمون المقبولهٔ فهو مفت به و اما قوله« ره»: و لا نجد ...

الخ فلعله- بقرینهٔ قوله: و لا نعرف- یرید به انه حیث لا یمکن العلم غالبا بثبوت هذه المرجحات یجب الرجوع الی اطلاقات التخییر و لا یجوز الاخذ بالظن فلاحظ. ر. ک:

حقائق الاصول ۲/ ۵۷۰.

[۴۸۱] (۱)- که نتیجتا باید به خبر راجح عمل نمود.

[۴۸۲] (۲)- یعنی: محتمل است، وجود و عدم آن، مساوی باشد پس ترجیح دادن به واسطه مرجحی که مرجحیت آن معلوم نیست ترجیح بلا مرجح و قبیح است- نه ترجیح ندادن.

[۴۸۳] (۱)- بیان ل(ما هو)« و توضیح» الاشکال: ان الاضراب خلط بین الترجیح بلا مرجح و الترجح بلا مرجح اذ الاول انما یکون فی الافعال الاختیاریهٔ و هو لا یکون الا قبیحا لا ممتنعا لان ارادهٔ المرجوح قبیحهٔ، و الثانی انما یکون فی الامور غیر الاختیاریهٔ و یراد به ان ترجح احد طرفی الممکن بلا علهٔ محال و المقام- اعنی الحکم الشرعی و هو جواز الاخذ بغیر ذی المزیهٔ- من قبیل الاول. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۷۰.

[۴۸۴] (۲)- توضیحات متن مذکور از کتاب شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تلخیص درج شده. ر. ک: ۲/ ۳۱۲.

[۴۸۵] (۱)- مثل اینکه خبر مرجوح، دال بر اباحه باشد اما خبر راجح بر حرمت دلالت نماید.

[۴۸۶] (۲)- که مرجح آن به وجود شیء است بلا علهٔ وجوده.

[۴۸۷] (۳)- به وسیله مکلف و عبد.

[۴۸۸] (۱)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۶.

[۴۸۹] (۱)- الغیر المتعلق بغیره اذ المتعلق بغیره اذا کان ذاک تابعا صرفا کما لو نذر علی وجه یکون مورد تعارض الخبرین صحهٔ و بطلانا او کان احدهما دالا- علی ان ما له یجب فیه الخمس و الآخر علی انه لا- یجب فانه یختار کلا- من الخبرین و لیس للفقیر مخاصمته فی ذلک و اما عمله المتعلق بغیره علی وجه الشرکهٔ فلا یجوز له التعیین کما لو اوقع معاملهٔ علی وجه المعاطاهٔ و ورد فیها خبران احدهما علی الفساد و الآخر علی الصحهٔ فلا یجوز له اختیار احدهما بدون رضاء شریکه و کذا لو کان احدهما علی ان الحبوهٔ للولد الاکبر سنا و الآخر علی انها للاکبر احتلاما فلا یجوز اختیار احدهما الا برضاء الآخر و مع الاختلاف فحکم الحاکم. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۶.

[۴۹۰] (۲)- در مورد تعارض دو خبر.

[۴۹۱] (۳)- ... فلان ما اختاره المجتهد من الخبرین المتعارضین فی عمل نفسه هو حکم اللّه الظاهری بمقتضی الدلیل القائم علی التخییر بینهما شرعا فاذا افتی علی طبق ما اختاره من الخبرین فقد افتی بحکم اللّه الظاهری« و من هنا یظهر» ما فی الدلیل الثانی للمشهور من ان ایجاب مضمون احد الخبرین علی المقلد لم یقم دلیل علیه فهو تشریع ... الخ فان الدلیل القائم علیه هو نفس دلیل التخییر فانه الذی جعل-- مضمون کلا- من الخبرین حکم اللّه ظاهرا و جعل المفتی فی سعهٔ من الافتاء بمضمون ایهما شاء و هذا واضح. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۸۱.

[۴۹۲] (۱)- ای فی المسألهٔ الفرعیهٔ فان الظاهر من قوله« ع» بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک هو الاخذ باحد الخبرین لکونه طریقا مثبتا للواقع و کذلک قوله فموسع علیک بأیّهٔ عملت لا- مجرد العمل بمضمونه و لا- ینافی هذا الظهور اطلاق قوله« ع» فی المرفوعهٔ فتخیر فانه لا بیان فیه بخلاف الخبرین فان فیهما بیان. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۶.

[۴۹۳] (۲)- یک روایت می‌گوید: نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید: واجب نیست.

[۴۹۴] (۳)- ... و ذلک لان الغالب فی کل واقعهٔ وحدهٔ حکمها الواقعی تعیینا و ندرهٔ حکمها تخییرا کالتخییر بین القصر و الاتمام فی مواطن التخییر. و مع تعین الحکم الواقعی یکون الافتاء بالتخییر علی خلافه و هو افتراء علی الشارع فالحکم بالتخییر فی المسألهٔ الفرعیهٔ

لا مسوغ له

و علیه فمورد التخییر هو حجیهٔ الخبرین لان السؤال ناظر الی ذلک حیث ان التحیّر فی الحجیهٔ نشأ عن تعارضهما اذ لولاه لکان کلاهما حجهٔ فالجواب بقولهم« علیهم السلام»:« بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک» یراد به الاخذ بایهما حجهٔ و تسلیما لامر الشارع و من المعلوم ان التخییر فی الحجیهٔ تخییر فی المسألهٔ الاصولیهٔ و لیس تخییرا بین مضمونی الخبرین حتی یکون تخییرا فی المسألهٔ الفقهیهٔ کی یفتی المجتهد فی مثال شرب التتن بین الحرمهٔ و الاباحهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۰۱.

[۴۹۵] (۱)- ای: فی الظهور الذی لا یحتاج الی النظر و التأمل. و هذا احتراز عن الظهور الذی یحتاج الی ذلک کما اذا لم یکن اللفظ الدال علی الحکم- کالجملهٔ الاسمیهٔ او الفعلیهٔ الخبریهٔ- صریحا او ظاهرا معتدّا به فی الحکم. و کذا اللفظ الدال علی موضوع الحکم کالغناء و الصعید و الآنیهٔ من الفاظ الموضوعات المستنبطهٔ فانه فی استظهار معانیها لا بد من مراجعهٔ المجتهد لعجزه عن اثبات الظهور بدون الرجوع الیه مع وضوح اناطهٔ حجیهٔ الکلام بظهوره فی المعنی و عدم اجماله. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۰۳.

[۴۹۶] (۲)- الف: زیرا مستفاد از ادله تخییر، تخییر در مسأله اصولی هست.

ب: ... فلان حکم الامام« ع» بالتخییر بین الخبرین المتعارضین حکم شرعی اصولی یشترک فیه الکل نعم یحتاج العمل به الی احراز موضوع التخییر و هو تعارض الخبرین فاذا اخبر المفتی بتحقق الموضوع فی مورد خاص و احرز المقلد ذلک باخبار المفتی او بغیر ذلک ثم افتی المفتی ان حکمه الشرعی الاصولی هو التخییر لم یبق مانع للمقلد ان یقلد المفتی فی هذا الحکم الشرعی الاصولی و یرتبه علی موضوعه بنفسه فیختار احد الخبرین و یعمل علی طبقه و ان کان مخالفا لما اختاره المفتی من الخبرین .... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۸۱.

[۴۹۷] (۳)- گرچه عده‌ای قائل به وجوب ترجیح هستند.

[۴۹۸] (۱)- فیه وجوه: احدها: کونه بدویا مطلقا و هو الظاهر من کلام الشیخ الاعظم الانصاری کما سیأتی تفصیله.

ثانیها: کونه استمراریا کذلک کما هو ظاهر جماعهٔ منهم المصنف« قده».

ثالثها: کونه بدویا إلا مع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخیل فی کون التخییر استمراریا.

رابعها: کونه استمراریا الا اذا قصد بدویّته. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۰۴.

[۴۹۹] (۱)-« ممکن است« مطلق» دارای جهات متعددی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخواهیم به آن تمسک نمائیم، ابتدا باید- و لو با تمسک به همان اصل عقلائی- احراز نمائیم که متکلم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلم در مقام بیان یک جهت باشد فقط از همان لحاظ می‌توان به اطلاق کلامش تمسک نمود- نه از جهات دیگر.

مثال: مولائی فرموده:« اعتق رقبهٔ» لکن مردد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و کفر- نسبت به رقبه- اطلاق دارد یا نه در این صورت باید- و لو با همان اصل عقلائی- احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را« رقبه» قرار داده بدون اینکه مسأله کفر و ایمان، مطرح باشد.

سؤال: چون« رقبه» از نظر صنف قیمت، اسودیت و ابیضیت، مختلف است آیا می‌توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک نمود؟

جواب: باید احراز نمود که مولا از آن جهت در مقام بیان بوده و الا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت اسود یا ابیض بودن رقبه نمی‌توان به اطلاق کلامش تمسک کرد پس تمسک به هر اطلاقی مشروط بر این است که مولا از آن جهت در مقام بیان باشد». ر. ک:

ایضاح الکفایهٔ ۳/ ۵۶۳.

[۵۰۰] (۲)- بدیهی است که با وجود دلیل اجتهادی مانند اطلاق و عموم نمی‌توان به اصل، تمسک نمود- الاصل دلیل حیث لا

دلیل- یعنی: اگر اطلاقات اخبار تخییر را نپذیریم، نوبت به استصحاب می‌رسد.

[۵۰۱] (۱)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۷.

[۵۰۲] (۱)- یعنی: و ان ارید بالتحیّر معنی آخر کالتحیر فی الحکم الواقعی ففیه أوّلا: انه لم یؤخذ موضوعا للتخییر فی شیء من الادلهٔ. و ثانیا: انه- بعد تسلیمه- باق ایضا بعد الاخذ باحد الخبرین ضرورهٔ انه لا یکون کاشفا قطعیا عن الحکم الواقعی حتی یرتفع به التحیر و یمتنع التشبث بالاطلاق او الاستصحاب.

ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۰۶.

[۵۰۳] (۲)- و تحیّر به‌معنای دیگر در خطابات و ادله، موضوع تخییر نیست.

[۵۰۴] (۱)- القائل هو الشیخ« قده» و نسبه الی جمهور المجتهدین. فرائد الاصول ۴۵۰. ر. ک: کفایهٔ الاصول طبع مؤسسه آل البیت ۴۴۶.

[۵۰۵] (۲)- الی کل مزیهٔ و ان لم یفد الاقربیهٔ الی الواقع نوعا و لا الی الصدور کما یظهر عن بعضهم کتقدیم الحاظر علی المبیح و الناقل علی المقرر او بالعکس و لا الی کل مزیهٔ یفید الاقربیهٔ الی الواقع نوعا الا اذا حصل الظن الفعلی بالواقع مطابقا للآخر کما یظهر من القمی« ره» فالمناط عنده علی الظن بالواقع فعلا مع وجوده و نوعا مع عدمه او الی الظن الفعلی بالواقع او الصدور کما یظهر من بعض او الی کل مزیهٔ توجب الاقربیهٔ الی الواقع نوعا کما هو المشهور. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۹.

[۵۰۶] (۳)- بنا بر وجوب ترجیح.

[۵۰۷] (۴)- اقربیت به واقع.

[۵۰۸] (۵)- یعنی: آن راوی، دارای حافظه قوی هست و احتمال اشتباه و خطای او نسبت به راوی ضابط، کمتر است.

[۵۰۹] (۱)- بمعنی انه اذا قیس احدهما الی الآخر یکون باب الاحتمال فیه منسدا بمقدار لا یکون منسدا فی الآخر. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۹.

[۵۱۰] (۲)- اذ لیس المراد منه الا کون خلافهم مظنهٔ الرشد و الا فقد یکون الرشد فی وفاقهم. ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۷۳.

[۵۱۱] (۳)- و تقریبه: ان هذه القضیهٔ من القضایا الغالبهٔ فحینئذ یدل علی کون القرب الی الواقع مرجحا بل الظاهر کونه دالا علی کونه هو الابعدیهٔ عن الباطل کما هو الحال فی تعلیل المقبولهٔ لان غلبهٔ الحق فی خلافهم توجب قرب الخبر المخالف الیه اذا کان المسألهٔ ذات وجهین و اما فی غیرها فالخبر المخالف لهم من محتملات ما هو الحق غالبا، کما لا یخفی. مشکینی« ره». ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۹۸.

[۵۱۲] (۴)- ان نفی الاشعار هو خلاف الانصاف جدا بل الانصاف ان جعل شیء فیه جههٔ الإراءهٔ و الطریقیهٔ حجهٔ او مرجحا فیه اشعار تام بان الملاک فیه هو جههٔ إراءته و طریقیته و لکن لیس ذلک بحد یوجب القطع و الیقین کی یکون هو من باب تنقیح المناط القطعی و یجوز التعدی منه الی کل ما فیه جههٔ الإراءهٔ و الطریقیهٔ و ذلک لاحتمال دخل خصوصیهٔ ذلک الشیء فی حجیته او مرجحیته کما تقدم. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۹۳.

[۵۱۳] (۱)- اصدق، واقع را به ما نشان می‌دهد.

[۵۱۴] (۱)- که جنبه طریقیت دارند.

[۵۱۵] (۲)- کالاورعیهٔ و الافقهیهٔ و الاعدلیهٔ اذ بعد فرض تساویهما فی الصدق کیف یصیر تلک الامور موجبهٔ للاقربیهٔ الی الواقع. ر.

ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۳۰.

[۵۱۶] (۳)- مقصوده مما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدا كما سيأتى هو الاورعية و الافقهية و لكن الظاهر ان الاورعية هى مما توجب الاقربية الى الواقع فان الورع هو الكف عن محارم اللّه و منها الكذب و الافتراء و هكذا الكف عن الشبهات فاذا كان احدهما اورع من الآخر فكلامه قهرا يكون اقرب الى الواقع و آمن من الكذب نظير ما اذا كان احدهما اصدق من الآخر.

[۵۱۷] (۴)- و لعله اشارة الى ان ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدا كالاورعية و الافقهية على ما سيأتى ليس هو من مرجحات الخبر كى يقال انه لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدا ... الخ و انما هو من مرجحات الحكم كما اشير مرارا حيث يقول« ع» فى المقبولة الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و-- اصدقهما فى الحديث و اورعهما ... الخ و من المعلوم ان الاورعية و الافقهية فى الحاكم هما مما توجبان اقربية حكمه الى الواقع و ان فرض انهما مما لا يوجبان فى الخبر اقربيته الى الواقع اصلا].

ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۹۴- ۹۳.

[۵۱۸] (۱)- پس مناط، قلت شك و قلت احتمال خلاف واقع است.

[۵۱۹] (۲)- لذا مى‌توان به مرجحى كه سبب شود آن روايت، نسبت به روايت ديگر« لا ريب» باشد، تعدى نمود.

[۵۲۰] (۱)- واسطه‌اى بين امام« ع» و راويان خبر يا اصلا نبوده يعنى: مستقيما اخبار را از امام« ع» نقل مى‌كردند يا قلت وسائط بوده.

[۵۲۱] (۲)- نه با دقت عقلى.

[۵۲۲] (۳)- ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲/ ۳۱۵.

[۵۲۳] (۱)- أن تكون مخالفتهم معنى اسميا بان يقال: ان نفس المخالفة- لكونها ارغاما لأنفهم- مطلوبة مع الغض عن غلبة ايصالها الى الواقع فهو نظير الامر الوارد بمخالفة اليهود و النصارى من مثل« ان اليهود و النصارى لا يصبغون». فى الدلالة على ان مخالفتهم امر مرغوب فيه فى نفسه. و من المعلوم انه على هذا الوجه لا يصح الاستدلال المزبور لعدم لحاظ كشف المخالفة ح عن مطابقة الخبر المخالف لهم للواقع بل فى نفس مخالفتهم مصلحة اقوى من مصلحة الواقع فلو كان قولهم مطابقا للواقع كانت مصلحة مخالفتهم مقدمة على مصلحة الواقع. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۲۲۰.

[۵۲۴] (۲)- گرچه غالبا موافق واقع نباشد.

[۵۲۵] (۳)- برفرض قبول اين مطلب.

[۵۲۶] (۱)- اى و مما ذكرنا فى بيان النظر بناء على احتمال كون الرشد فى نفس مخالفتها لحسنها و كونها ارغام انفهم. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۳۰.

[۵۲۷] (۲)- بحيث يكون صدوره للتقية و يكون الفرق بين هذا الوجه و ما قبله ان المخالفة للعامة على هذا تكون من المرجحات الداخلية نظير الشهرة الروائية و على ما قبله تكون من المرجحات المضمونية نظير الشهرة الفتوائية« و حاصل الجواب»: ان تقديم المخالف اذا كان من جهة احتمال التقية فى الموافق فاذا كان الخبران موثوقا بصدورهما معا يحصل الوثوق بان الموافق صادر تقية و مع هذا الوثوق يسقط عن الحجية لكن عرفت ان ظاهر الرواية كون كل منهما حجة لو لا المعارضة فهى فى مقام الترجيح بين الحجتين لا تمييز الحجة عن اللاحجة. ر. ك: حقائق الاصول ۲/ ۵۷۴.

[۵۲۸] (۳)- تعليل لقوله:« انقدح» و غرضه« قدس سره» ان الاحتمال الثالث- و هو كون التعليل لاجل انفتاح باب التقية- متحد مع الاحتمال الثانى فى اختلال الخبر الموافق لهم من جهة الصدور و عدم شمول دليل اعتبار الخبر الواحد له و كون مخالفة العامة- بناء على هذا الاحتمال- من مميزات الحجة عن اللاحجة كمخالفتهم بناء على الاحتمال الثانى و هو كون مخالفتهم لغلبة الحق فى الخبر المخالف لهم المطابق للواقع غالبا لا من مرجحات احدى الحجتين على الاخرى- كما هو المقصود و ظاهر الرواية من حجية كل من الخبرين لو لا المعارضة- حتى يستدل بها على التعدى عنها الى غيرها مما يوجب الاقربية الى الواقع. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۲۲۲.

[۵۲۹] (۴)- و نیز ر. ک: ۶/ ۱۹۷.

[۵۳۰] (۵)- صدورش مختل است.

[۵۳۱] (۶)- جهت صدورش مختل است.

[۵۳۲] (۱)- لا یخفی ان المصنف« قده» بعد الفراغ عن اجوبهٔ الوجوه الثلاثهٔ المذکورهٔ- التی استدل بها علی التعدی عن المرجحات المنصوصهٔ- اورد اشکالات ثلاثهٔ عامهٔ علی التعدی و جعل کل واحد منها فی الحاشیهٔ- ص/ ۲۷۳- قرینهٔ علی الاقتصار علی المرجحات المنصوصهٔ ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۲۴.

[۵۳۳] (۲)- یعنی: خبر فاقد آن مزیت.

[۵۳۴] (۳)- نه هر مرجحی.

[۵۳۵] (۴)- لکن نمی‌توان گفت مطلقا به هر مزیتی که موجب اقربیت به واقع است، تعدی می‌شود.

[۵۳۶] (۵)- به عبارت دیگر اگر قائل به وجوب ترجیح هم بشوید باید به مرجحات منصوص اکتفا نمائید.

[۵۳۷] (۱)- نعم لو قام الاجماع علی ان کل ما یوجب الاقربیهٔ و الاقوائیهٔ لا بد من الاخذ به فحینئذ لا بد من التعدی الی کل مزیهٔ توجبهما فی الدلیل من حیث هو دلیل و اما ما لا یکون کذلک کما اذا کان شهرهٔ فتوائیهٔ علی طبق احد الخبرین فلا لعدم ایجابها اقوائیهٔ فی الدلیل من حیث هو دلیل. اللهم الا ان یدعی الاجماع علی ان کل ما یوجب الظن او الوثوق بکون المدلول اقرب الی الواقع وجب الاخذ به فحینئذ وجب التعدی الی ما یکون کذلک و انی بذلک کله. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۰.

[۵۳۸] (۲)- مثلا نفرمودند:« کل ما اقرب الی الواقع» مرجح است.

[۵۳۹] (۳)- ابتدا که سائل، سؤال خود را مطرح نمود امام« ع» طبق مقبوله عمر بن حنظله فرمودند:« الحکم ما حکم به اعدلهما ...» سپس که سائل سؤال کرد، امام« ع» فرمودند: مجمع علیه و مشهور را اخذ کن، مجددا که سائل سؤال کرد، حضرت فرمودند: ....

[۵۴۰] (۱)- الضمیر للشأن و هذا اشارهٔ الی الاشکال الثالث و محصله: ان التعدی عن المرجحات المنصوصهٔ یقتضی الترجیح بکل مزیهٔ و ان لم توجب الظن بالصدور او الواقع و عدم الاقتصار علی ما یوجب احدهما کما عن الشیخ« قده» حیث إنّه لم یلتزم بهذا التعمیم و اقتصر علی ما یورث احدهما. توضیح ذلک: ان المرجحات المنصوصهٔ علی اقسام اربعهٔ:

الاول: ما یوجب الظن بالصدور کالاصدقیهٔ. الثانی: ما یوجب الظن بالاقربیهٔ الی الواقع کموافقهٔ الکتاب و هو المسمی بالمرجح المضمونی. الثالث: ما یوجب قرب ذیها الی صدوره لبیان الحکم الواقعی کمخالفهٔ العامهٔ بناء علی کون الترجیح بها لاجل صدور الموافق لهم تقیهٔ و هو المسمی بالمرجح الجهتی.

الرابع: ما یکون الترجیح به تعبدا محضا من دون ان یوجب ظنا بالصدور او المضمون او الجههٔ.

و لا یخفی ان الغاء خصوصیات هذه المرجحات للتعدی الی غیرها یقتضی التعدی عن کل مرجح منصوص الی مماثله فیتعدی من الاصدقیهٔ الی مثلها مما یوجب الظن بالصدور و من موافقهٔ الکتاب الی مثلها مما یوجب الظن بالاقربیهٔ الی الواقع و من الاورعیهٔ الی مثلها مما لا یوجب الظن بالصدور و لا بالواقع. مع ان القائلین بالتعدی لا یلتزمون بهذا التعمیم بل یقتصرون فیه علی ما یوجب الظن بالصدور او الاقربیهٔ و لا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء الغاء خصوصیهٔ کل مرجح منصوص تعمیم التعدی. ر. ک: منتهی الدرایهٔ/ ۲۲۶.

[۵۴۱] (۲)- درحالی که قائلین به تعدی، ملتزم به این مطلب نیستند.

[۵۴۲] (۱)- یا اینکه در مسائل اصولی، تتبع نموده و تمام جزئیات مسائل اصول، و فروع استصحاب را می‌داند و ....

[۵۴۳] (۲)- که فلان خبر از معصوم« ع» صادر شده.

[۵۴۴] (۱)- به خاطر ظن به کذب.

[۵۴۵] (۲)- چیزی که ملاک حجیت آن، ظن نوعی هست.

[۵۴۶] (۱)- اصالت الصدور.

[۵۴۷] (۲)- اصالت الظهور.

[۵۴۸] (۳)- اصالت الجهت.

[۵۴۹] (۴)- چه ظن به صدور داشته باشید چه نداشته باشید.

[۵۵۰] (۵)- و همچنین در اصالت الظهور، عدم ظن برخلاف، قید نشده- و کذا اصالت الجهت.

[۵۵۱] (۶)- لکن اصالت الظهور یا اصالت الجهت در« احدهما» مختل باشد.

[۵۵۲] (۷)- مطالب داخل گیومه، جزء متن کتاب نیست- استاد معظم توضیحا بیان نمودند.

[۵۵۳] (۱)- استدراک عما اختاره آنفا من انه علی التعدی لا وجه للاقتصار علی التعدی الی خصوص ما یوجب الظن او الاقربیة بل نتعدی الی کل مزیة و لو لم یکن موجبة لاحدهما« و حاصل الاستدراک» انه لو کان وجه التعدی من المزایا المنصوصة الی سائر المزایا هو اندراج ذی المزیة تحت القاعدة المعروفة و هی وجوب العمل باقوی الدلیلین التی تحکم بها العقل کما تقدم فی ذیل مقتضی القاعدة الثانویة فی الخبرین المتعارضین بل ادعی الاجماع علیها کما فی کلام جماعة کما سیأتی فی بحث المرجحات الخارجیة فی الفصل الآخر من هذا المقصد الثامن ان شاء اللّه تعالی لوجب الاقتصار ح فی التعدی علی کل مزیة توجب قوة ذیها من حیث دلیلیته و طریقیته الی الواقع لا التعدی الی کل مزیة و لو لم تکن موجبة لذلک و ان فرض کونها موجبة لاقوائیة مضمونه ثبوتا کما فی المزایا الخارجیة کالشهرة فی الفتوی او الاولویة الظنیة و نحوهما فان مثل هذه المزایا و ان کانت هی موجبة لاقوائیة ذیها مضمونا و لکن المنساق من قاعدة اقوی الدلیلین انما هو الاقوی دلیلة و طریقیة. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۹۹.

[۵۵۴] (۲)- یعنی: اصالت الظهور در آن، مختل باشد.

[۵۵۵] (۳)- یعنی: اصالت الجهت در آن، مختل باشد.

[۵۵۶] (۴)- ... اذا اوجب المرجح الظن بصدق احدهما فهو لا محالة مما یوجب الظن بکذب الآخر لا مطلقا.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۹۸.

[۵۵۷] (۵)- ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۳۱.

[۵۵۸] (۱)- علة لقوله لوجب الاقتصار علی ما یوجب القوة فی دلیلیته ... الخ فلا تغفل. ر. ک:

عنایة الاصول ۶/ ۱۰۰.

[۵۵۹] (۲)-« ذی المزیة» هم تحت اقوی الدلیلین مندرج است.

[۵۶۰] (۳)-« من دون التعدی» الی ما لا یوجب ذلک و ان کان موجبا لقوة مضمون ذیه ثبوتا کالشهرة الفتوائیة ....

[۵۶۱] (۴)- نه دلیلیت دلیل را- نه صدور، ظهور یا جهت صدور را.

[۵۶۲] (۱)- و لعله اشارة الی قوله دلالة و الصحیح کان ان یقول دلیلیة فان المنساق من اقوی الدلیلین او المتیقن منها لو کان هو الاقوی دلالة فکیف وجب الاقتصار علی ما یوجب القوة فی دلیلیته و فی جهة اثباته و طریقیته کما صرح به بل وجب الاقتصار علی ما یوجب القوة فی دلالته« و یحتمل» ان یکون قوله« فافهم» اشارة الی ضعف قوله من دون التعدی الی ما لا یوجب ذلک و ان کان موجبا لقوة مضمون ذیه کالشهرة الفتوائیة او الاولویة الظنیة ... الخ فان الشهرة الفتوائیة او الاولویة الظنیة المطابقة لاحد الخبرین المتعارضین ایضا مما یوجب القوة فی دلیلیته و فی جهة اثباته و طریقیته فیندرج بذلک فی اقوی الدلیلین کما فی المرجحات الداخلیة عینا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۰۰.

[۵۶۳] (۱)- و قطع‌نظر از اخبار علاجیه.

[۵۶۴] (۲)- مقتضای قاعده اولی، بنا بر سببیت را هم بیان کردیم- و نیز ر. ک. ص. ۱۶۰.

[۵۶۵] (۳)- یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هریک از آن دو می‌باشد.

[۵۶۶] (۴)- مثلا دلیلی بگوید معیّنا به خبر راجح عمل کنید.

[۵۶۷] (۵)- یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

[۵۶۸] (۱)- همان اخبار ترجیح که مشروحا نقل و نقد نمودیم.- ر. ک: صفحه: ۱۸۵.

[۵۶۹] (۲)- ای سؤال الرواة عما اذا ورد جبران متعارضان و جواب الائمة« علیهم السلام» عن ذلک بالعلاج ترجیحا او تخییرا. ر. ک: الوصول الی کفایة الاصول ۵/ ۳۳۲.

[۵۷۰] (۳)- که از اخبار علاجیه استفاده کرده‌اند.

[۵۷۱] (۱)- ظهور« اکرم العلماء» این است که اکرام زید هم واجب است.

[۵۷۲] (۲)- که مثلا بین عام و خاص جمع می‌کند و در اذهان، مرتکز است که عام را باید بر خاص حمل نمود و همچنین در سائر موارد جمع عرفی.

[۵۷۳] (۳)- و همچنین پاسخ امام« ع» را.

[۵۷۴] (۱)-« هذا وجه ثالث» لصحة السؤال فی موارد الجمع العرفی و هو وجه صحیح و لکنه مع ذلک مما لا یمنع عن انصراف الاخبار العلاجیة کلها سؤالا- و جوابا الی غیر موارد الجمع العرفی و ذلک لما تقدم من ان مساعدة العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه فی اذهانهم علی وجه وثیق هو مما یوجب انصراف الاخبار العلاجیة جمیعا الی غیر موارد الجمع العرفی. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۰۵.

[۵۷۵] (۲)- ای فی حال السماع.

[۵۷۶] (۳)-« پس سؤال از آن موارد هم صحیح است و چون سؤال، صحیح شد، جواب هم که طبق فرض، عام است پس اخبار، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۱۸.

[۵۷۷] (۱)- از طریق متعارف بین ابناء محاوره.

[۵۷۸] (۲)- البته در بعضی روایات هم کلمه تعارض و متعارض ذکر شده مانند: یأتی عنکم الخبران او الحدیثان« المتعارضان» و ....

[۵۷۹] (۳)- پس ممکن است با بیان مذکور گفت: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود.

[۵۸۰] (۱)- ای: بالاشکال الذی ذکره بقوله:« و یشکل بان مساعدة العرف ... الخ» ینقدح وجه القول الثانی و هو التعمیم و اجراء الترجیح و التخییر مطلقا و لو فی موارد الجمع العرفی. و محصل وجه هذا القول هو:

شمول اطلاق اخبار العلاج لمورد الجمع العرفی و عدم صلاحیة الانصراف الی غیر موارد الجمع العرفی لتقیید اطلاقها لکون التیقن خارجیا غیر مستند الی التخاطب و الانفهام من اللفظ کما مر آنفا. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۴۳.

[۵۸۱] (۲)- آنچه داخل گیومه قرار دارد، متن شرح کفایه، مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات می‌باشد. ر. ک: ۲/ ۳۱۹.

[۵۸۲] (۳)- یعنی: قدر متیقن، همان مواردی است که بین دو دلیل، تناقض یا تضاد حقیقی باشد- امکان جمع عرفی نباشد.

[۵۸۳] (۴)- به زودی در همین بحث به توضیح قدر متیقن خارجی و قدر متیقن در مقام تخاطب می‌پردازیم.

[۵۸۴] (۵)- مطلبی را از ایضاح الکفایة جلد سوّم برای شما نقل می‌کنیم.

[۵۸۵] (۶)- کتیقن العادل من قوله:« اکرم عالما» او تیقن الماء الطاهر من قوله:« جئنی بماء» ... ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۲/ ۳۶۹.

[۵۸۶] (۱)- که به آن« قدر متیقن به حسب غلبه وجود» هم می گویند- نگارنده.

[۵۸۷] (۲)- اطلاقی نیست تا به آن تمسک نمود- نگارنده.

[۵۸۸] (۱)- هذا اشارهٔ الی دفع الاحتمال الثالث- اعنی کون السؤال عن حکم مطلق التعارض، لاحتمال الردع شرعا- و هو الذی یکون من وجوه القول بشمول اخبار العلاج لموارد الجمع العرفی و اشارهٔ الی اثبات القول المشهور و هو عدم شمول اخبار العلاج لموارد التوفیق العرفی.

[۵۸۹] (۲)- لعله اشارهٔ الی انه- بناء علی عموم اخبار العلاج- لا بد من الالتزام برادعیته للسیرهٔ القطعیهٔ التی علیها ابناء المحاورهٔ فی التوفیقات العرفیهٔ کسائر السیر القطعیهٔ المردوع عنها بعموم او اطلاق و قطعیتها لا تمنع عن ردع اخبار العلاج لها. فالاولی فی دفع الاشکال منع العموم و دعوی ظهور اخبار العلاج فی خصوص التعارض الحقیقی و عدم الدلیل علی الردع- عن هذه السیرهٔ القطعیهٔ- الذی هو کاف فی امضائها]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۴۸، ۲۴۵.

[۵۹۰] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۳/ ۵۵۱.

[۵۹۱] (۴)- یعنی: در موارد جمع عرفی.

[۵۹۲] (۱)- هذا اشارهٔ الی وجه القول المشهور الذی افاده بقوله:« و قصاری ما یقال فی وجهه: ان الظاهر من الاخبار العلاجیهٔ ... الخ» و حاصله: ان تخصیص الاخبار العلاجیهٔ انما یصح فیما اذا کان لها عموم یشمل موارد التوفیق العرفی و اما اذا لم یکن لها عموم بان یکون موضوع تلک الاخبار خصوص موارد التحیر- دون غیرها کموارد الجمع العرفی التی لا یتحیر العرف فی استفادهٔ المراد منها- کان خروج موارد التوفیق العرفی بالتخصّص الذی هو خروج موضوعی لا بالتخصیص. لکن المصنف« قده» منع هذا الوجه بقوله: « و یشکل بان مساعدهٔ العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۴۶.

[۵۹۳] (۲)- سؤال سائل، استعلاج می‌باشد و جواب امام« ع» هم علاج است.

[۵۹۴] (۱)- خلاصه: ممکن است ادعا شود اخبار علاجیه سؤالا و جوابا درصدد استعلاج و علاج بوده و اخبار مذکور، مختص غیر موارد جمع عرفی است لکن اگر کسی این مطلب را نپذیرد- تخصص را قبول ننماید- و بگوید سؤال از موارد جمع عرفی هم صحیح است زیرا در آنها هم تحیر بدوی وجود دارد، می گوئیم: سیره قطعیه عقلائیه، اجمالا کاشف از این است که موارد جمع عرفی به وسیله تخصیص از عموم اخبار علاجیه، خارج است. نتیجتا معلوم شد که اخبار علاجیه، رادع طریقه مستمره عقلا نیست و سیره عقلا بر این بوده که عام را بر خاص و مطلق را بر مقید، حمل می‌نمودند و ....

[۵۹۵] (۲)- معطوف علی« دعوی اختصاصها، و حاصله: ان دعوی التخصیص منوطهٔ بعدم اختصاص ظهور اخبار العلاج بغیر موارد الجمع العرفی او بعدم اجمالها الناشئ عن تساوی احتمالی العموم و الاختصاص اذ مع صحهٔ احدی هاتین الدعویین لا مجال لدعوی التخصیص کما هو واضح- لکن المصنف« قده» منع هذه الدعوی بقوله:« و دعوی ان المتیقن منها غیرها ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۴۷.

[۵۹۶] (۳)- یعنی: محتمل است، اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم بشود.

[۵۹۷] (۴)- ای: و لا ینافی دعوی الاجمال. و هذا اشارهٔ الی توهم و دفعه.« اما التوهم فهو»: ان صحهٔ السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفیق العرفی تکشف عن العموم و هو صالح للرادعیهٔ، فدعوی السیرهٔ تنافی هذا العموم.« و اما الدفع فمحصله»: ان المنافاهٔ منوطهٔ بظهور اللفظ فی العموم حتی یصلح للرادعیهٔ و مجرد السؤال عن مطلق التعارض لا یثبت العموم لان صحته اعم من احتمال العموم لکفایهٔ احتماله فی صحهٔ السؤال و احتماله لا ینافی السیرهٔ و لا یردعها. هذا بناء علی ما فی اکثر النسخ حتی المطبوعهٔ اخیرا المصححهٔ علی النسخهٔ الاصلیهٔ المخطوطهٔ بقلم المصنف. و لکن فی نسخهٔ العلامهٔ-- الرشتی« قده»:« و لا ینافیهما» بتثنیهٔ الضمیر

الراجع الی کلتا الدعویین- ای دعوی الاختصاص و دعوی الاجمال- و لا بأس به.

[۵۹۸] (۱)- هـذه نتیجة قوله:« اللهم الا ان یقال» و محصـلها: ان اخبار العلاج اما ظاهرة فی خصوص التعارض الموجب للتحیر عرفا او مجملـة و المتیقن منهـا غیر موارد الجمع العرفی او عامـة لموارد الجمع العرفی ایضـا. و علی جمیع التقـادیر تکون موارد التوفیق العرفی خارجـة عن حریم تلـک الاخبـار امـا تخصـصا کمـا فی الاـول و اما تیقنا کما فی الثانی و اما تخصـیصا کما فی الثالث لکشف السیرة القطعیة عن المخصص . ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۴۸- ۲۴۷.

[۵۹۹] (۲)- ر. ک: صفحه: ۱۵۰.

[۶۰۰] (۳)- و همچنین ظاهر را بر نص، حمل می‌نمایند.

[۶۰۱] (۴)- پس کبرای قضیه، مسلم است.

[۶۰۲] (۱)- و یعنی بالعکس تقدیم الاطلاق علی العام فانه موجب لتخصیص العام اما بلا وجه ای:

بلا مخصـص او علی نحو دائر اذا کان المخصص نفس الاطلاق فان مخصصیة الاطلاق للعام یتوقف علی تحققه مع العام و تحققه معه یتوقف علی مخصصـیته له و الاـ فلاـ یتحقق معه لارتفـاعه بسـبب العـام و قـد تقـدم مـا یقرب من ذلـک فی وجه تقـدم الامارات علی الاستصـحاب و انه لو قدم دلیل الاصل علی دلیل الامارة لزم اما التخصـیص بلا مخصص او علی وجه دائر فتذکر« و من هنا» یتضح ان الدور الذی قد افاده المصنف هو غیر الدور الذی قد افاده الشیخ اعلی اللّه مقامه.

« فالشیخ قـد ادعی» ان العمـل بالاطلاق التعلیقی موقوف علی طرح العموم التنجیزی فلو کان طرح العموم التنجیزی مسـتندا الی العمل بالاطلاق التعلیقی لدار« و المصـنف یدعی» ان مخصصیة الاطلاق للعموم یتوقف علی تحققه معه و تحققه معه یتوقف علی مخصصیته له و هو دور محال فتدبر جیدا.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۱۰.

[۶۰۳] (۲)- و الا این هم مانند تعارض دو عام می‌شود.

[۶۰۴] (۱)- یمکن ان یکون اشـارة الی: ان عـدم البیـان فی مقـام التخـاطب یتوقف علیه اصـل ظهور المطلق فی الاطلاق و اما حجیته بحیث یصح التمسک به فهی مشروطة بعدم البیان الی الا بد کالمخصص المنفصل فان العام ظاهر فی العموم و لکن حجیته فی العموم منوطة بعدم ورود مخصـص منفصل فالعمل بالمطلق او العام قبل ورود المقید و المخصـص کالعمل بالاصل قبل ورود الدلیل فکما انه لا مورد للعمل بالاصل بعد الظفر بالدلیل فکذلک العمل بالمطلق او العام بعد الظفر بالمقید او المخصـص. و لعل مراد الشـیخ من عدم البیان هو عـدم البیان فی مقام التخاطب فی انعقاد اصل الظهور و عـدم البیان ابدا فی حجیته بقاء لا توقف اصل الظهور علیه فانه مما لا یظن من احد احتماله. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۵۴.

[۶۰۵] (۱)- مانند:« الفاسق».

[۶۰۶] (۲)- مقـدمات حکمت، عبارتنـد از: الف: مولاـ در مقـام بیـان تمام مراد خویش باشـد- نه اجمال یا اهمال. ب: مولا قرینه‌ای برخلاف بیان نکرده باشد. ج: قدر متیقن در مقام تخاطب، موجود نباشد- برای توضیح بیشتر ر. ک: ایضاح الکفایة ۳/ ۵۴۸.

[۶۰۷] (۳)- باید مقدمات حکمت، جاری شود تا مطلقی در اطلاق ظهور پیدا کند.

[۶۰۸] (۴)- مثلا در جمله« اعتق رقبة مؤمنة» کلمه رقبه، اطلاق ندارد زیرا مولا قیدش را بیان نموده- قید آن، کلمه مؤمنه است.

[۶۰۹] (۱)- و الا صلاحیت تخصیص ندارد.

[۶۱۰] (۲)- تا اینکه دارای اطلاق باشد.

[۶۱۱] (۳)- فرضا اگر روز شـنبه i« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ\»E صادر شـد و هیـچ قیـدی در حین صدور نداشت، می‌گوئیم در اطلاق، ظهور دارد حال اگر روز بعـد، قیـدی برای آن ذکر شـد، ضـربه‌ای به اطلاق i« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ\»E وارد نمی‌شود و چنـانچه در قیـدی تردید

نمائیم به اطلاقش تمسک می‌نمائیم.

[۶۱۲] (۱)- یعنی: در اطلاق، ظهور پیدا کرد.

[۶۱۳] (۲)- و ظهور مطلق هم تنجیزی هست.

[۶۱۴] (۳)- که در توضیح وجه اول بیان کردیم.

[۶۱۵] (۴)- پس باید« مشکوک» بر غالب، ملحق شود.

[۶۱۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۱۷] (۱)- فان ظهور العام عندهم وضعی منجز و ظهور الخاص فی العموم الا زمانی ظهور اطلاقی معلق فلو کان العام ناسخا للخاص یلزم الاخذ بالظهور الاقوی المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصا و شارحا فانه یلزم ح تقدیم الظهور الاطلاقی علی الوضعی. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۳.

[۶۱۸] (۲)- یعنی: بگوئیم: تا امروز، اکرام زید، حرام بود ولی از این به بعد، اکرام زید هم مانند اکرام سائر علما واجب است.

[۶۱۹] (۱)- یا اینکه هر دو مساوی هستند.

[۶۲۰] (۱)- سؤال: ثمره بین نسخ و تخصیص چیست؟ پاسخ سؤال را در جلد سوّم ایضاح الکفایة صفحه ۵۲۳ بیان کردیم.

[۶۲۱] (۲)- ظهور« اکرم العلماء» در عموم افراد و ظهور آن در استمرار وجوب اکرام تمام علما.

[۶۲۲] (۳)- یعنی: بعد از ورود خاص.

[۶۲۳] (۴)- کأنّ چندان اطمینانی به عموم عام نیست.

[۶۲۴] (۵)- و می گفتند: باید مطلق را مقید و عموم عام را حفظ نمود.

[۶۲۵] (۱)- که امر، دائر بین نسخ و تخصیص است.

[۶۲۶] (۲)- چه در جانب عام و چه در جانب خاص.

[۶۲۷] (۳)- نه« بالوضع».

[۶۲۸] (۱)- الف: بناء علی اشتراط التخصیص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام.

ب: زید، حکما تحت« اکرم العلماء» نبوده فرضا ده روز، مورد تکریم واقع شده اما امروز مولا فرموده: لا تکرم زیدا.

[۶۲۹] (۲)- و الا اگر بعد از زمان عمل به عام، صادر شود، لا بد آن خاص، ناسخ عام است نه مخصص.

[۶۳۰] (۳)- و همچنین عموماتی از لسان نبی مکرم« ص» صادر شده.

[۶۳۱] (۴)- للزوم کثرة النسخ ح و هو خلاف فرض القلة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۴.

[۶۳۲] (۱)- متعلق ب« ظهور» و الباء فی« باطلاقها» للسببیة و متعلق ب« ظهور» ایضا، یعنی: رفع الید بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات فی الاستمرار الثابت بسبب اطلاقها الازمانی لما مرّ من ان للعام ظهورا وضعیا فی الافراد و اطلاقیا فی الاحوال و الازمان و الخصوصات الواردة بعد العام ترفع اطلاقه الازمانی.

[۶۳۳] (۲)- لعله اشارة الی ضعف الوجه الثانی و هو النسخ بالمعنی المزبور لانه تخصیص حقیقة، ای: بیان الحکم الواقعی الذی هو مؤدی الخاص اذ المفروض ان العام لم یکن مرادا جدیا- و حکما واقعیا فعلیا- حتی ینسخ بالخاص بل کان العمل به مبنیا علی اصالة العموم ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۶۴.

[۶۳۴] (۳)- ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۰۵.

[۶۳۵] (۱)- یعنی: مسأله تخصیص.

[۶۳۶] (۲)- یعنی: در مواردی که: در تأخیر بیان، یک مصلحت اقوا یا در اخفاء آن مفسده‌ای هست.

[۶۳۷] (۳)- بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات.

[۶۳۸] (۴)- گرچه عام ظاهرا- تا وقتی مخصص، معلوم نبوده- شامل آن افراد هم بوده است.

[۶۳۹] (۱)- و لو واقعی ثانوی.

[۶۴۰] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۴.

[۶۴۱] (۱)- المراد من بعض الاعلام الذی وقع فی اشتباه و خطاء هو بعض معاصری الشیخ اعلی اللّه مقامه و الظاهر انه النراقی رحمه اللّه. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۱۱۸.

[۶۴۲] (۲)- یعنی: عامّ بعد از تخصیص نه قبل از تخصیص.

[۶۴۳] (۳)- یک عام داشتیم و دو خاص که نسبت بین عام و هریک از خاصین، عموم و خصوص مطلق-- بود، وقتی عام را با یکی از آن دو خاص، تخصیص زدیم،« بعض الاعلام» می‌گوید در این حالت باید نسبت عام تخصیص خورده را با خاص دیگر ملاحظه نمود به عبارت دیگر: باید نسبت بین آنچه در تحت عام، باقی‌مانده با خاص دیگر ملاحظه شود چون امکان دارد، نسبت، منقلب شده باشد.

[۶۴۴] (۱)- به فساق علما.

[۶۴۵] (۲)- چون فرض ما این است که اکرم العلماء به فساق، تخصیص خورده و فساق از تحت آن، خارج شده‌اند.

[۶۴۶] (۱)- به وسیله خاص« ب».

[۶۴۷] (۲)- یعنی: نسبتی که قبل از تخصیص، بین عام و این خاص بود، به قوت خود باقی باشد.

[۶۴۸] (۱)- ای و لاجل عدم انثلام ظهوره بذلک.

[۶۴۹] (۲)- فلا بدّ و ان یلاحظ النسبهٔ بینه و بین سائر الخصوصیات من حیث ذاته لا من حیث کونه مخصصا]. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۶.

[۶۵۰] (۳)- شامل عالم عادل و فاسق می‌شود.

[۶۵۱] (۴)- به خلاف مخصص متصل، مثلا اگر مولا بگوید:« اکرم العلماء الا الفساق» از ابتدا ظهور عام مذکور فقط در علماء غیر فاسق است یعنی: مخصص متصل، مانع انعقاد ظهور عام در عموم می‌شود به خلاف مخصص منفصل، مثلا اگر مولا بگوید« اکرم العلماء» سپس بفرماید« لا- تکرم الفاسق من العلماء» در این صورت به مجرد صدور عام برای آن، ظهور در عموم- یعنی: در عالم عادل و فاسق- منعقد می‌شود و مخصص بعدی، مانع انعقاد ظهور برای آن نمی‌شود. البته لازم به ذکر است که مخصص منفصل- یعنی: لا تکرم الفساق من العلماء- مانع حجیت عام مذکور در عالم فاسق می‌شود.

[۶۵۲] (۵)- لیس المراد بالمتصل هنا ما یراد به- فی مثل قولهم: ان للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء ما دام متشاغلا به- من الاتصال و الانفصال الحسیین بل المراد بهما وحدهٔ الجملهٔ و تعددها. و علیه فقول القائل« لا تکرم الفلسفیین» من مثل« اکرم العلماء، لا تکرم الفلسفیین» منفصل لتعدد الجملتین و ان اتصلت الثانیهٔ بالاولی حسا ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۳/ ۴۷۷.

[۶۵۳] (۱)- الظاهر ان وجه التخصیص بالقطعی فی نظر المستشکل هو ان المخصص اذا کان قطعیا فیحصل القطع ح بعدم کون العام مستعملا فی العموم فکیف یکون ظاهرا فیه و لا ینثلم بالمخصص ظهوره. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۲۳.

[۶۵۴] (۲)- چون ظهور برای عام، منعقد و مستقر شد.

[۶۵۵] (۳)- یعنی: لا تکرم النحویین.

[۶۵۶] (۴)- نتیجتا« اکرم العلماء» را به وسیله آن دو خاص- لا تکرم الفساق من العلماء و لا تکرم النحویین- تخصیص می‌زنیم.

[۶۵۷] (۱)- هـذا و ما بعده- مما عطف علیه- کلاهما تعلیل لقوله:« لا توجب انعقاد ظهور» و الاول اعنی عدم الوضع هو ما اعترف به القائل بمجازیـة العام المخصـص. و الثانی- اعنی عـدم القرینة المعینة- لوضوح ان شأن الخاص اخراج مدلوله عن العام و لا یدل علی ان المراد من العام بعد التخصیص هو تمام الباقی ام بعضه. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۷۹.

[۶۵۸] (۲)-« ... و معنـای آن، همـان مقـدار بعـد از تخصـیص است پس بایـد نسـبت بین آن و خـاص دیگر ملاـحظه شـود بعـد از تخصیص». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۲۴.

[۶۵۹] (۳)- لافادة القاعدة الکلیة لیعمل بها عند الشک فی التخصیص.

[۶۶۰] (۱)- برای توضیح بیشتر در این زمینه به ایضاح الکفایة، جلد سوم، صفحه ۳۷۴ به بعد، مراجعه نمائید.

[۶۶۱] (۲)- و الا اگر تخصیص، قرینه بر این باشـد که عام در عموم، اسـتعمال نشده، خصوصات هم که متعدد-- است و نمی‌دانیم کدام مرتبه از خاص، اراده شده نتیجتا عام، مجمل می‌شود و در هیچ‌یک از مراتب خاص حجیت ندارد.

[۶۶۲] (۱)- هذا تعریض بشـیخنا الاعظم« قده» حیث اثبت ظهور العام فی تمام الباقی باصالة عدم التخصیص بمخصص آخر، فلا مانع ح من التمسک بالعام فی تمام الباقی و ملاحظة هذا العام المخصـص مع الخاص الآخر و علیه فلا یلزم انقلاب النسبة حتی لو بنینا علی صیرورة العام مجازا بالتخصیص.

[۶۶۳] (۲)- هذا رد کلام الشـیخ و حاصـله: ان اصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور العام فی تمام الباقی لان منشأ الظهور اما الوضع و اما القرینـة و کلاهما مفقود کما هو واضـح و لیس للظهور موجب آخر. و قـد تقدم منه فی العام و الخاص تفصـیل ذلک کما اشرنا الی عبارته آنفا.

[۶۶۴] (۳)- یعنی: یمکن ان یرید المتکلم مرتبة خاصة من مراتب التخصـیص و لم ینصب قرینة علیها فلا یکون العام بعد التخصـیص ظاهرا فی شیء من المراتب حتی یکون حجة فیه . ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۷۹- ۲۷۸.

[۶۶۵] (۴)-(... و در محل خود، این معنا واضـح شده و بعضـی گفته‌اند که تمام الباقی چون« اقرب المجازات» است لهذا لفظ، بعد از تخصـیص، ظـاهر است در آن و این هم مخـدوش است زیرا« اقرب المجـازات» بودن بـاعث این نمی‌شود که برای معنای مجازی، قرینه معینه باشد.

« و بـالجمله» بـا اینکه ممکن است اسـتعمال عام در تمام ما وضع له باشـد و ظهور به ملاحظه این باشـد و تخصـیص از مراد باشـد نه مسـتعمل فیه، وجهی برای این مذکورات نیست پس چون عام، مستعمل است-- در عموم موضوع له خود و لو بعد از تخصیص پس بایـد همیشه ملاـحظه نسـبت آن بـا دلیـل دیگر به حسب همین معنـای عـام باشـد نه به حسب آنچه عـام در آن، حجت است بعـد از تخصیص). ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۲۴.

[۶۶۶] (۱)- کمـا اذا ورد اکرم العلمـاء و لاـ تکرم فسـاقهم و یکره اکرام عـدولهم فان اللازم من تخصـیص العام بهما بقائه بلا مورد بخلاف مثل اکرم العلماء و لا تکرم النحوی البصـری و لا تکرم النحوی الکوفی حیث إنّه بعد تخصـیص العام بکلا التخصیصـین یبقی تحت العام افراد کثیرة فلا یلزم استهجان. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۷.

[۶۶۷] (۲)- هذه احدی مقدمات الحکمة المثبتة بکون المراد تمام الباقی بعد التخصیص و الاولی ان یقال:

« مع کون المتکلم بهذا العام فی مقام البیان».

[۶۶۸] (۳)- ای: و عدم نصب قرینة- مع کون المتکلم بالعام فی مقام البیان- غیر ظهور العام فی تمام الباقی فی جمیع الموارد کما هو المـدعی اذ المـدعی ظهور العام المخصـص بنفسه فی تمام الباقی لا بمعونـة قرینة خارجیة. و لو ابدل قوله:« و هو» ب« و لکن» و نحوه کان ادل علی عدم تمامیة ما اسـتدرکه فی« نعم» فی جمیع الموارد و علی هذا فالاشکال المتقدم من صیرورة العام مجملا- لو لم یکن حقیقة بعد التخصیص- باق علی حاله . ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۲۸۰.

[۶۶۹] (۱)- لو کان.

[۶۷۰] (۲)- لو لم یکن. و حینئذ لو لم یلزم الاستهجان بمخصص واحد و کان المخصصان زائدا فی مقام التخصیص لاجل الاستهجان فلا بدّ من التخصیص بتمام مخصص واحد و نصف او ثلث او ربع و هکذا من مخصص آخر او من التخصیص ببعض من کلا المخصصین و امتیاز ذلک کله بعهدهٔ الفقیه و اللّه العاصم. ثم ان الترجیح و التخییر هنا لما کان بین العام و مجموع المخصصات فلا- بدّ من ترجیحه علیها من مرجح له علی مجموعها و لو لم یکن له مرجح علی کل منها فلا اشکال فی تقدیمه اذا کان اقوی من الکل و کذا فی تقدیمها علیه لو کانت اقوی منه کما لا اشکال فی التخییر فی صورهٔ مساواهٔ سنده مع سند الکل و الظاهر ایضا ترجیحه اذا کان سنده مساویا مع سند بعضها و اقوی من الآخر لاشتمالها ح علی الاضعف.

و المرکب من الاضعف و المساوی اضعف کما ان الظاهر ترجیحها اذا کان سنده مساویا لسند بعضها و اضعف من الباقی اذ المرکب من المساوی و الاقوی اقوی. و اذا کان سنده اضعف من البعض و اقوی من الآخر فالتخییر اذا المرکب من الاضعف و الاقوی لا یکون اضعف و لا اقوی . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۷.

[۶۷۱] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۲۴.

[۶۷۲] (۴)- آنچه در توضیح کلام مصنّف« ره» آمده، متن شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات است- ۲/ ۳۲۵.

[۶۷۳] (۱)- در صورت وجود مرجح.

[۶۷۴] (۲)- در صورت عدم وجود مرجح.

[۶۷۵] (۳)- ای: ما ذکرناه من ملاحظهٔ النسبهٔ بین الظهورات یکون فیما اذا کانت النسبهٔ بین الادلهٔ المتعارضهٔ متحدهٔ کما اذا کانت النسبهٔ بینها اخص مطلقا کقوله:« اکرم الامراء، و لا تکرم الکوفیین منهم، و لا تکرم البصریین منهم» فان النسبهٔ بین کل واحد منهما مع« اکرم الامراء» اخص مطلقا.

[۶۷۶] (۴)- کالامثلهٔ المتقدمهٔ فان النسبهٔ بینها متحدهٔ و هی الاخص المطلق . ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۲۸۵.

[۶۷۷] (۱)- کما اذا ورد« اکرم العلماء» و« لا تکرم فساقهم» و« یستحب اکرام العدول» فالنسبهٔ بین الاولین عموم مطلق و بین الاول و الثالث عموم من وجه. و اذا خص الاول بالثانی ای العلماء بغیر فساقهم و هو العدول تنقلب النسبهٔ بینه و بین الثالث بالعموم المطلق بعد ما کانت عموما من وجه ضرورهٔ ان العلماء العدول اخص مطلقا من العدول فلا یخصص العدول الذی هو مفاد الثالث بغیر علمائهم لاجل الدلیل الاول بل لا بد من معاملهٔ النسبهٔ الاولیهٔ و هی العموم من وجه لما ذکره المصنف. و اما مثال عدم انقلاب النسبهٔ فکما اذا ورد« اکرم العلماء» و« لا- تکرم الفساق منهم» و« یستحب اکرام الشعراء» فان النسبهٔ بین الاول و الثالث عموم من وجه سواء خصص الاول بالثانی ام لا فالحکم فیه کالاول من تقدیم الخاص علی العام و معاملهٔ العموم من وجه بین العامین. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۸.

[۶۷۸] (۲)- گرچه نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شده باشد.

[۶۷۹] (۱)- کما اذا فرض فی المثال الاول ان قول المولی« اکرم العلماء» بعد ما اذا خصص بقوله« لا تکرم فساقهم» لم یبق تحته إلا فرد واحد او اثنان فحینئذ یقدم علی العام من وجه الآخر ای علی قوله یستحب اکرام العدول اذ فی مادهٔ الاجتماع لو قدم العام من وجه الآخر لم یبق ح مورد لقوله« اکرم العلماء» فالعام المخصص ح لقلهٔ افراده صار کالخاص فی النصوصیهٔ فی مورد الاجتماع بالنسبهٔ الی العام من وجه الآخر الظاهر فیه بعمومه. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۸.

[۶۸۰] (۲)- ر. ک: صفحه ۲۵۷ به بعد.

[۶۸۱] (۱)- چون فساق به وسیله تخصیص اول از تحت عام، خارج شد، عدول هم که اکرامشان مستحب است پس« اکرم کل

عالم» هیچ مصداقی ندارد.

[۶۸۲] (۱)- قید لقوله:« و ان کانت علی انحاء مختلفهٔ» یعنی: انه بناء علی التعدی عن المرجحات المنصوصهٔ الی غیرها تصیر المزایا و مواردها اکثر من المزایا المنصوصهٔ و مواردها کقلهٔ الوسائط و قلهٔ التکرار فی بعض الاحادیث و کثرته کما فی حدیث تحف العقول، و غیر ذلک من المزایا المختلفهٔ سنخا و موردا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۰۵.

[۶۸۳] (۲)- یعنی: عام مخصص

[۶۸۴] (۳)- زیرا عام مخصص در باقی افراد خودش مثل نص شده که دیگر تصرفی در آن جائز نیست پس بر عام دیگر، مقدم می‌شود و وجه تقدم، اظهریت عام مخصص، نسبت به عام دیگر است نه اینکه وجه تقدم، منقلب شدن نسبت عامین من وجه به عام مطلق است زیرا قبلا بیان کردیم که انقلاب نسبت، موجب تقدم نیست و ملاک، همان نسبت اولیه عام من وجه است.

[۶۸۵] (۴)- یعنی: عام مخصص.

[۶۸۶] (۱)- یعنی: باعث ترجیح سند است.

[۶۸۷] (۲)- البته بنا بر وجوب ترجیح.

[۶۸۸] (۳)- یعنی: مورد بعضی از مرجحات، جهت صدور روایت است مانند مخالفت با عامه، یعنی: آن روایت به منظور بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

[۶۸۹] (۱)-« دفع لما قد یتوهم» من ان مخالفهٔ الخبر للتقیهٔ فی مقطوعی السند متمحضهٔ فی ترجیح الجههٔ بلا کلام فکما انها متمحضهٔ فیهما لـذلک فلیکن کذلک فی مظنونی السـند ایضا بعد کون الاصل فیهما الصدور بمقتضـی اطلاق دلیل اعتبارهما« و حاصل الدفع» ان کونها فی مقطوعی السـند متمحضهٔ فی ذلک هو مما لا یوجب کونها کذلک فی مظنونی السـند ایضا اذ لا معنی فی مظنونی السند للتعبـد بصـدور کلیهما جمیعا ثم حمل احـدهما الموافق للعامـهٔ علی التقیـهٔ فان التعبـد بصـدور المخالف و ان کان مما له وجه وجیه و لکن التعبد بصدور الموافق لیحمل علی التقیهٔ مما لا محصل له فقهرا یقع التعارض فی مرحلهٔ السند دون الجههٔ و یدور الامر بین التعبد بسند هـذا او بسـند ذاک فتکون المخالفـهٔ للعامـهٔ ح مرجحهٔ سـندا لا جههٔ« و قد تقدم» فی آخر الفصل الاول من مباحث التعارض ان الدلیلین الظنیین اذا تنافیا فلا یکاد یتعارضان الا بحسب السند سواء کانا قطعیین دلالهٔ و جههٔ او کانا ظنیین دلالهٔ و جههٔ.« اما فی الاول» فواضـح« و امـا فی الثـانی» فلانـه لا معنی للتعبـد بصـدور کلیهمـا جمیعـا بمقتضـی اطلاق دلیل اعتبارهما لیقع الاخلال فی دلالتهما او جهتهما علی نحو لا ینتفع بها اصـلا فقهرا یقع التعارض فی سندهما و فی الدرج تحت دلیل اعتبارهما لا فی دلالتهما او جهتهما فراجع و تدبر. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۳۳.

[۶۹۰] (۲)- یعنی: خبر معارض.

[۶۹۱] (۳)- پس مخالفت با عامه هم که جهت صدور روایت را تأیید می‌کند و ترجیح می‌دهد بازگشتش به ترجیح سند است.

[۶۹۲] (۱)- برای توضیح عبارت مصنف، متن شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی را درج نموده‌ایم- ر. ک: ۲/ ۳۲۷.

[۶۹۳] (۲)- یعنی: در مظنونی السند.

[۶۹۴] (۱)- بان یقال بتقـدیم المرجـح الصـدوری علی المرجـح من حیث جههٔ الصدور نظرا الی تأخر عنوان صدور الخبر عن اصـل صدوره بحسب المرتبهٔ فاذا حکم بعدم صدور المرجوح بمقتضـی دلیل الترجیح من حیث الصدور فلیس هناک خبر صادر عن الحجهٔ کی یحکم بان صـدوره لبیان الحکم الواقعی من جهـهٔ الامارهٔ القائمـهٔ علیه فی قبال الآخر المرجوح من حیث جهـهٔ الصـدور و بتقدیم المرجـح من حیث المضـمون علی المرجـح من حیث الصـدور نظرا الی ان الترجیـح بحسب الصـدور انمـا هـو من حیث کون الراجح صـدورا اقرب الی حکم اللّه الواقعی نوعـا من المرجوح فهو لا یزاحم القرب الشـخص الحاصـل للمرجوح بالنسـبهٔ الی الواقع من جههٔ الامـارات الکاشـفهٔ عنه و بتقـدیمه ایضا علی المرجـح من حیث جهـهٔ الصـدور بناء علی تأخر المرجـح الصـدوری عنه مع تقـدمه علی

المرجح الجهتی و ذلک» ضرورة ان قضیة ذلک .... ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۳۹.

[۶۹۵] (۲)- و سائر مرجحات.

[۶۹۶] (۳)- فرضا بگوئیم: اعدلیت راوی بر شهرت خبر، مقدم است.

[۶۹۷] (۱)- قبلا هم اشاره کردیم که مراد از ظن، ظن شخصی می‌باشد.

[۶۹۸] (۲)- مقصود از اقربیت به واقع، حصول ظن نوعی است.

[۶۹۹] (۳)- من جماعة من المحققین کالوحید البهبهانی و شیخنا الاعظم و بعض تلامیذه« قدس اللّه تعالی ارواحهم الطاهرة» فانهم اتعبوا انفسهم فی بیان الترتیب بین المرجحات بعد تقسیمها الی المرجح الصدوری و الجهتی و المضمونی بتقدیم الصدوری علی الجهتی لتأخر جهة الصدور رتبة عن اصل الصدور و بتقدیم المرجح المضمونی علی الجهتی.

[۷۰۰] (۴)- استثناء من قوله:« فلا وجه لا تعاب النفس» ...]. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۰۹.

[۷۰۱] (۱)- متن آن دو روایت را در صفحه ۱۸۶ و ۱۸۵ نقل کردیم.

[۷۰۲] (۲)- ترتیب ذکر مرجحات در مقبوله، چنین است: ۱-« صفات راوی»- اعدلیت، افقهیت، اصدقیت و اورعیت- ۲-« شهرت» ۳-« موافقت با کتاب و سنت» ۴-« مخالفت با عامه».

در مرفوعه زراره، ترتیب ذکر مرجحات، چنین است: ۱-« شهرت» ۲-« صفات راوی» ۳-« مخالفت با عامه» ۴-« موافقت با احتیاط».

[۷۰۳] (۳)- اگر بخواهند، بگویند: زید و عمرو اکرامشان واجب است در مقام بیان، بالاخره باید اول، یکی از آن دو را ذکر کرد و بعد، دیگری را اما این مسئله، دلیل بر آن نیست که فردی که اول ذکر شده، باید اول، اکرام شود و تقدم و تأخری بین آن‌ها هست.

[۷۰۴] (۴)- مانند این روایت که از امام هشتم« ع» نقل شده:« اذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف منهما العامة فخذوه و انظروا الی ما یوافق اخبار هم فدعوه» ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۱۰.

[۷۰۵] (۵)- مانند خبر حسن بن جهم- عن العبد الصالح« ع»-« اذا جاءک الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب اللّه و احادیثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم یشبهها فهو باطل». ر. ک: وسائل الشیعة ج، ۱۸، ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۸، صفحه ۸۹.

[۷۰۶] (۱)- فی بدائعه لامکان ان یکون فی الخبر الموافق مزیة توجب الظن بالصدق او الاقربیة الی الواقع او یکونا متساویین. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۱.

[۷۰۷] (۲)- چون در مقبوله- نسبت به روایات دیگر- مرجحات بیشتری ذکر شده.

[۷۰۸] (۳)- یعنی: معارض آن.

[۷۰۹] (۱)- ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۸.

[۷۱۰] (۲)- ای: التعبد بصدور احدهما و ترک التعبد بصدور الآخر، فان ذلک یمکن فیما نحن فیه اعنی الخبرین الظنیین المتفاضلین. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۱۶.

[۷۱۱] (۳)- المولی محمد باقر بن محمد اکمل البهبهانی مروج المذهب ... تولد سنة ۱۱۱۸ فی اصفهان و قطن برهة فی بهبهان ثم انتقل الی کربلا و نشر العلم هناک، صنف ما یقرب من ستین کتابا منها شرحه علی المفاتیح و حواشیه علی المدارک و علی المعالم و غیر ذلک توفی فی الحائر الشریف سنة ۱۲۰۸ ه ر. ک: الکنی و الالقاب ۲/ ۱۰۹.

[۷۱۲] (۱)- و آن روایت، موافق با عامه هست.

[۷۱۳] (۲)- که موافق عامه هم هست- در مثال ما.

[۷۱۴] (۳)- و گفتیم: مراد از ظن، ظن شخصی می‌باشد.

[۷۱۵] (۴)- مقصود از اقربیت به واقع، حصول ظن نوعی و شأنی است.

[۷۱۶] (۱)- یعنی: ممکن است از مرجح صدوری، ظن به صدق یا اقربیت به واقع، حاصل شود نه از مرجح جهتی.

[۷۱۷] (۲)- و گاهی ممکن است، مسئله، عکس آن باشد.

[۷۱۸] (۳)- ای بناء علی الوجه الرابع من الوجوه الاربعهٔ التی احتملها الشیخ اعلی اللّه مقامه فی الترجیح بمخالفهٔ العامهٔ و هو کون الترجیح بها لاجل الحکم بصدور الموافق للعامهٔ تقیهٔ کما دل علیه قوله« ع»: ما سمعته منی یشبه قول الناس ففیه التقیهٔ ... الخ و اما بناء علی الوجه الثانی و هو کون الترجیح بها لاجل کون الرشد و الحق فی خلافهم فهی من المرجحات المضمونیهٔ کما اشرنا قبلا دون الجهتیهٔ. ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۳۸.

[۷۱۹] (۴)- ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۸.

[۷۲۰] (۵)- که مصنف« ره» آن را نقل کرده‌اند.

[۷۲۱] (۱)- یعنی: راوی روایت موافق عامه، اعدل ولی راوی روایت مخالف عامه، عادل است.

[۷۲۲] (۲)- که مرجح صدوری دارد.

[۷۲۳] (۳)- که دارای مرجح جهت صدور می‌باشد.

[۷۲۴] (۴)- مانند: متواترین.

[۷۲۵] (۵)- کما فی الظنیین المتکافئین الذین لا بد من الحکم بصدورهما معا لفرض تساویهما من حیث شمول دلیل الحجیهٔ لهما .... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۱۶.

[۷۲۶] (۶)- یعنی: در خبرین ظنیین متفاضلین.

[۷۲۷] (۱)- یعنی: اصالت الصدور.

[۷۲۸] (۲)- و اصلا تقیید و تخصیصی در آن‌ها نباشد و در این مقام اگر مرجح جهتی را مقدم داشتیم اصلا تخصیصی در ادله حجیت خبر واحد صورت نمی گیرد و محذوری پیش نمی‌آید منتها خبری که موافق با عامه است، حمل بر تقیه می‌شود مانند جمع دلالی که بین دو خبر، موجود است که اصلا لطمه‌ای به ادله حجیت خبر واحد، وارد نمی‌شود و به واسطه وجود« اظهر» مشخص می‌شود که از دیگری، خلاف ظاهر، اراده شده.

نتیجه: محل بحث هم به همان کیفیت است یعنی: به قرینه خبر مخالف عامه، معلوم می‌شود که آن حکم دیگر به منظور تقیه بوده، به خلاف اینکه ما مرجح اصل صدور را مقدم نمائیم که لازمه‌اش طرح« احد الخبرین» رأسا و تخصیص ادله حجیت خبر واحد است پس معلوم شد که حال مرجح جهتی مانند حال مرجح و قرینه دلالی و مقدم بر مرجح اصل صدور است.

[۷۲۹] (۳)- که راوی آن، اعدل است.

[۷۳۰] (۴)- که مخالف با عامه است.

[۷۳۱] (۱)- و هو فیما اذا کان المتعارضان متفاضلین فانه یجب التعبد باحدهما المعین- و هو ذو المزیهٔ الصدوریهٔ- بمقتضی ادلهٔ الترجیح. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۱۸.

[۷۳۲] (۲)- تعبد مذکور، اقتضا نمود، بگوئیم: خبر موافق با عامه، تقیهٔ صادر شده و نتیجتا خبر مخالف با عامه را برآن، مقدم نمائیم.

[۷۳۳] (۳)- خلاصه جواب: علی‌ای‌حال، تخصیصی به ادله حجیت خبر واحد، وارد شده زیرا در حمل خبر، بر تقیه هم« احد الخبرین»- یعنی: خبر موافق عامه- حجت نیست زیرا حجیت آنکه عبارت از ترتیب اثر است، معنائی ندارد چون خبر موافق تقیه« کالعدم» و بی‌اثر است پس قیاس آن به جمع دلالی، بی‌وجه است پس معلوم شد تا تصرف در سند، ممکن باشد- و ناچار نباشیم در تصدیق خبرین قطعا یا تعبدا- نوبت به مرجح جهتی نمی‌رسد زیرا جهت صدور، فرع بر اصل صدور است. آنچه را ذکر کردیم

خلاصه کلام شیخ اعظم بود در تقدیم مرجحات صدوری بر مخالفت عامه که مرجح جهت صدور است . ر. ك: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۳۰.

[۷۳۴] (۱)- من انه لا وجه لمراعاهٔ الترتیب بین المرجحات بناء علی التعدی و اناطهٔ الترجیح بالظن او الاقربیهٔ الی الواقع و کذلك بناء علی عدم التعدی لکن علی القول بکون المقبولهٔ و المرفوعهٔ کسائر الاخبار الواردهٔ فی الترجیح بصدد بیان تعداد المرجح من دون تعرض للزوم الترتیب و الا لزم تقیید جمیع اخبار الترجیح علی کثرتها بما فی المقبولهٔ لمکان الاقتصار فیه علی ذکر مرجح واحد او اثنین او ثلاثهٔ و هو بعید جدا. ر. ك: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۱.

[۷۳۵] (۲)- ای: غیر جهة الصدور.

[۷۳۶] (۳)- یعنی: بل وجوب التعبد بصدور ذی المرجح الصدوری- مع کون الخبر الآخر راجحا من حیث الجهة- اول الکلام لما عرفت من اشکال استفادهٔ ترتیب المرجحات من الاخبار. ر. ك: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۲۰.

[۷۳۷] (۴)- که راوی آن، اعدل است.

[۷۳۸] (۱)- یعنی: عدم دلالهٔ الاخبار علی الترجیح باحد المرجحین فی صورهٔ تزاحمهما اما لاجل کونها فی مقام تشریع اصل الترجیح بتلك المرجحات لا بصدد بیان الترتیب بینها و اما لاجل عدم تعرضها لحکم مزاحمهٔ خصوص المرجح الجهتی مع غیره من المرجحات کمزاحمهٔ موافقهٔ الکتاب لمخالفهٔ العامهٔ فلا بدّ فی صورهٔ مزاحمهٔ المرجح الجهتی مع غیره من الرجوع الی اطلاقات التخییر فلاحظ الاخبار العلاجیهٔ. ر.

ك: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۲۰.

[۷۳۹] (۲)- ر. ك: صفحه ۲۷۱.

[۷۴۰] (۳)- یعنی: در حقیقت، مخالفت با عامه، یك مرجح صدور است و اعدلیت راوی هم یك مرجح صدور است- هر دو مرجح صدوری و سندی می‌باشند.

[۷۴۱] (۱)- یا اگر از اخبار علاجیه- مانند مقبوله- ترتیب بین مرجحات استفاده شود، طبق آن، اقوا را اخذ می‌نمائیم.

[۷۴۲] (۲)- ر. ك: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۳۹.

[۷۴۳] (۱)- ای: بصدور المتکافئین من حیث الصدور الذین التزم الشیخ بصدورهما و حمل الموافق منهما للعامهٔ علی التقیهٔ و جعلهما مورد الترجیح بالمرجح الجهتی. ر. ك: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۲۳.

[۷۴۴] (۲)- الشیخ المیرزا حبیب اللّه بن المیرزا محمد علی خان القوچانی الرشتی، ولد عام ۱۲۳۴ ه، حضر بحث صاحب الجواهر و الشیخ الانصاری کان من اکابر علماء عصره، أعرض عن الرئاسهٔ و لم یرض ان یقلده احد لشدهٔ تورعه فی الفتوی و لم یتصدّ للوجوه، له تصانیف کثیرهٔ منها« بدائع الاصول» و« شرح الشرائع» و« کاشف الظلام فی علم الکلام» و غیرها، توفی لیلهٔ الخمیس ۱۴/ ج ۲/ عام ۱۳۱۲ ه و دفن فی النجف الاشرف. ر. ك: طبقات اعلام الشیعهٔ، نقباء البشر ۱/ ۳۵۷ رقم ۷۱۹.

[۷۴۵] (۳)- اصل اشکال و جواب را اخیرا- در صفحه ۲۸۲- بیان کردیم.

[۷۴۶] (۱)-« و قد اجاب عنه المصنف» بما حاصله ان بعض الاعاظم تخیل ان الشیخ اعلی اللّه مقامه قد اعتبر فی الترجیح بحسب الجهة ان یکون المتعارضان اما مقطوعی الصدور کما فی المتواترین او مما وقع التعبد بصدورهما فعلا کما فی المتکافئین فاورد علیه النقض المذکور« و لم یتفطن» ان غرض الشیخ لیس ان المتکافئین مما وقع التعبد بصدورهما فعلا کما یوهمه قوله فمورد هذا الترجیح تساوی الخبرین من حیث الصدور اما علما کما فی المتواترین او تعبدا کما فی المتکافئین ... الخ بل و قوله السابق لان هذا الترجیح ملحوظ فی الخبرین بعد فرض صدورهما قطعا کما فی المتواترین او تعبدا کما فی الخبرین ... الخ« بل غرضه» ان المتکافئین متساویان بحسب دلیل التعبد بالصدور فلا یمکن التعبد بصدور احدهما دون الآخر کما صرح به فی صدر عبارته المتقدمهٔ« فقال» او تعبدا کما

فی الخبرین بعد عدم امکان التعبد بصدور احدهما و ترک التعبد بصدور الآخر ... الخ فاذا لم یمکن التعبد بصدور احدهما دون الآخر کانا قهرا کمقطوعی الصدور فی کونهما موردا للترجیح الجهتی خاصة دون الصدوری فتأمل جیدا.

ر. ک: عنایة الاصول ۴/ ۱۴۰.

[۷۴۷] (۲)- هذا تنبیه علی عدم صحة التخیل المزبور و ان مراد الشیخ« قده» من التساوی من حیث الصدور تعبدا هو امکان التعبد و الحجیة الانشائیة، لا التعبد الفعلی حتی یقال: بعدم تعقل الحجة الفعلیة فی المتعارضین مطلقا سواء کانا متکافئین صدورا ام متخالفین کذلک. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۲۴.

[۷۴۸] (۳)- که هر دو از نظر سند، مساوی هستند.

[۷۴۹] (۴)- یعنی: تعبد به صدور آن دو و سپس حمل احدهما بر تقیه.

[۷۵۰] (۵)- یعنی: خبر موافق عامه.

[۷۵۱] (۱)- ای: بل و لا باحدهما المعین فان دلیل حجیة الخبر اذا اقتضی التعبد بصدور احدهما المعین فقد عارضه الآخر لاشتراکه معه فی مناط الدخول تحت دلیل الاعتبار. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۴۱.

[۷۵۲] (۲)- نه به صدور خبر« الف» متعبد می‌شویم و نه خبر« ب».

[۷۵۳] (۱)- که موافق با عامه است.

[۷۵۴] (۲)- و احتمال ثالثی در میان نیست.

[۷۵۵] (۱)- ای: و مما ذکر- من تعقل التعبد بالظنی الموافق، و منع ما افاده المحقق الرشتی من عدم تعقله حیث التزم بانحصار امر الخبر الموافق فی احتمالین و هما عدم صدوره و صدوره تقیة- قد ظهر الاشکال فی مقایسة الظنی الموافق بالقطعی الموافق فی عدم تعقل التعبد بالصدور و انه لا وجه لمنع تعقل التعبد فی شیء من الموافق القطعی و الظنی و ذلک لوضوح کفایة احتمال الصدور الموافق لبیان الحکم الواقعی فی الموافق القطعی فی صحة التعبد به و شمول دلیل الاعتبار له غایة الامر ان فی الموافق الظنی احتمالات ثلاثة: عدم الصدور، و الصدور تقیة، و الصدور لبیان الحکم الواقعی. و فی الموافق القطعی احتمالین: صدوره تقیة و صدوره لبیان الحکم الواقعی. و کثرة الاحتمال و قلته لا توجبان الفرق بینهما فی تعقل التعبد و عدمه.

و الحاصل: ان البرهان الذی اقامه المیرزا الرشتی« قده» علی عدم تعقل التعبد بالخبر الظنی الموافق، و قیاسه بالقطعی الصدور بقوله:« کما انه لا یعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق ... الخ» غیر سدید لامکان التعبد بصدور الموافق القطعی کما عرفت مفصلا.

[۷۵۶] (۲)- لعدم اثر شرعی یصح التعبد بلحاظه.

[۷۵۷] (۳)- لامتناع اجتماع الاحراز التعبدی مع الاحراز الوجدانی.

[۷۵۸] (۴)- کما هو المفروض اذ مورد البحث هو الخبر الظنی الصدور الواجد للمرجحات الصدوریة یعنی:-- ان امتناع التعبد بصدور الظنی اسهل من امتناعه فی القطعی لما ذکره من احتمال عدم الصدور فی الظنی و انتفائه فی القطعی الصدور فاذا رفعنا الید عن القطعی الموافق للعامة فرفع الید عن الظنی اسهل .

منتهی الدرایة: ۸/ ۳۲۹- ۳۲۶.

[۷۵۹] (۱)- ای: ما ذکرناه- من ردّ ما افاده المحقق الرشتی- مما لا ینبغی ان یخفی علی مثله الا ان النسیان لا یفارق الانسان بل هو کالطبیعة الثانیة له.

[۷۶۰] (۲)- ای: بخلاف القطعی الصدور فان رفع الید عنه- لقطعیة صدوره و انتفاء احتمال عدم الصدور فیه- اصعب من رفع الید عما فیه احتمال عدم الصدور]. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۳۱ و ۳۲۷.

[۷۶۱] (۳)- که در آن، یک احتمال عدم صدور، بیش نیست.

[۷۶۲] (۴)-« فما وافق اخبار هم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه» ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۲۷.

[۷۶۳] (۱)- الف: یا از معصوم« ع» صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده، صدورش تقیة بوده.

[۷۶۴] (۲)- یعنی: الف: صدورش از معصوم« ع» قطعی باشد. ب: دلالتش بر حکم، یقینی باشد. ج: جهت صدور آن‌هم قطعی باشد.

[۷۶۵] (۳)- یعنی: الف: اصالت الصدور. ب: اصالت الدلالة. ج: اصالت الجهة.

[۷۶۶] (۴)- مثل اینکه صدور روایت مخالف عامه، ظنی یا دلالتش ظنی و یا اینکه جهت صدورش ظنی باشد یا از هر سه جهت ظنی باشد یا ....

[۷۶۷] (۱)- یعنی: یا صادر نشده یا صدورش تقیة بوده یا اینکه برای بیان حکم واقعی صادر شده.

[۷۶۸] (۲)- ای: بصدور الموافق القطعی، غرضه: ان عدم تعقل التعبد بصدور الموافق القطعی لبیان الحکم الواقعی کما ذکره بقوله المتقدم آنفا:« کما انه لا یعقل التعبد بالقطعی الصدور الموافق» انما یکون فیما اذا کان الخبر المعارض المخالف له قطعیا سندا و دلالة اذ یتعین حینئذ حمل الموافق القطعی علی التقیة. ر.

ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۳۰.

[۷۶۹] (۳)- و لا- یخفی انه فی الصورة المفروضة یدور الامر بین الثلاثة لکون المقابل ظنیا جهة و الموافق ظنیا ظهورا و جهة و لا تعیّن لحمل الموافق علی التقیة، فافهم.« مشکینی ره». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۱۶.

[۷۷۰] (۴)- هذا من العبارات المشهورة التی لم یظهر لها الی الآن معنی یصح الرکون الیه بالنظر الی القاعدة الادبیة من اشتراک المفضّل و المفضّل علیه فی المبدا فان هذه القاعدة لا تنطبق علیه اذ معناه: ان ما ذکرناه اوضح من الخفاء و هذا کما تری. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۳۱.

[۷۷۱] (۱)- المشار الیه هو ما تقدم من الابحاث المتعلقة بکون مخالفة العامة مرجحا جهتیا و تقدمها علی المرجح الصدوری کما عن الوحید البهبهانی و بالعکس کما عن الشیخ او عدم تقدم احد المرجحین علی الآخر و کون المناط فی التقدم حصول الظن بالصدور او الاقربیة الی الواقع کما هو مختار المصنف« قده»: و غرضه: ان هذه الابحاث مبنیة علی کون مخالفة العامة مرجحا جهتیا توضیحه: ... ر. ک:

منتهی الدرایة ۸/ ۳۳۲.

[۷۷۲] (۲)-« و فیه»: ان الکبری و هی تقدم المرجحات الدلالیة علی ما سواها من المرجحات و ان کانت هی مسلمة و لکن کون مخالف العامة هی من المرجحات الدلالیة محل تأمل بل منع فان مجرد کون الخبر موافقا للعامة و جریان احتمال التوریة فیه دون بیان الواقع مما لا یخلّ بظهوره عرفا لیکون المخالف للعامة هو اقوی منه ظهورا« و من هنا تری المصنف» قد رجع اخیرا عن ذلک« فقال»: اللهم الا ان یقال ان باب احتمال التوریة و ان کان مفتوحا ... الخ. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۴۳.

[۷۷۳] (۳)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۲.

[۷۷۴] (۱)- غرضه انکار کون مخالفة العامة موجبة لاقوائیة الدلالة- و اخراجها عن التوفیق العرفی- بعدم کون التوریة قرینة علی اثبات اظهریة الخبر المخالف للعامة من الخبر الموافق و ذلک لان باب احتمال التوریة و ان کان مفتوحا فی الموافق و مسدودا فی المخالف الا ان التوریة لیست جلیة کالقرائن اللفظیة او العقلیة المنسبقة الی الاذهان بلا تأمل و نظر کاللوازم البیّنة بالمعنی الاخص التی لا- یحتاج الالتفات الیها الی اعمال نظر حتی تکون قرینة عرفیة علی التصرف فی الخبر الموافق و توجب اظهریة المخالف و تخرج مخالفة العامة عن المرجحات الجهتیة و تدرجها فی المرجحات الدلالیة. و علی هذا فمخالفة العامة مرجح جهتی لا دلالی حتی تتقدم علی جمیع المرجحات من الصدوریة و غیرها. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۳۷.

[۷۷۵] (۱)- الظاهر انه احتراز عن اعتبار الظن الفعلی کما قال به بعضهم فی قبال الشیخ اعلی اللّه مقامه الذی قال باعتبار الظن الشأنی«

و قد تقدم» تفصیل الکل فی بحث التعدی و عدم التعدی عن المرجحات المنصوصة. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۴۵.

[۷۷۶] (۲)- فی العبارة مسامحة واضحة فان مقتضی عطف قوله:« او قیل بدخوله ... الخ» علی قوله:« لو قیل بالتعدی ... الخ» ان موافقة الخبر لما یوجب الظن بمضمونه و لو نوعا هی من المرجحات اذا قیل بدخوله فی القاعدة المجمع علیها و لو لم نقل بالتعدی من المرجحات المنصوصة و هو کما تری غیر مستقیم« و الصحیح» هکذا لو قیل بالتعدی من المرجحات المنصوصة سواء کان ذلک لاستفادته من الفقرات الخاصة من الروایات کما تقدم من الشیخ اعلی اللّه مقامه او کان لدخول الخبر الراجح فی القاعدة المجمع علیها.« و قد اشار المصنف» الی الاخیر فی بحث التعدی و عدم التعدی بقوله:« نعم لو کان وجه التعدی اندراج ذی المزیة فی اقوی الدلیلین ... الخ» فتذکر. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۴۶.

[۷۷۷] (۳)- و قرینه شد.

[۷۷۸] (۴)- لعله اشارة الی ما قیل: من ان منع الاظهریة مطلقا بصرف کون المناط ما یعد قرینة عقلیة غیر مستقیم، بعد وضوح انقسام الامر العقلی الی خفی و جلی و صحة اعتماد المتکلم علی قرینة عقلیة فی مقام التخاطب و ان لم یفهمها المخاطب الا بعد الدقة و الالتفات. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۳۸.

[۷۷۹] (۱)- اعنی کل مزیة غیر مستقلة بنفسها هی« بین ما یرجع» الی الصدور کاعدلیة الراوی و« بین ما یرجع» الی جهة الصدور کمخالفة العامة بناء علی کون مثل هذا الخبر صادرا لا لاجل التقیة« و بین ما یرجع» الی جهة الصدور کمخالفة العامة بناء علی کون مثل هذا الخبر صادرا لا لاجل التقیة« و بین ما یرجع» الی المضمون کالنقل باللفظ بالنسبة الی النقل بالمعنی. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۴۴.

[۷۸۰] (۲)- یا مخالفت با عامه، یعنی: قطع‌نظر از روایت، مخالفت با عامه تحقق ندارد.

[۷۸۱] (۳)- که مؤید مضمون احد الخبرین است.

[۷۸۲] (۴)- طبق اصل و قاعده، هر دلیل ظنی که دلیلی بر اعتبارش نباشد، قهرا معتبر نیست مانند: شهرت فتوائی و اجماع منقول.

[۷۸۳] (۱)- بناء علی عدم اعتباره من باب الظن و الا کان معاضدا له.

[۷۸۴] (۲)- اصل عملی در عرض دلیل اجتهادی و خبر عادل نیست که بتواند مضمون آن را تأیید نماید.

[۷۸۵] (۳)- یعنی: عدم اعتبارش به خاطر این است که دلیل خاص بر عدم اعتبارش نداریم طبق اصل و قاعده اولی، معتبر نیست.

[۷۸۶] (۴)- یعنی: ظن پیدا کند که مضمونش مطابق واقع است.

[۷۸۷] (۵)- و الظاهر ان المقصود من قوله فی الجملة هو اخراج مثل القیاس المنهی عنه کما سیأتی فلیس موافقة الخبر لکل ما یوجب الظن بمضمونه و لو نوعا هی من المرجحات حتی موافقته لمثل القیاس. ر.

ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۴۵.

[۷۸۸] (۱)- مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم یکی می‌گوید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید، واجب نیست لکن خبری که می‌گوید، واجب است با شهرت فتوائی هم مطابق می‌باشد در این صورت به واسطه آن مرجح، خبر دال بر وجوب نماز جمعه را بر دیگری مقدم می‌نمائیم.

[۷۸۹] (۲)- نه مانند مرحوم آقای آخوند که ادله ترجیح را نپذیرفتند و فرمودند: ادله، دال بر استحباب ترجیح است یا دلالت بر تمیز حجت از لا حجت دارد.

[۷۹۰] (۳)- قبلا گفتیم: قائلین به تعدی می‌گویند: از اخبار علاجیه استفاده می‌کنیم که معیار و ملاک، ظن به واقع یا اقربیت به واقع است و هرکجا ملاک مذکور، محقق شود به واسطه آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می‌دهیم.

[۷۹۱] (۴)- الف: ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۹.

ب: قال الشیخ« قده» عند التعرض للقسم الاول من المرجحات الخارجیة- و هو ما لا یعتبر فی نفسه و یکون معاضدا المضمون احد الخبرین کالشهرة فی الفتوی- و بیان امکان رجوع هذا النوع الی المرجح الداخلی:« و من هنا یمکن ان یستدل علی المطلب بالاجماع المدعی فی کلام جماعة علی وجوب العمل باقوی الدلیلین ... الخ». ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۴۲.

[۷۹۲] (۵)- یعنی: در تعارض خبرین اگر احدهما از دیگری اقوا باشد، آن دلیل بر دیگری مقدم است.

[۷۹۳] (۱)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۶/ ۲۲۹- ۲۱۳.

[۷۹۴] (۱)- اللهم الا ان یقال بانا نستکشف من تلک المطابقة عن مرجح واقعی او یدعی الملازمة بین نفس المطابقة و الظن بکون مضمون المطابق اقرب الی الواقع. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۴.

[۷۹۵] (۲)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۴۸.

[۷۹۶] (۳)- کلام مذکور منصف(ره) در رد کلام شیخ اعظم(قده) است.

[۷۹۷] (۱)- یا« اقوی الدلیلین» محسوب می‌شود و تحت قاعده اخذ به« اقوی الدلیلین» قرار می گیرد.

[۷۹۸] (۱)- بلکه احتمال صدق، کافی هست کما اینکه کذب واقعی هم- بدون علم به آن- مضر به حجیت نیست اگر واقعا« صدق» شرط بود، می‌بایست تمام اخبار، صادق باشد و همچنین اگر احتمال کذب، مضر بود، تمام اخبار ظنی از حجیت، ساقط بود پس معلوم شد که احتمال صدق در شمول ادله حجیت خبر واحد، نسبت به خبر مخالف، کافی هست.

[۷۹۹] (۲)- همان‌طور که در محل بحث در هر دو خبر، شرائط حجیت، محقق است.

[۸۰۰] (۳)- یعنی: مرجح خارجی قسم اول که شرحش بیان شد.

[۸۰۱] (۱)- قید لقوله:« و القاعدة» غرضه: ان صغرویة الخبر الموافق لامارة غیر معتبرة بدلیل خاص- لقاعدة اقوی الدلیلین- مبنیة علی کون الظن بالمضمون موجبا للاقوائیة. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۴۷.

[۸۰۲] (۲)- و لعل من هنا قد ذهب المشهور الی عدم الترجیح به:« قال الشیخ» اعلی اللّه مقامه: ظاهر المعظم العدم کما یظهر من طریقتهم فی کتبهم الاستدلالیة فی الفقه« قال» و حکی المحقق فی المعارج عن بعض القول بکون القیاس مرجحا« الی ان قال» و مال الی ذلک بعض سادة مشایخنا المعاصرین« ثم قال» و الحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقیاس عمل به حقیقة کرفع العمل بالخبر السلیم عن المعارض و الرجوع معه الی الاصول و ایّ فرق بین رفع القیاس لوجوب العمل بالخبر السلیم عن المعارض و جعله کالمعدوم حتی یرجع الی الاصل و بین رفعه لجواز العمل بالخبر للتکافؤ لخبر آخر و جعله کالمعدوم حتی یتعین العمل بالخبر الآخر« الی ان قال» و لذا استقرت طریقة اصحابنا علی هجره فی باب الترجیح و لم نجد منهم موضعا یرجحون به و لو لا ذلک لوجب تدوین شروط القیاس فی الاصول لیرجح به فی الفروع« انتهی» کلامه رفع مقامه. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۵۱.

[۸۰۳] (۳)- یعنی: مرجح خارجی غیر معتبر قسم اول که ابتدای این فصل درباره‌اش توضیح دادیم.

[۸۰۴] (۱)- بل قد یکون خطره فی المسألة الاصولیة اکثر کما اذا کان الخبر الموافق للامارة غیر المعتبرة مشتملا علی جملة من الاحکام. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۴۸.

[۸۰۵] (۲)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۴۹.

[۸۰۶] (۳)- یعنی: نمی‌توان به وسیله قیاس، یک خبر را بر دیگری ترجیح داد. اگر با قیاس« احد الدلیلین» را بر دیگری ترجیح دهیم، این هم عمل به قیاس در دین و منهی می‌باشد. باید توجه داشت که ترجیح احد الخبرین بر دیگری به وسیله قیاس، یک مسأله شرعی اصولی هست نه مسأله شرعی فقهی- قیاس در« اصول» و« فروع» منهی است.

[۸۰۷] (۴)- بنا بر اینکه از مرجحات منصوص به غیر منصوص تعدی نمائیم.

[۸۰۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۸۰۹] (۱)- که شرح و اشکالش در صفحه ۳۰۲ بیان شد.

[۸۱۰] (۲)- یعنی:« اکثر اشکالا» می‌باشد.

[۸۱۱] (۳)- در معتبره‌ای که ابان بن تغلب از ابی عبد اللّه« ع» نقل کرده، چنین آمده:« قال: ان السنهٔ لا تقاس، أ لا تری ان المرأهٔ تقضی صومها و لا تقضی صلاتها یا ابان: ان السنهٔ اذا قیست محق الدین».

ر. ک: وسائل الشیعهٔ ۱۸/ ۲۵، حدیث ۱۰

[۸۱۲] (۱)- او التوقف و الرجوع الی الاصل بناء علی التوقف.

[۸۱۳] (۲)- حیث إنّه یمکن ان یقال ان ترجیح احد الخبرین علی الآخر لا یتوقف علی ادراک الحکم الشرعی بالعقول کی تنافیه الادلهٔ الدالهٔ علی عدم جواز التعویل علیه بل یکفی فیه ترجیحه من حیث صدوره عن الامام او جههٔ صدوره و لیس شیء منهما من الحکم الشرعی الذی دلت الادلهٔ علی انه لا یصاب بالعقول بخلاف رفع القیاس لوجوب العمل بالخبر السلیم عن المعارض فانه تعویل علی القیاس فی اثبات الحکم المخالف له و هذا منفی بالاخبار الدالهٔ علی ان دین اللّه لا- یصاب بالعقول لکنه مدفوع بما حققه المصنف« قده» فانه فی مقام الترجیح و ان لم یکن علهٔ تامهٔ لکنه کالجزء الاخیر للعلهٔ التامهٔ فافهم . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۵ و ۳۴۴.

[۸۱۴] (۳)- الف: کقیاس الغلیان بالشمس علی الغلیان بالنار و اثبات الحرمهٔ للمغلی بالشمس قیاسا له بالمغلی بالنار ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۴۸.

ب: کما اذا حصل منه ای من القیاس الظن بالضرر و رتب علیه جواز الافطار او حصل منه الظن بالقبلهٔ فی جههٔ خاصهٔ و رتب علیه جواز الصلاهٔ الیها .... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۵۲.

[۸۱۵] (۴)- یعنی: ترجیح احد الخبرین به وسیله قیاس.

[۸۱۶] (۱)- مانند:« اضربوه علی الجدار».

[۸۱۷] (۲)- زیرا در فرض مسئله، آن دو خبر از تمام جهات، متکافی هستند- البته صرف‌نظر از اینکه احدهما با قیاس، موافق است.

[۸۱۸] (۳)- یعنی: آن حجت تعیینی به واسطه ظن قیاسی برای شما مشخص و معین شد و این فرد اقوای استعمال قیاس در دین و ادله احکام است.

[۸۱۹] (۴)- و خبر دیگر، مخالف باشد.

[۸۲۰] (۱)- بلکه از موارد تعیین حجت از لا حجت است.

[۸۲۱] (۲)- و معینا باید به خبر موافق کتاب یا سنت قطعیه عمل نمود.

[۸۲۲] (۳)- ر. ک: صفحه ۱۹۶.

[۸۲۳] (۴)- ر. ک: بحار الانوار ۲/ ۲۲۷ حدیث ۵.

[۸۲۴] (۵)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ جلد ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۲، صفحه ۷۸.

[۸۲۵] (۶)- معطوف علی قوله:« ان کانت مخالفته بالمباینهٔ الکلیهٔ» توضیحه: انه ان کانت المخالفهٔ للکتاب-- او السنهٔ بالعموم من وجه فالظاهر ان حکمها فی المجمع حکم المخالفهٔ التباینیهٔ لتحیر العرف فی الجمع بین العامین فی مورد اجتماعهما و عدم تحیره فی الجمع بین العام و الخاص المطلقین فتندرج المخالفهٔ بالعموم من وجه فی اخبار العرض لعدم موجب لخروج المخالفهٔ بالعموم من وجه عنها کما کان لخروج مخالفهٔ العموم و الخصوص المطلق عنها وجه و هو ما تقدم من العلم الاجمالی بصدور روایات مخالفهٔ للکتاب مخالفهٔ الاخص المطلق و من اباء بعض اخبار العرض عن التخصیص.« و بالجملهٔ»:

تکون المخالفهٔ بالعموم من وجه من مصادیق المخالفهٔ عرفا. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۵۶.

[۸۲۶] (۱)- فان العرف لا یری الشرح و التفسیر الا فی العام و الخاص مطلقا و یبقی فی مورد العموم من وجه متحیرا و لیعلم انه فی هذه الصورة لا بد من الرجوع الی المرجحات المضمونیة او الجهتیة و لا یجوز الرجوع الی المرجحات الصدوریة عند المشهور فان التعارض انما هو فی بعض افراد مدلولیهما و هی مادة الاجتماع دون البعض الآخر اعنی مادتی الافتراق فلا- معنی ح للرجوع الی المرجحات الصدوریة بمعنی طرح الروایة التی یکون راویها غیر اعدل او غیر اصدق او ما یکون شاذا لانه لا معارض لها فی مادة الافتراق و المفروض انها فی حد نفسها تشملها ادلة حجیة الخبر الواحد فلا- وجه لطرحه کلیة و بمعنی طرحها فی خصوص مادة الاجتماع فغیر ممکن فان الروایة الواحدة لا تقبل التبعیض فی المدلول من حیث الصدور و اما المرجح المضمونی او الجهتی فلا محذور فی الرجوع الیه عند المشهور فلو کان احدهما موافقا للعامة و الآخر مخالفا فالواجب هو الاخذ بعموم المخالف و طرح عموم الموافق فی خصوص مادة الاجتماع و کذا لو کان احدهما مخالفا للکتاب فانه یطرح فی خصوص مادة الاجتماع و مع عدم المرجح فالتخییر بناء علی الاخبار و لکن الظاهر من الاصحاب التسالم علی التساقط و الرجوع الی الاصل نعم قد حکی عن الشیخ فی الاستبصار التخییر و هو الحق و اما علی مذهب المصنف من رجوع جمیع المرجحات الی المرجح السندی فالامر مشکل. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۵.

[۸۲۷] (۱)- بان یقال بالفرق بین المخالفة التی تکون من المرجحات و بین المخالفة التی تکون من شرائط الحجیة لخبر الواحد بان الاول هو مجرد المخالفة و الموافقة للعامة من دون ان یکون فی نفس الخبر الموافق قرائن التقیة و الثانی هو أن تکون فی نفس الخبر قرائن الصدور تقیة کالاخبار الواردة فی عدم بطلان الصلاة بالحدث قبل التسلیم فالذی لا یکون حجة و لا یمکن التعبد بصدوره هو ما کان من قبیل الثانی فیکون هذا من ممیزات الحجة عن اللاحجة و الذی یمکن ان یکون حجة هو ما کان من قبیل الاول فان مجرد کون الخبر موافقا لهم لا یقتضی الحمل علی التقیة بل لو لم یکن له معارض لوجب العمل به بمقتضی ادلة حجیة خبر الواحد فالحمل علی التقیة انما یکون بعد التعارض بینه و بین الخبر المخالف للعامة و هو فرع شمول ادلة التعبد بالصدور لکل من الموافق و المخالف. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۵.

[۸۲۸] (۲)- هذا وجه التأیید. توضیحه: ان اخبار العرض علی الکتاب- الدالة علی عدم حجیة المخالف من اصله و« انه زخرف و باطل» و نحو ذلک- و اخبار الاخذ بالموافق مع وحدة الموضوع فیهما کیف تحمل احداهما و هی اخبار العرض علی المخالفة التباینیة و الاخری و هی اخبار العلاج علی غیر المخالفة التباینیة؟ فانه مع وحدة الموضوع- و هی المخالفة- فیهما، و انهما تفرغان علی لسان واحد لا وجه للتفکیک بینهما بحمل احداهما علی معنی و الاخری علی معنی آخر. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۵۴.

[۸۲۹] (۳)-« یعنی: خبر مخالف کتاب اصلا حجت نیست عملا به اخباری که امر نموده، آنچه مخالف-- کتاب یا سنت است، باطل و زخرف می‌باشد». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۳۶.

[۸۳۰] (۱)- مخفی نماند که بحث ما در موردی است که احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعی، موافق و خبر دیگر، مخالف می‌باشد لکن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

[۸۳۱] (۲)- و مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

[۸۳۲] (۳)- که از اخبار علاجیه استفاده می‌شود.

[۸۳۳] (۱)- یعنی: خبر موافق با کتاب یا سنت قطعیه.

[۸۳۴] (۲)- یعنی: مقصود از مخالفت در- اترک ما خالف الکتاب- اعم از این است که به نحو تباین کلی باشد یا عموم و خصوص مطلق- یعنی: در صورتی که خبر مخالف، معارض داشته باشد، طرح می‌شود.

[۸۳۵] (۳)- پس روایت« ب» را که می گوید: بیع صبی ممیز، باطل است، طرح می‌نمائیم- زیرا با عموم قرآنی مخالف است- و معارضش را که دال بر صحت بیع صبی ممیز است، اخذ می‌نمائیم البته در محل بحث اگر معارضه‌ای نبود یعنی: تنها روایت مخالف

قرآن بود، روایت مخالف کتاب را اخذ می‌نمودیم و با آن، عموم قرآنی را تخصیص می‌زدیم- مانند سائر تخصیصاتی که به وسیله اخبار آحاد بر عمومات قرآنی وارد شده.

[۸۳۶] (۱)- اما بناء علی کونها فی مقام تعیین الحجهٔ عن اللاحجهٔ فلا مرجح للخبر الموافق علی المخالف حتی یقدم علیه لاجل موافقته للکتاب. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۵۴.

[۸۳۷] (۲)- نه ترجیح یک حجت بر حجّت دیگر.

[۸۳۸] (۳)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی، صفحه ۷۹، حدیث: ۱۵.

[۸۳۹] (۴)- ر. ک: بحار الانوار ۲/ ۲۲۷، حدیث: ۵

[۸۴۰] (۵)- و مخالفت به نحو عام و خاص، فراوان، صادر شده.

[۸۴۱] (۶)- یعنی: اعم از مخالفت به نحو تباین کلی و عموم و خصوص مطلق.

[۸۴۲] (۱)- هذا عدول عما ذکره من تأیید وحدهٔ معنی المخالفهٔ فی الطائفتین من الاخبار بقوله:« فلا وجه لحمل المخالفهٔ فی احداهما» و بیان للفرق بین المخالفهٔ التی هی من المرجحات و بین المخالفهٔ التی هی من شرائط حجیهٔ خبر الواحد.« و محصل وجه العدول»: انه لا بد من التفکیک بین المخالفتین فی هاتین الطائفتین لوجهین:« احدهما»: العلم الاجمالی بصدور المخالف بنحو العموم و الخصوص المطلق.« و الآخر»: إباء بعض اخبار العرض علی الکتاب عن التخصیص.

فهذان الوجهان قرینتان علی التفکیک المزبور بحمل اخبار العرض علی المخالفهٔ التباینیهٔ اذ لا معنی لان یقال:« ما خالف قول ربنا لم نقله او باطل الا ما علم صدوره» و حمل اخبار الاخذ بالموافق و طرح المخالف علی الاعم و الاخص المطلقین فما یکون من المرجحات هو المخالفهٔ بنحو العموم و الخصوص المطلق و ما یکون ممیزا للحجهٔ عن اللاحجهٔ هو المخالفهٔ التباینیهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۵۵.

[۸۴۳] (۱)- ... و تعبیر المتن« بمثل الاستصحاب» یدل علی عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب و قد صرح الشیخ« قدس سره» بتعمیمه حیث قال:« و لا فرق فی ذلک بین الاصول الثلاثهٔ اعنی اصالهٔ البراءهٔ و الاحتیاط و الاستصحاب».

و محصل ما افاده المصنف: ان الاصل ان کان اعتباره من باب الظن، فعلی القول بعدم التعدی من المرجحات المنصوصهٔ لا مجال للترجیح بالاصل و علی القول بالتعدی فان کان ذلک الظن موجبا للظن بالصدور او الاقربیهٔ الی الواقع فالترجیح به واضح و ان لم یکن موجبا لاحد هذین الامرین- الذین انیط بهما التعدی- فلا وجه للترجیح ایضا ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۵۶.

[۸۴۴] (۲)- حیث ان مضمون الخبر ناظر الی الواقع و مفاد الاصول بناء علی التعبد حکم ظاهری فکیف یتقوی بها مع ان مورد الاصول هو ما اذا فقد الدلیل الاجتهادی مطابقا او مخالفا فموردها هو ما اذا تساقط الدلیلان للتکافؤ. و الاخبار المستفیضهٔ قد دلت علی التخییر مع فقد المرجح فلا مورد لها عند التعارض فلا ترجیح بها لاحد المتعارضین و مما ذکرنا علم ان البحث عن الترجیح بالاصل الناقل او المقرر ساقط من اصله و لا سیما علی مختار المصنف من عدم جواز التعدی من المزایا المنصوصهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۶.

[۸۴۵] (۱)- نه اینکه مؤید باشد.

[۸۴۶] (۲)- یعنی: خبر موافق با استصحاب.

[۸۴۷] (۳)- یعنی:« بنای تعبدی بر« بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی، این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقن بوده و اکنون در بقاء آن شک داریم، فعلا ظن به بقاء برای ما محقق است یعنی: با« ظن به بقا»،« حکم به بقا» می‌نمائیم. همان‌طور که قبلا هم متذکر شدیم، کسانی که استصحاب را از طریق ظن به بقا حجت می‌دانند، می گویند: استصحاب، یکی از امارات معتبره هست نه اینکه یک اصل عملی باشد».

ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۲۳۱.

[۸۴۸] (۴)- که در این صورت، مثبتات آن‌هم حجت است یعنی: فرضا زیـدی که بیست سال پیش از نظر ما غائب شـده بود، اکنون حیاتش را استصحاب و برایش اثبات لحیه می‌کنیم- البته با تحقق تمام شرائط جریان استصحاب.

[۸۴۹] (۵)- مشروط بر اینکه قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم.

[۸۵۰] (۶)- که مختار مصنف« ره» هم می‌باشد- علی التحقیق.

[۸۵۱] (۱)- که شخص شاک در هنگام شک به آن رجوع می‌نماید.

[۸۵۲] (۲)-« و دلیل اعتبار اصل- اعم از اخبار و عقل- اصلا دلالتی بر تقویت آن خبر نـدارد بلکه در حال عدم آن، حکم و وظیفه شاک را معین نموده». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۳۷.

[۸۵۳] (۳)- ...« بل الشیخ» اعلی اللّه مقامه قد ذکر من القوم مرجحین آخرین ایضا غیر الاصل العملی مثل کون احد الخبرین متضمنا للاباحـهٔ و الآخر مفیـدا للحظر فیقـدم الحاظر علی المبیـح او کون احد الدلیلین دلیل الحرمهٔ و الآخر دلیل الوجوب فیقدم دلیل الحرمهٔ علی دلیل الوجوب. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۶۰.

[۸۵۴] (۱)- لا یخفی ان المنقول عن الحاجبی فی« الفصول» اخذ« الفقیه» فیه و لذا اشکل علیه بلزوم الدور.

« مشکینی ره». ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۲۲.

[۸۵۵] (۲)- سؤال: چه مناسبتی دارد که مصنف« ره» بحث اجتهاد و تقلید را در کتاب« اصولی» بیان نموده‌اند؟

جواب: علم اصول، قواعـدی است که در طریق اسـتنباط احکام، واقع می‌شود، اکنون که بحث اصولی ما پایان پـذیرفته، می‌خواهیم، بررسی کنیم که آیا می‌توان قواعد مذکور را در طریق استنباط قرار داد و احکام را استنتاج نمود؟

[۸۵۶] (۳)- الاجتهاد من الجهد و هو فی اللغهٔ لمعان کثیرهٔ(جهد) فی الامر جدّ و تعب(جهده) المرض هزله(اجهد) الطعام اشـتهاه(و اجهـد) الدابـهٔ حملها فوق طاقتها(اجهد) المال فرّقه و افناه الی غیر ذلک من المعانی(و اجتهد) فی الامر جدّ و بذل وسـعه و تحمل المشقهٔ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۶۱.

[۸۵۷] (۴)- و لـذلک یقال فی حمل الثقیل، اجتهـدت و لا یقال ذلک فی حمل الخفیف لکنه اذا کان مأخوذا من الجهد بالفتح و اما اذا کان مأخوذا من الجهـد بالضم فمعناه الوسع و الطاقـهٔ علی ما صرح به الفرّاء خلافا للاکثر حیث جعلوه مفتوحا و مضـموما الوسع و الطاقهٔ. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۷.

[۸۵۸] (۱)- تعریف مذکور از حاجبی و مرحوم علامه« قدس سره» نقل شده.

[۸۵۹] (۲)- تعریف مذکور مربوط به شیخ بهائی« ره» در کتاب« زبدهٔ» می‌باشد.

[۸۶۰] (۳)- اگر به مرحله رسوخ نرسد، نامش« حال» است که به زودی هم زائل می‌شود.

[۸۶۱] (۴)- اعم از ادله اجتهادی یا اصول عملیه.

[۸۶۲] (۵)- ... بمعنی انه لم یتصـدّ بعد للاسـتنباط، اما لفقدان بعض اسـبابه لعدم اسـتحضار الدلیل من کتب-- الاخبار و اما لعارض آخر کمرض و غیره فان الاسـتنباط ح یکون بالقوهٔ القریبـهٔ لا بالقوهٔ البعیـدهٔ و الا کان العامی الذی له اسـتعداد النیل بملکهٔ الاسـتنباط مجتهدا مع أنّه لیس کذلک ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۶۵.

[۸۶۳] (۱)- اگر معرف از جنس قریب و فصـل قریب تشـکیل شـده باشـد، حـد تـام است. چنانچه از جنس قریب و یکی از خواص تشکیل شده باشد، حد ناقص است.

[۸۶۴] (۱)- کمـا اورد علی التعریف الاول بان کثیرا من الادلـهٔ لا تفیـد الظن بل انما یکون حجـهٔ من حیث التعبـد کالاسـتصحاب و اصالـهٔ البراءهٔ مع ان تحصـیل الحکم المسـتفاد من تلک الادلـهٔ تنـدرج فی الاجتهاد و بانه قـد یتوقف الفقیه فی الحکم بعـد اجتهاده و

استفراغ وسعه فی ملاحظة الادلة فلیس هناک ظن بالحکم مع کون استفراغه اجتهادا قطعا و بان اقصی ما یجب علی المجتهد الاطمینان بتحصیل ما یستفاد من الادلة الموجودة سواء کان باول نظره فی المسائل کما فی المسائل التی مدارکها ظاهرة او بعد استفراغ وسعه کما فی الفروع الصعبة او بین الامرین و من المعلوم ضرورة تحقق الاجتهاد فی جمیع ذلک فلا ینعکس الحد المذکور لهذه الصور کلها لاعتبار استفراغ الوسع فیها و بان عنوان الفقیه کسائر العناوین من المتکلم و النحوی و الصرفی لا یصدق الا بعد معرفة قدر معتد به من الاحکام المتعلقة بذلک العنوان و الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول القدر المعتد به اجتهاد قطعا مع أنّه غیر حاصل من الفقیه فلا ینعکس الحد ایضا و غیر ذلک.

[۸۶۵] (۲)- کما اورد علی التعریف الاول ایضا بانه یندرج فی الحد استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظن بالاحکام الاصولیة مما یندرج فی اصول الدین کخصوصیات البرزخ و المعاد او فی اصول الفقه کحجیة الحسن و الموثق و الضعیف المنجبر بالشهرة مع ان ذلک لا یعد اجتهادا فی العرف .... و علی التعریف الثانی بان القوة القریبة من الاستنباط ربما یتناول القوة القریبة من الاجتهاد و لیست باجتهاد قطعا« کما هو الحال»:

لمکان کثرة اشتباه الجنس الحقیقی بالعرض العام و الفصل الحقیقی بالخاصة فافهم . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۸- ۳۴۷.

[۸۶۶] (۳)- کتعریف السعدانة بانه نبت او الرمد بانه داء او السناء بانه دواء و هکذا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۵.

[۸۶۷] (۱)- اگر تعریف، حقیقی باشد، می‌توان اشکال نمود که فرضا چرا مطرد نیست یا منعکس نیست اما در تعاریف لفظیه محلی برای اشکال عدم اطراد یا عدم انعکاس وجود ندارد.

[۸۶۸] (۲)- الظاهر انه اشارة الی ضعف ما افاده فی المقام فی وجه کون التعاریف لفظیة لا حقیقیة من عدم الاحاطة بالاشیاء بکنهها او بخواصها(و لعل) وجه الضعف هو ما اشرنا الیه آنفا دون غیره و اللّه العالم.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۵.

[۸۶۹] (۱)- توجیه ما این بود که تعریفین مذکورین« حقیقی» نیست بلکه لفظی و دارای عنوان شرح الاسم هست.

[۸۷۰] (۲)- گفتیم: اصل اولی، حرمت عمل به ظن است مگر اینکه دلیلی بر اعتبارش قائم شده باشد.

[۸۷۱] (۳)- ای فان المناط فی الاجتهاد هو تحصیل الحجة علی الحکم اما قوة علی نحو لو اراد فعلا تحصیلها امکنه ذلک و اما فعلا.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۶.

[۸۷۲] (۴)- هذه النسبة لا تخلو من تأمل فان المعدود حجة عند اکثرهم هو القیاس لا خصوص ما افاد الظن، مضافا الی حکایة حرمة العمل به عن بعضهم. نعم لا- ریب فی ان اکثر ما یستندون الیه یفید الظن المنهی عن العمل به کالقیاس و الاستحسان و المصالح المرسلة و عمل الصحابة و غیرها. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۶۹.

[۸۷۳] (۵)- یعنی ظنونی که دلیلی بر اعتبارشان قائم شده نه هر ظنی.

[۸۷۴] (۱)- لیس لنا طریق تعبدی و لا غیر تعبدی هو مما لا یفید الظن و لو نوعا فان من شأن الطرق و الامارات أن تکون هی مفیدة للظن و لو نوعا لا شخصا و هذا هو الفارق بینها و بین الاصول التعبدیة المحضة کالبراءة و قاعدتی الحل و الطهارة و نحو ذلک و لو جاز ان یکون الطریق غیر مفید للظن و لو نوعا لم یبق فرق بینه و بین الاصل العملی المحض اصلا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۶.

[۸۷۵] (۲)- یعنی: کما ان استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی اجتهاد مصطلح، فکذا استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة غیر المفیدة للظن. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۷۱.

[۸۷۶] (۳)- ای و مما تقدم من کون الأولی تبدیل الظن بالحکم بالحجة علیه قد انقدح انه لا وجه لتأبی الاخباری عن الاجتهاد بمعنی استفراغ الوسع فی تحصیل الحجة علی الحکم فانه مما لا محیص عن الاجتهاد بهذا المعنی و ان کان یتأبی عن الاجتهاد بمعنی

استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی کما صرح به المحقق القمی اعلی اللّه مقامه« قال» قبیل الشروع فی التجزی بیسیر(ما لفظه) ثم ان الاخباریین انکروا الاکتفاء بالظن و حرموا العمل علیه و نفوا الاجتهاد و الافتاء و التقلید ظنا منهم بان باب العلم غیر منسد بدعوی ان اخبارنا قطعیة فیحرم العمل بالظن و یجب متابعة الاخبار و یحرم التقلید بل یجب علی کل احد متابعة کلام المعصومین علیهم السلام(ثم قال) و هذا کلام لا یفهمه غیرهم و ساق الکلام فی تضعیفه فراجع. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۶.

[۸۷۷] (۴)- یعنی: ظن، موضوعیت ندارد.

[۸۷۸] (۵)- قطع هم از مصادیق حجت و دارای حجیت ذاتی هست.

[۸۷۹] (۱)- فلا وجه للتمایز و صیرورتهم حزبا مقابلا لحزب الآخر بحیث یطرد الحزب الآخر و یرمیه بالفسق او بما هو اعظم منه کما صدر عن بعض. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۸.

[۸۸۰] (۲)- اصل تعبّدی

[۸۸۱] (۳)- اصل برائت نه مفید علم است نه مفید ظن.

[۸۸۲] (۴)- پس کبرای قضیه قابل انکار نیست لکن در صغرا می‌توانند نزاع کنند.

[۸۸۳] (۵)- به‌عنوان مثال، ما ظواهر کتاب را حجت می‌دانیم آن‌ها حجت نمی‌دانند لکن نزاع مذکور، موجب نمی‌شود در نفس اجتهاد، اختلاف شود بلکه نزاع در مصادیق حجت است.

[۸۸۴] (۱)- من تعریف المصنف هذا للاجتهاد المطلق یعرف انه قد اختار فی تعریف الاجتهاد ما تقدم من البهائی رحمه اللّه من انه ملکة یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الی آخره و ان لم یظهر ذلک منه فی صدر الفصل(و علی کل حال) قد اشرنا فیما تقدم ان الاجتهاد فی الاصطلاح هو نفس ذلک الفعل الخارجی اعنی استفراغ الوسع لا الملکة و انه قد یطلق المجتهد و یراد منه صاحب الملکة و لو لم یتلبس بعد بالفعل الخارجی(و الظاهر» ان اطلاق لفظ المجتهد المطلق فی قبال المجتهد المتجزی هو بهذا المعنی الاخیر فمن له ملکة یقتدر بها علی استنباط نوع الاحکام الشرعیة فهو مجتهد مطلق و ان لم یستفرغ وسعه بعد فی مسألة واحدة و لم یستنبط حکمها الشرعی اصلا و من له ملکة یقتدر بها علی استنباط بعض الاحکام الشرعیة فهو متجزی .... ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۷.

[۸۸۵] (۲)- کنزاعهم فی جریان البراءة فی الشبهات الوجوبیة فان المشهور بینهم- علی ما حکی- هو جریان البراءة فیها خلافا لبعضهم حیث إنّه منع عن جریانها فیها و التزم فیها بالاحتیاط کالتزام جلّهم بل کلهم بالاحتیاط فی الشبهات الحکمیة التحریمیة الناشئة من فقد النص و کذا نزاعهم فی حجیة الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة الکلیة حیث انکرها الامین الاسترآبادی الا فی عدم النسخ و التزم غیره بجریانه فی الشبهة الحکمیة.

[۸۸۶] (۳)- یعنی: کما وقع النزاع بین الاخباریین و الاصولیین فی حجیة بعض الامور کالبراءة فی الشبهات التحریمیة الناشئة من فقد النص فان الاصولیین ذهبوا الی حجیتها فیها و الاخباریین انکروها و ذهبوا الی الاحتیاط. و کانکار المحدثین حجیة القطع الحاصل من غیر الادلة السمعیة و التزام الاصولیین بها. و لا یخفی ان مثل هذا النزاع لا یسوّغ التحزب و التشنیع عصمنا اللّه تعالی من الزلّات و وفقنا لتحصیل الطاعات . ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۷۳- ۳۷۲.

[۸۸۷] (۱)- الف: لازم هذه العبارة ان یکون الاجتهاد المطلق هو عبارة عما یقتدر به علی استنباط جمیع الاحکام و لا یعتبر ذلک قطعا بل المعتبر فی الاجتهاد المطلق کما اشرنا آنفا هو ما یقتدر به علی استنباط نوع الاحکام و ان لم یقتدر به علی استنباط جمیع الاحکام لغموضة بعضها کما یتفق ذلک لکثیر من الاعلام من دون ان یکون مضرا بصدق اجتهادهم المطلق« و من هنا قال فی الفصول» فالمجتهد المطلق من کان له ملکة تحصیل الظن بجملة یعتد بها من الاحکام یعنی بها نوع الاحکام کما قلنا« الی ان قال» و لا یقدح قصور نظره عن تحصیل الظن بالبعض« الی ان قال» و انما لم نعتبر ملکة تحصیل الظن بالکل مما عدا قطعیاته لتعذره عادة فان

الادلة قد تتعارض و لتردد کثیر من المجتهدین فی جملة من الاحکام کالمحقق و العلامة و الشهیدین و اضرابهم مع ان احدا لم یقدح بـذلک فی اجتهادهم« انتهی» موضع الحاجة من کلامه رفع مقامه« هذا و لکن سیأتی من المصنف» الاعتراف بتردد الاعلام فی بعض المسائل و انه لا یضر باجتهادهم المطلق فقهرا یکون المراد من قوله المتقدم فالاجتهاد المطلق ... الخ هو ما یقتدر به علی استنباط نوع الاحکام لا جمیعها. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۸

ب: سواء استنبط ام لم یستنبط بعد لاطلاق الاجتهاد حقیقة علی کلیهما. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۸۲.

[۸۸۸] (۲)- ... ثم ان الظاهر ان وجه تعبیر المصنف بالفعلیة بدل الشرعیة مع ان ما تقدم فی تعریف الاجتهاد هو الحکم الشرعی لا الفعلی لیس الا التحفظ علی قوله بعد هذا من امارة معتبرة او اصل معتبر عقلا او نقلا ... الخ فلو قال علی استنباط الاحکام الشرعیة لم یدخل فیها الحکم المستنبط من اصل عملی عقلی و هذا واضح. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۶۸.

[۸۸۹] (۳)- مانند خبر عادل.

[۸۹۰] (۴)- البته در مواردی که محل جریان اصل هست و دلیلی غیر از اصل نداشته باشیم. که توضیح این مطلب را در بحث اصول عملیه مشروحا بیان کردیم- الاصل دلیل حیث لا دلیل.

[۸۹۱] (۵)- مانند برائت عقلیه.

[۸۹۲] (۶)- مانند استصحاب و برائت شرعیه.

[۸۹۳] (۱)- بمعنی الملکة علی استنباط الجمیع فاشکال البعض فیه: بانه کیف یمکن حصول ملکة الجمیع کتقیید الفصول للأحکام بجملة معتد بها لیتحقق امکانه فی غیر محله، نعم الاجتهاد المطلق بالمعنی المنقول عن الحاجبی غیر ممکن« مشکینی ره» ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۲۳.

[۸۹۴] (۲)- قید ل« عدم التمکن او للتردد» یعنی: ان منشأ التردد قد یکون فقد النص کمسألة اعتبار کون المضاربة بالنقدین و عدم صحتها بغیرهما فان الدلیل علیه هو الاجماع الذی یشکل الاعتماد علیه لکونه اجماعا منقولا. و قد یکون اجمال النص او تعارضه. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۸۴.

[۸۹۵] (۳)- معطوف علی« انما هو بالنسبة» یعنی: ان المجتهد المطلق یتردد احیانا فی الحکم الواقعی و لا تردد له فی الحکم الظاهری بل هو معلوم له ففی مثل الخبرین المتعارضین المتکافئین یتردد المجتهد فی الحکم الواقعی و لکن حکمه الظاهری معلوم و هو اخذ احد الخبرین بمقتضی اخبار التخییر. فالمراد بالحکم الفعلی هو الظاهری المقابل للواقعی و الاولی اضافة کلمة« فیه» بین« لهم» و« اصلا»].

ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۸۴.

[۸۹۶] (۴)-« ادل دلیل علی امکان الشیء وقوع الشیء».

[۸۹۷] (۱)- ... فلا اشکال فی جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاد نفسه کما ذکر المصنف فانه قاطع لا محالة اما بالحکم الواقعی او بالحجة علیه او بالحکم الظاهری الشرعی او العقلی و مع القطع باحد هذه الامور لا یکاد یمکنه رفع الید عن قطعه و العمل باجتهاد الغیر الذی لا یعتقد برأیه ابدا و هذا واضح.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۱.

[۸۹۸] (۲)- المراد به الجواز بالمعنی الاعم الصادق علی الوجوب لا ما یرادف الاباحة، اذ المقصود به إما الوجوب التعیینی بناء علی طولیة مراتب الاطاعة و إما الوجوب التخییری بین الاجتهاد و التقلید و الاحتیاط بناء علی عرضیة مراتب الاطاعة.

[۸۹۹] (۳)- الذی هو کنایة عن عدم غزارة العلم . ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۸۵- ۳۸۴.

[۹۰۰] (۱)- بیان ل« دلیل آخر» و ذلک الدلیل الآخر منحصر فی دلیلین مفقودین فی المقام، احدهما:

الاجماع، علی جواز رجوع الجاهل الی المجتهد مطلقا انفتاحیا کان ام انسدادیا. ثانیهما: جریان مقدمات دلیل انسداد آخر فی حق المقلد- غیر ما تجری فی حق نفس المجتهد الانسدادی- بان یقال: العلم الاجمالی بثبوت تکالیف فعلیهٔ موجود، و باب العلم و العلمی بها منسد و اهمالها غیر جائز و الاحتیاط باطل او غیر لازم و لا یجوز اجراء الاصول النافیهٔ للتکلیف و ترجیح المرجوح علی الراجح قبیح، فتنتج اعتبار الظن الحاصل بالاحکام من رأی المجتهد الانسدادی و کلا الوجهین ممنوع لما سیأتی. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۸۸.

[۹۰۱] (۲)- زیرا دلیل آن، ادله جواز تقلید است که به زودی درباره‌اش بحث می‌کنیم.

[۹۰۲] (۳)- علم، یعنی: قطع و یقین.

[۹۰۳] (۴)- علمی، یعنی: دلیل ظنی که دلیل قطعی بر حجیت آن وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.

[۹۰۴] (۵)-« تذکر: در مباحث قبل ثابت کردیم که ظن خاص و خبر واحد حجیت دارد، لذا می‌گوئیم: باب علمی به روی ما منسد نیست و می‌توان به کتاب وسائل الشیعهٔ و امثال آن مراجعه کرد و آن تکالیف معلوم بالاجمال را مشخص نمود و مهم‌ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد، همین است و لذا بحث از دلیل انسداد، غیر از ثمره علمی، فائده دیگری ندارد». ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۴/ ۳۸۵.

[۹۰۵] (۱)- بنا بر حکومت نه کشف.

تذکر: در نتیجه دلیل انسداد، اختلاف است که آیا ظن انسدادی بنا بر« کشف» حجیت دارد یا بنا بر« حکومت» که تفصیل آن را در بحث ظن- جلد چهارم ایضاح الکفایهٔ- بیان کردیم اما اجمالا:

الف: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد« عقل» کشف می‌کند که شارع مقدس در چنین وضعی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که در این صورت، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست.

ب: قول دیگر، این است که در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد به عقل رجوع می‌نمائیم و عقل« مستقلا» و صرف‌نظر از شرع، حکم به حجیت ظن انسدادی می‌کند که در این فرض، ظن انسدادی، یک حجت عقلی است.

[۹۰۶] (۲)- یعنی: عالم به احکام شرعیه.

[۹۰۷] (۳)- حجیت مطلق ظن.

[۹۰۸] (۴)- غیر از دلیل تقلید و غیر از دلیل انسداد که آن مجتهد در حق خود، جاری نموده.

[۹۰۹] (۵)- که نتیجه‌اش حجیت ظن مجتهد انسدادی برای آن غیر باشد.

[۹۱۰] (۱)- معطوف علی« عدم انحصار» و هذا ردّ للشق الآخر و هو بطلان الاحتیاط الذی لا بد من اثباته فی المقدمهٔ الرابعهٔ و قد عرفت توضیحه، و ان الاحتیاط لازم علی هذا الجاهل ما لم یترتب علیه محذور عقلی و هو اختلال المعاش، او محذور شرعی و هو العسر بناء علی حکومهٔ قاعدهٔ نفی الحرج علی الاحتیاط المستلزم للعسر.

[۹۱۱] (۲)- وصلیهٔ، یعنی: یجب علی الجاهل الاحتیاط حتی اذا استلزم العسر الا ان یریح نفسه من الاحتیاط العسری بنفیه بقاعدهٔ الحرج . ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۳۹۰.

[۹۱۲] (۳)- مضافا بر اینکه: اجماع منقول، حجت نیست.

[۹۱۳] (۴)- ...(و اما انسداد آخر) فلا یکاد یتم مقدماته عند الغیر کی یوجب له حجیهٔ ظن الانسدادی اذ لا ینحصر المجتهد بالانسدادی فقط و لو اتفق حصره فلا یلزم من ترک العمل بقوله محذورا عقلیا اعنی:

اختلال النظام و اما العسر فهو و ان کان یلزم و لکن الغیر ممن لا یدرک عدم وجوبه شرعا بعد فرض کونه عامیا محضا لیس بمجتهد.(نعم) اذا فرض الحصر و لزوم الاختلال او العسر و قد ادرک حرمهٔ الاحتیاط اذا کان مخلا بالنظام او عدم وجوبه اذا کان عسریا تم الانسداد ح فی حقه و اوجب حجیهٔ ظن المجتهد الانسدادی له و لکنه مجرد فرض لا یتحقق فی الخارج ابدا.(هذا کله)

على تقدير الحكومة و استقلال العقل بحجية الظن فى حال الانسداد كاستقلاله بحجية العلم فى حال الانفتاح. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۷۳.

[۹۱۴] (۱)- تا آن مقلد بگوید: اکنون که باب علم و علمی، منسد است، چاره‌ای ندارم غیر از اینکه: باید به ظنونی عمل نمایم که دلیل خاصی بر اعتبارش قائم نشده.

[۹۱۵] (۲)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۱- با اندکی تغییر در بعضی از کلمات.

[۹۱۶] (۳)- ر. ک: منتهى الدراية ۸/ ۳۹۱.

[۹۱۷] (۱)- الاولى ان يقال:« كما هو قضية مقدمات الانسداد» لان هذه الجملة تكون فى مقام اثبات الاختصاص الذى هو علة لعدم مساعدة ادلة التقليد. الا ان يجعل الواو حالية فتشعر بالعلية ح. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۹۲.

[۹۱۸] (۲)- یعنی: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد« عقل» کشف می‌نماید که شارع مقدس در چنان شرائطی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که گفتیم در فرض مذکور، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست نه حجت عقلی.

[۹۱۹] (۳)-« و مقدمات انسداد، کشف نموده از حجیت ظن در نزد شارع برای کسی که آن مقدمات در حق او جاری است و آن فرد، نفس مجتهد است پس حجیت ظن، مخصوص خود او هست و برای مقلدینش حجت نیست به همان بیان سابق که ذکر شد و شاید مجتهد، منحصر به انسدادی نباشد و یا این که احتیاط، مخل به نظام او نباشد یا اینکه مستلزم عسر و حرج باشد لکن نتواند دلیلی بر عدم جواز احتیاط عسر و حرجی، اقامه نماید الی غیر ذلک». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۱.

[۹۲۰] (۱)- یعنی: اگر مقدمات انسداد، کامل و تمام باشد، مقتضایش« حکومت» است نه کشف.

[۹۲۱] (۲)- یعنی: ظن مطلق.

[۹۲۲] (۳)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۳۴۱.

[۹۲۳] (۴)- ر. ک: عناية الاصول ۶/ ۱۷۴.

[۹۲۴] (۵)- ر. ک: منتهى الدراية ۸/ ۳۹۳.

[۹۲۵] (۱)- راجع الى كلمة الشىء اى حجية الشىء شرعا مطلقا سواء كان الشىء من الامارات المعتبرة بالخصوص او من الظن المطلق المعتبر بالانسداد على الكشف دون الحكومة اذ على الحكومة تكون حجيته عقلية لا- شرعية و هذا واضح. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۷۵.

[۹۲۶] (۲)- فانحصر مورد جواز الرجوع فى مورد القطع بالحكم و لا يشمل مورد القطعى. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۴۹.

[۹۲۷] (۳)- در غیر قطعیات.

[۹۲۸] (۴)- سؤال: آیا آن آثار، احکام حجیت است یا عین حجیت؟ جواب: پاسخ مسئله، چندان مهم نیست، و اثری در بحث فعلی ما ندارد.

[۹۲۹] (۱)-(و فيه ما لا يخفى) فان ادلة التقليد هى تجوّز الرجوع الى العالم بالاحكام الشرعية لا الى العالم بموارد قيام الحجة عليها و الا فصح ان يقال ان الانسدادى ايضا هو عالم بموارد قيام الظن على الاحكام الشرعية فتشمله ادلة التقليد و يجوز الرجوع اليه و هو كما ترى(و الصحيح فى الجواب) ان يقال: ان من قامت عنده الحجة المعتبرة على الحكم الشرعى هو كالعالم بالحكم الشرعى عينا فان ادلة الاعتبار كما انها على القول بجعل الحجية تنزل الطرق و الامارات بمنزلة العلم و اليقين فكذلك تنزل هى من قامت عنده الطرق و

الامارات بمنزلة من علم بالحكم الواقعی فاذا كانت ادلة التقلید هی مما تجوّز رجوع الجاهل الی العالم فتشمل هی قهرا جواز الرجوع الی كل من العالم الحقیقی و التنزیلی جمعیا نظرا الی حكومة ادلة الاعتبار علی ادلة التقلید و الی تصرفها فی موضوعها بتوسعة دائرة العالم و جعله اعم من الحقیقی و التنزیلی جمیعا فتأمل جیدا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۴.

[۹۳۰] (۲)- القائم عنده الطرق و الامارات المعتبرة.

[۹۳۱] (۳)- و برطبق مؤدای دلیل، حكم ظاهری هم جعل نمی‌شود.

[۹۳۲] (۴)- القائل بجعل« الحجیة».

[۹۳۳] (۱)- و اللازم اضافة« الاصل الشرعی» الی« الامارة المعتبرة» اذ لا تصل النوبة الی الاصل العقلی بمجرد فقد الامارة بل لا بد من فقد الاصل الشرعی ایضا من استصحاب و برائت. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۰۰.

[۹۳۴] (۲)- مثلا عالم است كه اماره و حجت شرعی بر وجوب نماز جمعه، یا حلیت شرب تتن، قائم شده.

[۹۳۵] (۳)- مانند امارات و اصول شرعیه.

[۹۳۶] (۴)- مانند: برائت عقلی، اصالت التخییر یا اصالت الاشتغال.

[۹۳۷] (۵)- و نه عالم به حكم فرعی می‌باشد.

[۹۳۸] (۶)- ... مثلا- اذا علم اجمالا- بوجوب صلاة قبل صلاة العصر فی یوم الجمعة مرددة بین اربع ركعات و ركعتین و خطبتین و فرض عدم استظهار وجوب احداهما بالخصوص من الادلة فانه بناء علی استقلال العقل بوجوب الموافقة القطعیة یجب الجمع بین الصلاتین و بناء علی كفایة الموافقة الاحتمالیة یكتفی باحداهما مخیرا بینهما و هذه مسألة عقلیة ربما یخالف المقلد مقلده فیها. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۰۰.

[۹۳۹] (۱)- و الصحیح كان ان یقول هو البراءة او التخییر او الاحتیاط فان الاصول العقلیة ثلاثة لا اثنان.

[۹۴۰] (۲)- اشارة الی ضعف جوابه عن الاشكال و قد عرفت منا وجه الضعف و ان الصحیح فی الجواب هو ما ذكرناه فلا تغفل . ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۶.

[۹۴۱] (۳)- یعنی: احكامی كه مستند آنها، عقلی هست.

[۹۴۲] (۴)- ر. ک: شرح كفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الكریم خوئینی ۲/ ۳۴۳.

[۹۴۳] (۱)- معطوف علی قوله:« كما لا اشكال فی جواز العمل» یعنی: ....

[۹۴۴] (۲)- لم یتعرض المصنف فی مسألة نفوذ قضاء المجتهد الانسدادی للتفصیل بین الكشف و الحكومة كما تعرض للتفصیل بینهما فی مسألة جواز تقلیده و اقتصر فی نفوذ قضائه علی الكشف بمنع اصل المبنی، حیث قال:« ففیه اشكال علی الصحیح» یعنی: ان اصل القول بالكشف غیر سدید لان مقدمات الانسداد- علی فرض تمامیتها فی نفسها- تنتج حجیة الظن علی الحكومة مع أنّه سیظهر حكم قضاء الانسدادی الكشفی مما افاده بناء علی الحكومة]. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۰۴ و ۴۰۲.

[۹۴۵] (۳)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۵.

[۹۴۶] (۴)- ... و السر فی ذلک ای فی عدم الخلاف هی الروایات المأثورة فی الباب من المقبولة و غیرها كما لا یخفی. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۷.

[۹۴۷] (۱)- و حجت شرعی.

[۹۴۸] (۲)- ...(و من المعلوم) ان المنصوب للقضاء فی لسان الاخبار لیس الا العالم بها(كما فی المقبولة) ینظران من كان منكم قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فلیرضوا به حكما فانی قد جعلته علیكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم یقبله منه فانما استخف بحكم اللّه و علینا ردّ و الرّادّ علینا الراد علی اللّه و هو علی حد الشرک باللّه ... الخ.

(و فی روایهٔ ابی خدیجهٔ) اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا.

(و فی روایـهٔ اخری لابی خدیجـهٔ) انظروا الی رجل منکم یعلم شـیئا من قضایانا(و فی طریق الکلینی) شـیئا من قضائنا ... الخ. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۷۸.

[۹۴۹] (۳)- البته بنا بر« کشف» حجت شرعی دارد اما مختص خودش می‌باشد- مرحوم فیروزآبادی عبارت مصنف« ره» را برخلاف مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی تفسیر کرده‌اند ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۷۷.

[۹۵۰] (۴)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۴.

[۹۵۱] (۱)- هذا شروع فی اثبات نفوذ حکم المجتهد الانسدادی علی الحکومهٔ باحد وجهین:« الاول»:

الاجمـاع المرکـب ...« الـوجه الثـانی» لنفـوذ حکم الانسـدادی هو: ادراجه فی موضوع منصب القضـاء و جعله فردا عرفیـا لقوله« ع»:« و عرف احکامنا». و تقریبه ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۰۵.

[۹۵۲] (۲)- الاولی ابداله ب« او یدعی» او ب« او یقال» حتی یکون معطوفا علی« ان یدعی». و کیف کان فهذا اشارهٔ الی الوجه الثانی الدال علی صحهٔ نفوذ قضاء الانسدادی علی الحکومهٔ و قد عرفت تقریبه ... ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۰۷.

[۹۵۳] (۳)- یعنی: اذا کـانت موارد الاجماعـات و غیرهـا جملـهٔ یعتـد بهـا بـان کانت الاحکام عشـرهٔ آلاف مثلا و الاحکام المعلومهٔ بالاجماع المحصل و نحوه ألفا أو ألفین فان نسبهٔ المعلوم الی الجمیع و ان کان نسبهٔ الخمس او العشر الا ان عدد الالف فی نفسه کثیر و لیس المراد من الجملـهٔ المعتـد بها اکثر الاحکام اذ لازمه کون الانسـدادی انفتاحیا و لم یلتئم مع قوله:« و ان انسـد باب العلم بمعظم الفقه» فان المراد بالمعظم هو اکثر الاحکام الشرعیهٔ ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۰۷.

[۹۵۴] (۱)- هذا دفع لما قد یتوهم: من ان ظاهره کون الحکم الذی حکم به القاضـی فی حکمهم« علیهم السلام» و هو مناف لادراج اهل الانسـداد بل اهل الانفتاح ایضا اذا کان الحکم فی المرافعهٔ مؤدی امارهٔ او اصل غیر مجعول.« و حاصل الجواب»: ان اضافهٔ الحکم الیهم من بـاب المجـاز او الحقیقـهٔ من بـاب اسـناد الحکم من قبل نائب السـلطان الی نفس السـلطان و ان لم یحکم به بل لم یطلع علیه ایضـا. و یشـهد له کون الحکم فی بـاب المرافعـهٔ غالبـا من الـامور التی لاـ تسـتند الیهم بمـا هو بـل لکونها من احکام منصوبهم علیهم السلام. مشکینی« ره». ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۲۷.

[۹۵۵] (۲)- گرچه باب علم و علمی، نسبت به بقیه احکام بر او منسد است.

[۹۵۶] (۳)- از معرفت حلال و حرام.

[۹۵۷] (۴)- به‌نحوی که توضیح دادیم.

[۹۵۸] (۱)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۰.

[۹۵۹] (۲)- و اگر نشد، ظن مطلق را حجت می‌داند.

[۹۶۰] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۵.

[۹۶۱] (۱)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۷۹.

[۹۶۲] (۱)- در« معالم» چنین آمـده:« قـد اختلف الناس فی قبوله ای الاجتهاد] للتجزیـهٔ بمعنی جریانه فی بعض المسائل دون بعض و ذلـک بـان یحصـل للعـالم مـا هو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل فقط فله حینئـذ ان یجتهـد فیها او لا؟ ذهب العلامـهٔ فی التهـذیب و الشـهید« ره» فی الذکری و الدروس و والدی« ره» فی جملهٔ من کتبه و جمع من العامهٔ الی الاول و صار قوم الی الثانی». ر. ک: معالم الدین ۲۳۲.

[۹۶۳] (۱)- مثلا در فلان مسئله، دو یا سه روایت بدون معارض داریم لذا استنباط حکم هم سهل است.

[۹۶۴] (۲)- مثلا در فلان مسئله، روایات فراوانی داریم که با یکدیگر تعارض هم دارند لذا استنباط حکم، مشکل است.

[۹۶۵] (۳)- ... فبعضهم ماهر فی مدرک بعض ابواب الفقه کالعبادات لکثرهٔ ممارسته فیها و اطلاعه علی وجوه الجمع بین اخباره المتعارضهٔ و لیس له مهارهٔ فی ابواب المعاملات لتوقف استنباط احکامها علی جملهٔ من القواعد العامهٔ التی لم تکن له قدرهٔ وافیهٔ علی تنقیحها و تعیین حدودها و موارد جریانها و بعضهم بالعکس.

[۹۶۶] (۴)- کمسألهٔ مقدمهٔ الواجب و الضد و اجتماع الامر و النهی و اقتضاء النهی للفساد و قاعدهٔ قبح العقاب بلا بیان و دفع الضرر المحتمل و غیر ذلک . ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۱۷ و ۴۱۵.

[۹۶۷] (۱)- یستفاد من هذه العبارهٔ- تلویحا لا تصریحا- الوجه الثانی علی امتناع التجزی و هو منسوب الی بعض کالعضدی و ....

[۹۶۸] (۲)- تعلیل للقطع بعدم الدخل او الاطمئنان بعدمه و حاصله: عدم اعتبار الاحاطهٔ الفعلیهٔ بمدارک جمیع المسائل فی استنباط مسألهٔ واحدهٔ مع الملکهٔ المطلقهٔ فکما یحصل الظن للمجتهد المطلق کذلک یحصل للمتجزی و کما لا یعتبر استحضار مدارک جمیع المسائل فعلا فی استنباط مسألهٔ للمجتهد المطلق، کذلک لا یعتبر ذلک فی استنباطها للمتجزی.« و السر فی ذلک هو»: ان الاخبار المرویهٔ عن اهل بیت الوحی« علیهم السلام»- التی هی عمدهٔ مدارک الاحکام- قد بوّبها ارباب الجوامع الحدیثیهٔ و ربما قطّعوا روایهٔ واحدهٔ علی ابواب متفرقهٔ لاشتمالها علی احکام متعددهٔ و مع ذلک اشار صاحب الوسائل الی ما تقدم و ما یأتی من الاخبار التی لها نحو تعلق بحکم المسألهٔ و مع هذا الجهد البلیغ لا یظن بوجود روایهٔ فی کتاب الحدود مثلا مرتبطهٔ بباب الطهارهٔ- من دون اشارته الی موضعها فی باب الطهارهٔ- حتی تتجه دعوی احتمال دخل تلک الروایهٔ بالمسألهٔ التی تصدی المجتهد لاستنباطها]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۲۲ و ۴۲۱.

[۹۶۹] (۳)- و الطفرهٔ قد تکون محالا عقلیا و قد تکون محالا عادیا و لا منافاهٔ حینئذ بین دعوی الاستحالهٔ العادیهٔ و تعلیلها بالطفرهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۱۹.

[۹۷۰] (۱)- و آیا در بناء عقلا- که دلیل حجیت ظواهر است- قیدی مشاهده شده که حجیت ظواهر را منحصر به مجتهد مطلق نماید؟ خیر!

[۹۷۱] (۲)- یعنی: غایهٔ الامر تقیید اطلاق ادلهٔ حجیهٔ المدارک بما اذا تمکن من دفع معارضات الخبر الواحد الذی یعتمد علیه المتجزی فی مقام الاستنباط و حاصله: ان ادلهٔ اعتبار الامارات مطلقهٔ من حیث شمولها للمجتهد المطلق و المتجزی لکنها مقیدهٔ بما اذا تمکن المجتهد الذی جاءه الخبر من الفحص عن معارضه-- و عن کل ما یزاحم حجیته و لو ظفر بمعارضه فلا بدّ من قدرته علی علاج التعارض بتقدیم احدهما علی الآخر او التخییر فمن لم تکن له هذه القدرهٔ لم تکن ادلهٔ حجیهٔ الخبر و الظواهر شاملهٔ له و من المعلوم ان هذه القدرهٔ جههٔ مشترکهٔ بین المطلق و المتجزی اذ لولاها لم یکن الشخص مجتهدا و لا عارفا باحکامهم« علیهم السلام». ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۲۵.

[۹۷۲] (۱)- در فصل اول از مباحث مربوط به« تقلید».

[۹۷۳] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۶.

[۹۷۴] (۱)- فلا اطلاق فیها ایضا لانها ارشاد الی السیرهٔ العقلائیهٔ و یتعین الاخذ بالقدر المتیقن منها و هو رجوع الجاهل الی المجتهد المطلق و یکون الشک فی جواز الرجوع الی المتجزی مساوقا للقطع بعدم جوازه و سیأتی ما هو الحق من القولین فی التعلیقهٔ الآتیهٔ و فی مباحث التقلید« ان شاء اللّه تعالی». ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۲۶.

[۹۷۵] (۲)-« مثلا آیه شریفه i فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ*E در مقام بیان نمی‌باشد». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۶.

[۹۷۶] (۱)- ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۸۶.

[۹۷۷] (۲)- الف: بل لا ـ اشكال فيه ايضا اذا كان عارفا باحكامهم« عليهم السلام» فى القضاء و ذلك لما عرفت فيما تقدم من ان المعتبر فى نفوذ قضاء القاضى على ما يستفاد من الاخبار المتقدمة من المقبولة و غيرها هو معرفته باحكامهم فاذا عرفها كما هو حقه و تمكن من الحكم بحكمهم لم يكن فرق بين المتجزى و المطلق فى نفوذ حكمهما و قضائهما ابدا و ان لم يكن المتجزى عارفا باحكامهم فى سائر ابواب الفقه غير القضاء اصلا. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۸۷.

ب: اى: اشد اشكالا من حجية فتواه على الجاهل. و وجه اشدية الاشكال هو: ان مقتضى سيرة العقلاء-- و فطرتهم على الرجوع الى العالم هو حجية نظر المتجزى ايضا كالمطلق اذ مناط السيرة كون المرجع عالما فيما يرجع اليه سواء علم غيره ام لا. و هذه السيرة لا تتوقف الا ـ على الامضاء. و هذا بخلاف القضاء فان ادلة نفوذه هى الادلة اللفظية التى اناطت المنصب بصدق« الفقيه و العارف بالاحكام» و نحوهما.

ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۴۲۸.

[۹۷۸] (۱)- ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۱۸۷.

[۹۷۹] (۱)- بان يعرف من« علم اللغة» المعانى المفردة التى وضع لها الالفاظ المأخوذة فى تراكيب الكلام او استعمل فيها و لو مجازا كالصعيد و الغسل و المسح و الكعب و نحو ذلك سواء أ كان من المعانى الواصلة من الصدر الاول من اهل اللغة ام من المودوعة فى كتب اللغة التى دونها اربابها. و من« علم الصرف» المعانى التصريفية التى وضعت لها الهيئات الاشتقاقية كهيئات الافعال الماضية و المضارعة و هيئات فعلى الامر و النهى و هيئات اسماء الفاعلين و المفعولين و غيرهما و من« علم النحو» معانيها النحوية التى وضعت لها تراكيب الالفاظ الاعرابية كالفاعلية و المفعولية و الاضافة و نحوها و تختلف باختلاف التراكيب حتى انه ربما يختلف معانى لفظ واحد عند اختلاف حركاته نحو ما أحسن السماء بضم النون و ما أحسنها بفتحها حيث ان الاول استفهام و الثانى تعجب و ما أحسن زيدا و ما أحسن زيد و دلالة هذه الحركات على المعانى المختلفة تستفاد من علم النحو. و من« علم المنطق» ما يعرف به شرائط البرهان و كيفية تراكيب البراهين و امتياز البرهان عن سائر مواد الاقيسة من الجدل و الخطابة و الشعر و السفسطة لان استنباط المسائل من المأخذ يتوقف على الاستدلال و هو لا يتم الا بالمنطق بل هو من مبادى سائر شروط الاستنباط التى هى عبارة عن عدة علوم و لا سيما اصول الفقه الذى هو العمدة من الشروط لكونه من العلوم النظرية. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۵۲.

[۹۸۰] (۲)- ... و المراد بالعلوم العربية العلوم التى يكون موضوعها الالفاظ العربية من حيثيات مختلفة و هى: علم اللغة و النحو و الصرف و البلاغة و ... ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۴۳۶.

[۹۸۱] (۱)- قيد ل« معرفة» يعنى: ان الاجتهاد فى الفقه يتوقف على معرفة عدة من مباحث العلوم العربية لا على معرفتها بتمامها فتوقف الاجتهاد على معرفة بعض مباحث علم اللغة و النحو و الصرف واضح دون توقفه على معرفة علم العروض و جملة اخرى من مباحث النحو. ر. ك:

منتهى الدراية ۸/ ۴۳۷.

[۹۸۲] (۲)- و لو بأن يقدر على معرفة ما يبتنى عليه الاجتهاد فى المسألة بالرجوع الى ما دوّن فيه و الآيات المتكفلة للاحكام على ما صرح به بعضهم خمس مائة آية و كذلك معرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام و معرفة احوال الرواة من التعديل و الجرح و لو بالرجوع الى كتب الرجال اذ العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال و الاعتماد عليهم بناء على حجيتها من باب الظنون الخاصة. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۵۳.

[۹۸۳] (۳)- ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲/ ۳۴۷.

[۹۸۴] (۱)- تحقیقی در این زمینه، از کتاب عنایة الاصول- در صفحه ۳۶۴- نقل کرده‌ایم.

[۹۸۵] (۲)- اما الاول: فلان بعض المسائل قلیل الحاجة الیه لکونه اسهل مدرکا.

و اما الثانی: فلما ذکره فی العبارة فانه فی الزمان الاول لا حاجة فی التمسک بالعام الی الفحص عن المخصص بخلاف هذا الزمان.

و اما الثالث فلان بعض الاشخاص ربما یقطع بحکم و لا یحتاج الی إعمال قواعد اصولیة. مشکینی« ره». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۳۰.

[۹۸۶] (۱)- و کذا فی الشرعیات اذا کان الاجتهاد قطعیا او وقع علی موضوعات الاحکام و لو کان ظنیا کما نفی الخلاف فی الفصول و انما الخلاف فی الاحکام الاجتهادیة الظنیة تکلیفیة او وضعیة. مشکینی« ره».

ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۳۰.

[۹۸۷] (۲)- ... و الحاصل: ان الناظر فی کلماتهم یظهر له انهم مختلفون فی التصویب فبعضهم ینکره رأسا و بعضهم یلتزم به فی ما لا نص فیه و علیه فنسبة التصویب الی المخالفین مطلقا او الی الاشاعرة خاصة دون المعتزلة لا تخلو من شیء. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۴۶.

[۹۸۸] (۳)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۹۲.

[۹۸۹] (۱)- ... و الوجه فی اتفاق کلمتهم علی التخطئة فی هذه الامور العقلیة هو استلزام القول بالتصویب فیها لاجتماع الضدین او النقیضین مثلا اذا ادرک عقل زید امکان اعادة المعدوم و ادرک عقل عمرو استحالتها او ادرک عقل رجل قبح الکذب الضار و عقل آخر عدم قبحه مطلقا بل فیما کان المتضرر هو المؤمن او ادرک عقل احدهما حسن الصدق النافع و آخر قیّده بشیء مثلا فلو قیل بالتصویب فیها لزم اجتماع الضدین بل النقیضین و هو محال اذ الواقع اما ان یکون ظرفا لاستحالة اعادة المعدوم و اما لامکانها لبداهة امتناع ان یقال: ان اعادة المعدوم ممکنة و مستحیلة فالتخطئة فی هذا السنخ من العقلیات مما لا بد منه.« و لا فرق فی ذلک» بین الحکم العقلی الذی موضوعه حکم شرعی کحسن الاطاعة و قبح المعصیة و بین غیره مما تقدم کاستحالة اعادة المعدوم و امکانها لوحدة المناط و هو استحالة اجتماع الضدین او النقیضین. ر. ک: منتهی الدرایة ۸۲/ ۴۴۶.

[۹۹۰] (۲)- ... و لیعلم ان الاتفاق علی التخطئة فی العقلیات انما یکون مورده الاحکام العقلیة التی تقع طرقا الی استکشاف الواقعیات کالملازمة بین وجوب المقدمة و ذیها فان هذه الملازمة امر واقعی یدرکها العقل تارة و لا یدرکها اخری و کذا استحالة شیء واقعا او مصلحته او مفسدته کذلک. و اما الاحکام العقلیة غیر الطریقیة التی لا واقع لها و یکون ادراک العقل مقوّما لحکمه فلا محیص عن الالتزام بالتصویب فیها ضرورة ان الحسن العقلی حینئذ لیس الا ملاءمة الشیء لدی القوة العاقلة کملاءمة الشیء لدی سائر القوی من الذائقة و الشامة و اللامسة کما ان القبح العقلی عبارة عن منافرته لدی القوة العاقلة کادراکه حسن العدل و قبح الظلم و من المعلوم عدم تطرق الخطأ فی الامور الوجدانیة المتقومة بادراکات العقل. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۴۷.

[۹۹۱] (۱)- اما کونها احکاما واقعیة فلانه مقتضی التصویب ای: اصابة کل اجتهاد بالواقع و اما کونها ظاهریة فلانها احکام مجعولة عند الجهل بالواقع و الشک فیه، و من المعلوم ان الحکم المجعول فی مورد الشک- کما فی الامارة او فی موضع الشک کما فی الاصل العملی- یکون حکما ظاهریا. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۴۵۱.

[۹۹۲] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۹۹۳] (۲)- کالاشعری و ابی الهذیل العلاف و الجبائیان. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۴.

[۹۹۴] (۳)- لا اشکال فی بطلانه بمعانیه الثلاثة الآتیة للاجماع و الاخبار الا ان الاشکال فیه من جهة الاستحالة و عدمها.« مشکینی ره». ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۳۰.

[۹۹۵] (۱)- یعنی: خداوند متعال برای هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، حکم جعل می‌نماید و نتیجه‌اش این است که: تمام مردم در

آن حکم واقعی مجعول، مشترک نیستند بلکه مجتهدی که قائل به وجوب نماز جمعه شده، صلات جمعه در حق او- و مقلدینش- واجب است و کسی که قائل به حرمت آن شده، درباره او و مقلدینش حرمت، جعل شده و ....

[۹۹۶] (۱)- و هم قد عرّفوا الاجتهاد باستفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی الفرعی و الظن متعلق بالکسر و الحکم متعلق بالفتح و معلوم ان الاول متأخر فی الوجود عن الثانی فلولا وجود الحکم استحال استفراغ الوسع فی تحصیل الظن به و یسمونه بالتصویب المحال. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۵.

[۹۹۷] (۲)- و لهذا یسمونه بالتصویب المجمع علی بطلانه. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۵.

[۹۹۸] (۱)- هذا تفسیر بما لا یرضی صاحبه فان مراد العامهٔ لیس هذا المعنی قطعا(مشکینی« ره») ر. ک:

کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۳۱.

[۹۹۹] (۲)- یعنی: حکم انشائی، جعل شده.

[۱۰۰۰] (۳)- طبق اماره‌ای که برآن حکم، قائم شده.

[۱۰۰۱] (۴)- ... لحدوث مصلحهٔ فی مؤداها بسبب قیام الامارهٔ علیه تکون تلک المصلحهٔ اقوی من مصلحهٔ الحکم الانشائی فیکون الحکم الفعلی علی طبق الامارهٔ لحصول الکسر و الانکسار فی الملاک الواقعی الثابت فی الفعل کشرب الخمر بعد حدوث مصلحهٔ فی العمل بالامارهٔ. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۲/ ۴۵۰.

[۱۰۰۲] (۵)- و حکم ظاهری فعلی که بر موافقتش ثواب و بر مخالفت آن، استحقاق عقوبت، مترتب می‌شود، همان حکمی است که فعلا رأی مجتهد به آن، مؤدی شده.

[۱۰۰۳] (۶)- که مخالف رأی مجتهد است.

[۱۰۰۴] (۷)- یعنی: فعلیت آن حکم واقعی لوح محفوظی، مشروط بر این است که رأی مجتهد به آن، مؤدی شود.

[۱۰۰۵] (۱)- و حکم هذا التصویب المعتزلی هو: انه معقول فی نفسه- بناء علی موضوعیهٔ رأی المجتهد و سببیهٔ کل امارهٔ لحدوث مصلحهٔ فی مؤداها توجب تغیر الحکم الواقعی- اذ لا مانع من توقف فعلیهٔ الاحکام الواقعیهٔ علی قیام الامارهٔ علی طبقها و من اختصاص تلک الاحکام ببعض المکلفین دون بعض نظیر اختصاص احکام النساء بهنّ و عدم اشتراک الرجال فیها معهن. و الذی یرد علی هذا المعنی للتصویب امور عمدتها امران« احدهما»: بطلان اصل المبنی للاجماع علی عدم کون الامارهٔ حجهٔ من باب السببیهٔ حتی تکون مغیرهٔ للواقع کما یتغیر بطروء عنوان ثانوی کالضرر و الخوف و الاضطرار.

« ثانیهما»: ما ادعی من تواتر الاخبار علی اشتراک الاحکام بین العالمین و الجاهلین بها.

[۱۰۰۶] (۲)- ای: بمعنی تبعیهٔ الحکم الفعلی لرأی المجتهد و اشتراک الکل فی الحکم الانشائی.

[۱۰۰۷] (۳)- کالموقتات مطلقا او اذا انکشف الخلاف او بعد انقضاء أوقاتها مع عدم القضاء لها. او یراد بقوله:

« فی الجملهٔ» الالتزام بالتصویب فی مراتب الحکم فی حال الانسداد دون الانفتاح . ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۵۳ و ۴۵۰.

[۱۰۰۸] (۴)- ای: یشیر الی التصویب فی الفعلیهٔ ما اشتهرت ... الخ. و وجه الاشارهٔ: ان ظنیهٔ الطریق لا تنافی قطعیهٔ الحکم الذی هو مؤدی الامارهٔ لاستلزام موضوعیهٔ الامارهٔ القطع بکون مؤداها حکما فعلیا کما لا یخفی. و التعبیر ب« ربما یشیر» دون« ربما یدل علیه» انما هو لاحتمال عدم ارادهٔ القطع بالحکم الظاهری النفسی بل ارادهٔ القطع بالحجیهٔ فکون الطریق ظنیا لا ینافی القطع بحجیته و أین هذا القطع من القطع بالحکم الظاهری النفسی الذی هو المبحوث عنه فی المقام. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۵۴.

[۱۰۰۹] (۵)- ای یشیر الی التصویب فی الفعلیهٔ

[۱۰۱۰] (۱)- استدراک علی قوله:« بل لا محیص عنه فی الجملهٔ» یعنی: ان ما تقدم من لا بدیهٔ الالتزام بالتصویب فی مراتب الحکم

انما یتجه بناء علی حجیهٔ الاخبار من باب الموضوعیهٔ. و اما بناء علی اعتبارها من باب الطریقیهٔ کما هو المختار فلا سبیل الی التصویب بهذا المعنی کما لا سبیل للتصویب بمعنی آخر .... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۵۷.

[۱۰۱۱] (۲)- کما اختاره الشیخ الانصاری« قد» بمعنی ان المصلحهٔ انما هی فی نصب الطریق و تنزیل شیء منزلهٔ العلم کالتسهیل علی المکلف و غیره من غیر ان یکون له دخل فی حسن متعلقه او قبحه.

[۱۰۱۲] (۳)- ناشئهٔ عن مصلحهٔ تطبیق العمل علی الطریق کما انها لیست احکاما نفسیهٔ.

[۱۰۱۳] (۴)- کنفس العلم الذی هو طریق عقلی . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۵.

[۱۰۱۴] (۵)- ای: انشائی. و الاضراب عن« غیر منجز» لاجل ان عدم تنجز الحکم الواقعی لا یستلزم انشائیته لا مکان کونه فعلیا تعلیقیا غیر حتمی کما جمع هو« قدس سره» بین الحکمین الواقعی و الظاهری بحمل الواقعی علی الفعلی التعلیقی و الظاهری علی الفعلی الحتمی و کأنه« قده» عدل عن ذلک الذی اختاره فی مواضع من الکتاب و حاشیهٔ الرسائل الی کون الحکم الواقعی- فی جمیع موارد خطأ الامارهٔ او فقدها- باقیا علی مرتبهٔ الانشاء و لعل الوجه فیه .... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۵۹.

[۱۰۱۵] (۶)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۹.

[۱۰۱۶] (۱)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۱۹۸.

[۱۰۱۷] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۵.

[۱۰۱۸] (۱)- الثانی، و لیعلم ان المستفاد من التقیید بقوله علی وفق المختل فیها ما اعتبر فی صحتها بحسب هذا الاجتهاد و ان محل الکلام فیما اذا کان الرأی الاول علی خلاف الاحتیاط کما اذا کان علی کفایهٔ فری الودجین فی الذبح و طهارهٔ الغسالهٔ و کفایهٔ الغسل مرهٔ و عدم جزئیهٔ جلسهٔ الاستراحهٔ و کفایهٔ التسبیحهٔ الواحدهٔ للرکعتین الاخیرتین و فیما اذا عمل بمقتضاه و الا فقد یکون الرأی الاول علی خلاف الاحتیاط و یحتاط المجتهد و مقلده فی مورده لا فیما اذا کان الرأی الاول علی طبق الاحتیاط و هو ظاهر ثم إنّه لا بد و ان یکون محل النزاع ما اذا کان له اثر بعد الرجوع من الاعادهٔ او القضاء او استرداد العوض و المعوض لا فیما لا اثر له اصلا.

[۱۰۱۹] (۲)-« لا یخفی عدم شمول مثل لا تعاد للمقام الذی هو الفعل او الترک عن قصد لاختصاصه بصورهٔ السهو بدیهٔ اللهم الا ان یقال ان المتبادر من العمد هو القصد الی الترک فی محل العلم بوجوبه او القصد الی الفعل فی محل العلم بمطلوبیهٔ الترک و هنا لیس کذلک فتدبر»(منه دام ظله)] ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۶.

[۱۰۲۰] (۳)-« مثل اینکه قبلا سوره را در نماز، واجب نمی‌دانست اما طبق اجتهاد دوم، بنا را بر وجوب آن گذاشت» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۰.

[۱۰۲۱] (۴)- ای فی الموضوعات و فی الاحکام ان حصل الرأی الثانی. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۶.

[۱۰۲۲] (۵)- یا احتیاط نماید- اگر تاکنون رأیی برایش حاصل نشده.

[۱۰۲۳] (۱)- یعنی: ظن معتبر.

[۱۰۲۴] (۲)- و اکنون رأی آن مجتهد، مضمحل گشته.

[۱۰۲۵] (۳)- مثلا تاکنون نظرش این بوده که نماز، دارای نه جزء هست و سوره، جزء آن نمی‌باشد لذا آن را با نه جزء اتیان نموده لکن فعلا تبدل رأی پیدا کرده و سوره را جزء نماز می‌داند.

[۱۰۲۶] (۴)- مثلا عقد فارسی را معتبر و صحیح می‌دانسته و طبق آن اجتهاد، عمل نموده لکن فعلا تبدل رأی پیدا کرده و نظرش این است که باید« صیغه عقد» به عربی خوانده شود.

[۱۰۲۷] (۵)- سؤال: مقتضای قاعده ثانوی در محل بحث چیست؟

مصنف« ره» چنین فرموده‌انـد:« ... فیمـا لـم ینهض دلیل علی صـحهٔ العمل ... مثل لا تعاد و حـدیث الرفع، بل الاجماع ... حـدیث رفع التسـعهٔ و غیره لان منها« رفع الخطأ» و مدلوله رفع حکم الفعل اذا وقع خطأ و هذا شامل للصـلاهٔ و غیرها، مثلا وجوب جلسهٔ الاستراحهٔ مما اخطأ المکلف فیه لخطأ اجتهاده، فیشک فی وجوبها و مقتضـی« رفع الخطأ» هو عدم وجوبها فلا تجب اعادهٔ الصلاهٔ لاجل الاخلال الخطائی بها. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۶۵.] ...».

اشارهٔ الی مقتضـی القاعـدهٔ الثانویـهٔ فی الاعمال السابقهٔ المطابقهٔ للاجتهاد الاول(فیقول) ان مقتضاها هو صـحهٔ تلک الاعمال و ذلک لادلـهٔ خاصهٔ نعتمد علیها و نسـتند الیها.(منها) ما یختص بالصـلاهٔ فقط دون غیرها و هو حدیث لا تعاد الصـلاهٔ الا من خمس فاذا ادی الاجتهاد الاول الی عـدم جزئیـهٔ شـیء-- للصـلاهٔ او عدم شـرطیته لها او عدم مانعیته عنها او عدم قاطعیته لها و اوقعنا الصـلاهٔ علی طبق ذلک الاجتهاد ثم انکشف الخلاف و ظهر جزئیهٔ ذلک الشیء او شرطیته او مانعیته او قاطعیته صحت الصلاهٔ و لا حاجهٔ الی الاتیان بها ثانیا اعادهٔ او قضاء الا اذا کان الامر المختل هو احـد الامور الخمسـهٔ و هی الوقت و القبلـهٔ و الطهور و الرکوع و السـجود(هذا) و لکن الاسـتدلال بالحـدیث الشـریف مبنی علی شـموله بصورهٔ الجهـل بـالحکم او الموضوع و عـدم اختصاصه بصورهٔ النسـیان فقط کما قد یـدعی ذلک و الا فلا یکاد ینفع المقام شـیئا ابدا.(و منها) ما یختص بالعبادات فقط دون غیرها و هو الاجماع علی الاجزاء الذی ادعاه بعضهم علی ما یظهر من المصنف و اشتهر علی الالسن.(و فیه) ... و منها ما یشمل العبادات و المعاملات جمیعا و هو حدیث الرفع. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۰۵.

[۱۰۲۸] (۱)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۰۰.

[۱۰۲۹] (۱)- نه موضوعیت.

[۱۰۳۰] (۲)- ... و وجه البطلان فی هذه الصورهٔ ان الامارات بناء علی الطریقیهٔ مما لا تخلو من احد قولین:

(فاما ان نقول) فیها بجعل الحجیـهٔ ای المنجزیـهٔ عنـد الاصابهٔ و العذریهٔ عند الخطأ.(و علی هذا القول) لا وجه لصـحهٔ الاعمال السابقهٔ بعـد کشف الخلاـف فیهـا اذ المفروض ان الامارهٔ التی قـد ادت الی صـحتها و انکشف خلافها لم تکن هی الا مجرد عـذر للفوت من دون ان یتدارک بها مصـلحهٔ الواقع ابدا.(و اما ان نقول) فیها بجعل الاحکام الظاهریهٔ الطریقیهٔ.(و علی هذا القول) ایضا لا وجه لصحهٔ الاعمال السابقـهٔ بعد کشف الخلاف فیها فان الحکم الظاهری الطریقی لا مصـلحهٔ فیه سوی الوصول به الی الواقع فان اصاب فقد تنجز به الواقع و ان اخطأ فیکون عذرا لفوته من دون ان یتدارک به مصلحهٔ الواقع اصلا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۰۰.

[۱۰۳۱] (۳)- در وقت.

[۱۰۳۲] (۴)- در خارج از وقت.

[۱۰۳۳] (۵)- مانند قطع که فقط« معذّر» یا« منجّز» است.

[۱۰۳۴] (۶)- در صورت اصابه.

[۱۰۳۵] (۷)- در صورت خطا.

[۱۰۳۶] (۱)- عبارت مذکور، مقدمه‌ای است برای رد کلام صاحب فصول« ره».

[۱۰۳۷] (۲)- ... کوجوب الجمعهٔ.

[۱۰۳۸] (۳)- ... او بالمتعلقات کالصلاهٔ بدون جلسهٔ الاستراحهٔ و العقد بالفارسیهٔ و التذکیهٔ بفری الودجین و غیر ذلک. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۶۹.

[۱۰۳۹] (۴)- مثلا کان رأیه السابق موضوعیـهٔ مطلق الالتزام النفسانی فی باب النـذر- و لو بدون التلفظ به- لوجوب الوفاء به ثم تبدل رأیه- للظفر بالمقید- الی اشتراطه بالتلفظ به و انه لا یجب ترتیب الاثر علی النذر ما لم یتلفظ بالصیغهٔ المعتبرهٔ فیه.

[۱۰۴۰] (۵)- کما اذا افتی بوجوب صلاهٔ الجمعهٔ تعیینا ثم ظفر بما یدل علی وجوبها تخییرا فی عصر الغیبهٔ و کون وجوبها تعیینا مختصا بعصر الحضور.

[۱۰۴۱] (۶)- کما اذا خص الحکم بتطهیر الآنیهٔ بالظروف الصغار المعدهٔ للاکل و الشرب التی یسهل تناولها و نقلها من مکان الی آخر ثم ظفر علی قرینهٔ المجاز و استقر رأیه علی الحاق القدور الکبار و نحوها بالآنیهٔ و ان لم یصدق علیها الاناء عرفا.

[۱۰۴۲] (۷)- کما اذا افتی باباحهٔ الخمس للشیعهٔ استنادا الی نصوص ثم ظفر بما یعارضها مما یدل علی وجوب اداء الخمس و لزوم حمل إباحهٔ الخمس علی معنی آخر]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۶۸.

[۱۰۴۳] (۱)- الظاهر ان المراد بهما هنا واحد و هو ما یتعلق به الحکم الشرعی تکلیفیا ام وضعیا کالصلاهٔ و العقد و فری الاوداج الاربعهٔ بشرائطه و غیر ذلک. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۷۲.

[۱۰۴۴] (۱)- الف: ر. ک: الفصول الغرویّهٔ ۴۰۹.

ب: ... قد حکی عن الشیخ ایضا اعلی اللّه مقامه انه قد تردد فی فهم مراد الفصول فی المقام و اشکل علیه الامر حتی ارسل بعض السادهٔ من افاضل تلامذته الظاهر انه: الحاج المیرزا السید علی التستری الی کربلاء لملاقاهٔ صاحب الفصول و استیضاح الحال منه شفاهیا فرجع السید و لم یأت بشیء یرجع الی محصل هکذا نقل بعض الاجلهٔ فی بعض مؤلفاته(و اللّه العالم). ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۱۱.

[۱۰۴۵] (۱)- لانه لیس بلازم ان یکون الرأی الاول دائما او غالبا علی خلاف التکلیف و خلاف الاحتیاط و هو عمل به و ان یکون التبدل علی الوجه المذکور لاکثر اهل الفتاوی کی یلزم العسر.

[۱۰۴۶] (۲)- لا العسر النوعی و کذا ادلهٔ نفی الحرج و کذا الهرج فوجود الفرض لهذه الامور الثلاثهٔ لا ینتج الحکم بمقتضاه مع عدم وجوده لان العلهٔ الفرضیهٔ لا یترتب علیه الا المعلول الفرضی و غایهٔ ما یلزم فی باب النکاح الذی اوقعهم فی حیص و بیص بعد التبدل کون الوطی بالعقد السابق بالشبهٔ و یترتب علیه حکم العقد الصحیح من لحوق الولد و التوارث و نحو ذلک من الاحکام و من حین التبدل یعقدها بمقتضی الاجتهاد الثانی . ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۵۷.

[۱۰۴۷] (۳)- یعنی: چنین نیست که با اجتهاد سابق، یک موضوع داشته باشیم و با اجتهاد بعدی، موضوع حکم، عوض شود مثلا تذکیه، یکی از موضوعات است که متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شود یا مثلا حیات زید- در صورتی که موضوع حکم شرعی واقع شود- موضوعی است که متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شود.

[۱۰۴۸] (۱)- کما اذا اشتری دارا بعقد فارسی و آجرها، و تزوج بامرأهٔ بالفارسیهٔ، فلو بنی علی بطلان هذه العقود و الآثار المترتبهٔ علیها لزم اختلال النظام قطعا.

[۱۰۴۹] (۲)- کما لو طلق زوجهٔ بالفارسیهٔ و تزوجها رجل آخر و مضت مدهٔ مدیدهٔ فان الالتزام ببطلان ما وقع علی طبق الاجتهاد السابق مستلزم للاختلال.

[۱۰۵۰] (۳)- المنفیین عن الشریعهٔ السمحهٔ]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۷۳.

[۱۰۵۱] (۴)- نه تمام افراد.

[۱۰۵۲] (۱)- ... مثلا اذا قلد الورثهٔ فی مقدار الحبوهٔ و افتی المجتهد بانها ثلاثهٔ اشیاء ثم عدل عن رأیه الی انها اربعهٔ اشیاء فللولد الاکبر مطالبهٔ سائر الورثهٔ بالشیء الرابع و لو نازعوه رفع امرهم الی الحاکم الشرعی لیحکم بینهم بما یراه. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۷۵.

[۱۰۵۳] (۲)- ر. ک: منتهی الوصول ۳۷۲.

[۱۰۵۴] (۳)- نه طریقیت.

[۱۰۵۵] (۱)- فاذا قامت البراءة الشرعية فی الشبهة الحكمية علی عدم وجوب شیء او عدم جزئيته او عدم شرطيته لعبادة او لمعاملة ثم انكشف الخلاف و تبدل الاجتهاد الاول الی اجتهاد جديد قد ادی الی وجوبه او جزئيته او شرطيته لم نحتج الی الاعادة او القضاء فی العبادة او الی تكرار السبب فی المعاملة(و الظاهر) ان السر فی نظره هو حكومة دليل البراءة علی دليل الواقع او علی ادلة الاجزاء و الشرائط فلا يبقی وجوب و لا جزئية و لا شرطية فی حال الجهل ابدا فلا اعادة و لا قضاء و لا تكرار السبب(و قد استفيد) حكومة دليل البراءة من كلام المصنف فی الاقل و الاكثر الارتباطيين قبل الشروع فی التنبيه علی امور بل صرح فی بحث الاجزاء ...(هذا كله فی البراءة النقلية) و مثلها استصحاب العدم.(و اما استصحاب الوجود) ... ر. ک: عناية الاصول ۶/ ۲۰۳.

[۱۰۵۶] (۲)- و قد ظهر لک من تقسيم المصنف مبنی الرأی السابق الی القطع و الطرق و الاصول انه ليس الامر كما صنعه غير واحد من الاصوليين من جعل هذه المسألة من جزئيات مسألة الاجزاء فان هذه المسألة اعم من مسألة الاجزاء فان موضوعها كفاية الامر و امثاله فهی مختصة بما كان هناک امر و طلب و موضوع مسألتنا تبدل رأی المجتهد الی ما يخالفه فی ای مسألة كانت من العبادات بالمعنی الاخص او المعاملات او الايقاعات او الاحكام. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲/ ۳۵۷.

[۱۰۵۷] (۳)- به خلاف اینکه قائل شویم، امارات از باب طریقیت، معتبرند که شرحش را اخیرا بیان کردیم.

[۱۰۵۸] (۴)- و نیازی به اعاده یا قضا نیست.

[۱۰۵۹] (۵)- ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۲.

[۱۰۶۰] (۱)- الاخذ هنا بمعنی القبول كما قيل فی تفسير قوله تعالی i وَ يَأْخُذُ الصَّدَقاتِ E ای يقبلها و يؤيده ....

[۱۰۶۱] (۲)- بلا مطالبة دليل علی رأيه الخ ظرف مستقر فی محل النصب علی الحالية للعمل فالمعنی ان التقليد هو الاخذ المذكور حال كونه حاصلا بغير دليل علی القول بحيث لو سأله احد عن وجه هذا الالتزام و الرأی علله بان قول فلان من دون ان يستند الی خصوص دليل او عموم يكون جامعا قريبا للمورد و لا ينافی ذلک استناده الی دليل عام علی اعتبار قول المفتی و حجية فتواه و هو ان هذا مما قاله المفتی و كلما قاله المفتی فهو حكم اللّه فی حقی و كيف كان يخرج بهذا القيد الاخذ بقول الغير بدليل عليه بالخصوص كأخذ الفقيه المتأخر بقول الفقيه المتقدم لمساعدة دليل عليه حيث ان هذا اخذ بقول الغير لا لانه قول الغير بل لمساعدة الدليل عليه.« منه دام ظله»] ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲/ ۳۵۸.

[۱۰۶۲] (۳)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۱۵۹- ۱۰۶.

[۱۰۶۳] (۴)- ر. ک: عناية الاصول ۶/ ۲۱۳.

[۱۰۶۴] (۱)- ر. ک: مجمع البحرين ۳/ ۱۳۲.

[۱۰۶۵] (۲)- ر. ک: مصباح الاصول ۳/ ۴۴۷.

[۱۰۶۶] (۳)- ر. ک: عروة الوثقی بحث تقليد، مسأله ۸.

[۱۰۶۷] (۴)- ... التی تتعلق باعمال الجوارح. ر. ک: منتهی الدراية ۸/ ۴۸۶.

[۱۰۶۸] (۵)- المراد بها الامور الاعتقادية التی لا يكون المطلوب فيها المعرفة و الا فلا سبيل للتقليد فيما يجب معرفته كالتوحيد و النبوة و الامامة و المعاد. ر. ک: منتهی الدراية ۸/ ۴۸۶.

[۱۰۶۹] (۱)- لعله اشارة الی: انه لا دليل علی اعتبار ازيد من تطبيق العمل علی فتوی المجتهد فی تحقق التقليد فان ادلته لا تدل علی ازيد من ذلک لانه يحصل بهذا النحو الامن من تبعة التكليف المنجز. نعم لا بد فی التقليد بهذا المعنی من تعلم الفتوی قبل الشروع فی العمل ليتحقق العمل بمطابقة العمل للرأی فالقول بكون التقليد نفس العمل قريب جدا ... مضافا الی« ان العمل عن تقليد» لم يرد فی آية و لا رواية حتی يلزم الاخذ بظاهره بعد تسليم الظهور ر. ک: منتهی الدراية ۸/ ۴۸۹

[۱۰۷۰] (۲)- الظاهر ان قوله« مطلقا» اشارة الی عدم الفرق فی العامی بين ان يكون عاميا بحتا لا حظّ له من العلم اصلا او كان له حظ

من العلم فی الجملهٔ و لم یبلغ درجهٔ الاجتهاد. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۱۹.

[۱۰۷۱] (۳)- ر. ک: معالم الاصول ۲۳۶.

[۱۰۷۲] (۴)- ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۸۷.

[۱۰۷۳] (۵)- به عبارت دیگر:« عمل» یا مستند به تقلید است یا اجتهاد و یا احتیاط پس اگر تقلید به نفس عمل، محقق شود، لازمه‌اش این است که آن عمل اول« بلا تقلید» باشد.

[۱۰۷۴] (۶)-« و این مسئله منافات ندارد با آنچه مشهور است که اگر عمل عامی با فتوای مجتهد زمان خودش موافق باشد، صحیح است گرچه تقلید نکرده باشد زیرا ممکن است مجرد موافقت عمل مقلد با رأی مجتهد، تقلید نباشد لکن چون وجوب تقلید و اجتهاد، طریقی است لهذا اگر عمل، موافق واقع بشود صحیح است و لو ملتفت طریق نشده باشد». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۲.

[۱۰۷۵] (۱)- بمعناه الاعم الشامل للوجوب فی قبال القول بحرمهٔ التقلید ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۹۸.

[۱۰۷۶] (۲)- ... و المقصود بقوله:« فی الجملهٔ» اثبات فطریهٔ جواز رجوع الجاهل الی العالم فی ظرف اجتماع الشرائط فی المجتهد فلا یکون الرجوع الی الفاسق او المتجزی او الصبی فطریا بدیهیا ... ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۴۹۸.

[۱۰۷۷] (۳)-« بلکه اطفال از باب حکم طبیعت از ابوین خود، مجهولات را سؤال می‌نمایند». ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۳.

[۱۰۷۸] (۴)- الظاهر انه اشارهٔ الی ما قد یتفق للمقلد من ان یکون خبیرا فی خصوص جواز التقلید عالما بادلته بصیرا علی مدرکه مجتهدا فیه غیر مقلد فان مثل هذا المقلد اذا لم یکن رجوعه الی العالم بدیهیا جبلیا فطریا له لم یلزم سد باب العلم بجواز التقلید علیه بعد فرض اطلاعه علی ادلته و مدارکه مما سیأتی من الآیات و الروایات جمیعا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۱۹.

[۱۰۷۹] (۱)- لان هذه المسألهٔ من المسائل المشکوکهٔ فان ثبت جواز الرجوع فی جمیع تلک المسائل- التی من جملتها نفسها- بجوازه فیها لزم تقدم الشیء علی نفسه و إن ثبت جوازه فی غیرها بجواز التقلید فیها فلا بدّ- حینئذ- من رجوع آخر ... و هکذا و یلزم التسلسل ...« مشکینی رحمه اللّه» ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۳۵.

[۱۰۸۰] (۲)- ر. ک: معارج الاصول ۱۹۷.

[۱۰۸۱] (۳)- ر. ک: رسالهٔ الاجتهاد و التقلید، صفحه ۴۸.

[۱۰۸۲] (۴)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۲۰.

[۱۰۸۳] (۱)- بل لا قدح فی دعوی سیرهٔ المتدینین فان احتمال ان سیرتهم لاجل کون رجوع الجاهل الی العالم من الامور الفطریهٔ الارتکازیهٔ او من ضروریات العقل و فطریاته علی اختلاف تعبیر المصنف مما لا یکاد یغیر بالسیرهٔ و ان اضرّ بالاجماع قطعا« و السر فی ذلک» ان الاجماع اتفاق قولی فاذا احتمل کون المدرک لاقوالهم غیر رأی الامام علیه السّلام فلا حجیهٔ له بخلاف السیرهٔ فانها عمل خارجی فاذا کان عملهم متصلا بزمان الامام علیه السّلام و لم یردعهم المعصوم کشف ذلک عن رضائه بفعلهم فیکون حجهٔ قهرا علی کل حال. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۲۱.

[۱۰۸۴] (۱)- هذا الاستظهار لا بد ان یکون من جهة اطلاق« الذکر» علی التوراهٔ فی قوله تعالی\:i« وَ لَقَدْ کَتَبْنا فِی الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّکْرِ\»E و اهل الذکر ح هم أحبار الیهود او لزعم ان المخاطبین هم عوام الیهود فالشاهد علیه هو السیاق. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۱۵.

[۱۰۸۵] (۲)- یعنی: سیره عقلا« بما هم عقلاء» بر جواز تقلید، مستمر است نه سیره متدینین.

[۱۰۸۶] (۳)- سوره توبه، آیه ۱۲۲.

[۱۰۸۷] (۴)- سوره نحل آیه ۴۳.

[۱۰۸۸] (۵)- و قد استدل بالآیتین الشریفتین صاحب الفصول ... قال فی الفصول و لعموم قوله تعالی i فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ\E* بناء علی ان المراد باهل الذکر اهل القرآن من العلماء کما نص علیه جماعة و قد مرّ الکلام فیه یعنی به فی حجیة خبر الواحد(قال) و لقوله تعالی فی آیة النفر\i وَ لِیُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ E الشامل للإنذار بطریق الفتوی ایضا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۲۲.

[۱۰۸۹] (۶)- ر. ک: ایضاح الکفایة ۴/ ۳۲۶ و ۳۱۰.

[۱۰۹۰] (۱)-« ظاهر\i فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ(إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ\)E* این است: شما که نمی‌دانید، سؤال کنید تا عدم العلم شما به علم و یقین مبدل شود نه اینکه از اهل ذکر سؤال کنید و تعبدا- و لو علم حاصل نشود- آن را بپذیرید و الا اگر بعد از سؤال، همان عدم العلم باقی باشد، اثری در آن سؤال نیست و آیه شریفه، دلالت بر وجوب سؤال نمی‌کند». ر. ک: ایضاح الکفایة ۴/ ۳۲۷.

[۱۰۹۱] (۲)- ... ثانیها ان المراد باهل الذکر اهل الکتاب ای فسئلوا اهل التوراة و الانجیل ان کنتم لا تعلمون(قال) عن ابن عباس و مجاهد و(قال) فی الموضع الثانی من موضعی الآیة عن الحسن و قتادة.

[۱۰۹۲] (۳)- ... ثالثها ان المراد بهم اهل القرآن لان الذکر هو القرآن(قال) عن ابن زید(ثم قال) و یقرب منه ما رواه جابر و محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام انه قال نحن اهل الذکر و قد سمی اللّه رسوله ذکرا فی قوله ذکرا رسولا یعنی به فی سورة الطلاق(و قال) ایضا فی الموضع الثانی فروی عن علی علیه السّلام انه قال نحن اهل الذکر]. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۲۵.

[۱۰۹۳] (۱)- و هی روایات کثیرة قد دل بعضها علی وجوب اتباع قول العلماء عموما. و بعضها علی اتباع قول اشخاص معینین و نحن نعلم من الخارج انه لا وجه لاتباع کلامهم الا کونهم من العلماء بالحلال و الحرام. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۲۶.

[۱۰۹۴] (۲)- الف: ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی حدیث ۹ صفحه ۱۰۱.

ب: ... و تقریب الاستدلال بهذا الحدیث الشریف ان رواة احادیثهم الذین هم حجتهم علینا هم العلماء بحلالهم و حرامهم فاذا وجب الرجوع الیهم فقد وجب الرجوع الی العلماء بحلالهم و حرامهم.

ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۲۷.

[۱۰۹۵] (۳)- ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی حدیث ۵۴ ص ۱۲۷.

[۱۰۹۶] (۱)- و هی روایة واحدة قد رواها فی الوسائل ... ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۲۹.

[۱۰۹۷] (۲)- ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۱۰ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲۰ ص ۹۴.

[۱۰۹۸] (۳)- ... لقوله علیه السّلام:« فللعوام ان یقلدوه» فان اللام نص فی افادة اصل الجواز. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۲۰.

[۱۰۹۹] (۴)- ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۱ ص ۹.

[۱۱۰۰] (۵)- ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۲ ص ۱۰.

[۱۱۰۱] (۶)- ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضی حدیث ۳۳ ص ۱۶.

[۱۱۰۲] (۱)- ر. ک: رجال نجاشی ص ۷.

[۱۱۰۳] (۲)- ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ از ابواب صفات قاضی باب ۱۱ حدیث ۳۶ ص ۱۰۸.

[۱۱۰۴] (۳)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۳۴.

[۱۱۰۵] (۴)- ایراد مذکور، نسبت به دو طایفه اخیر از روایات- یعنی: گروه ج و د- که دلالت بر جواز تقلید دارند، می‌باشد نه گروه« الف و ب».

[۱۱۰۶] (۱)- و الظاهر ان وجه الملازمة العرفیة بین جواز الافتاء و جواز اتباعه مطلقا و عدم الملازمة کذلک بین وجوب اظهار الحق

و الواقع و وجوب اخذهما مطلقا ان الفتوى هى إخبار عن حدس و نظر و عن اجتهاد و استنباط و هذا مما لا يوجب العلم غالبا للعامى الا نادرا فلو اختص حجية قول المفتى بما اذا حصل العلم منه كان الامر بالإفتاء لغوا جدا و هذا بخلاف اظهار الحق و الواقع فانه إخبار عن حسّ و عيان و عن شهود و وجدان و هو فى الاغلب مما يوجب العلم و اليقين فلو اختص حجية قول المظهر للحق و الواقع بما اذا حصل العلم منه لم يكن الامر باظهار الحق و الواقع لغوا جدا فتأمل جيدا.

ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۲۳۷.

[۱۱۰۷] (۲)- به عبارت ديگر: بين جواز افتاء و اتّباع آن، ملازمه نيست.

[۱۱۰۸] (۳)- يعنى: كسانى كه نفر و تحصيل علم نموده‌اند و ....

[۱۱۰۹] (۴)- كى لا تتوهم ان مدلول الأخبار الدالة على اعتبار الفتوى هو مدلول آيتى النفر و السؤال حيث يكون ظاهرهما ارجاع الجاهل الى العالم لتحصيل العلم بالواقع لا لقبول قوله تعبدا. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۵۲۵.

[۱۱۱۰] (۱)- سوره اسراء: آيه ۳۶

[۱۱۱۱] (۲)- سوره زخرف: آيه ۲۳

[۱۱۱۲] (۱)-« تواتر اجمالى»: نه در الفاظ خبر تواتر وجود دارد و نه در معناى آن بلكه با اخبارى مواجه هستيم كه الفاظشان با يكديگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لكن علم اجمالى داريم كه يكى از آن اخبار از معصوم عليه السّلام صادر شده ولى آن روايت براى ما مشخص نيست.

به‌طور كلى، تكليف در تواتر اجمالى چيست؟

مرحوم آقاى آخوند مى‌فرمايند: چون يقين داريم كه يكى از آن اخبار، از معصوم عليه السّلام صادر شده لذا بايد قدر مشترك و قدر متيقن بين تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن قدر متيقن حجيت ندارد.

البته نسبت به قدر متيقن يقين داريم و درعين‌حال احتمال مى‌دهيم همراه آن‌قدر متيقن، مطلب اضافه‌اى هم بوده است. ر. ك: ايضاح الكفاية ۴/ ۲۸۷.

[۱۱۱۳] (۱)- ر. ك: الجوامع الفقهية، ۴۸۶.

[۱۱۱۴] (۱)- كخبر هشام بن سالم قال:« قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام ما حق اللّه على خلقه؟ قال ان يقولوا ما يعلمون و يكفّوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد أدّوا الى اللّه حقه» و نحوها غيرها مما يدل على حرمة متابعة غير العلم و يندرج فى عمومه فتوى المجتهد. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۵۲۷.

[۱۱۱۵] (۲)- سوره اسراء، آيه ۳۶.

[۱۱۱۶] (۳)- سوره نجم، آيه ۲۸.

[۱۱۱۷] (۴)- كخبر الحسن بن اسحاق عن الرضا عن آبائه« عليهم الصلاة و السلام» قال:« قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم: من دان بغير سماع الزمه اللّه البتة الى الفناء» بتقريب ان التقليد و التعبد برأى المجتهد تدين بغير سماع من النبى او الوصى و مصير هذا التدين الى الفناء فلا بدّ من الاستدلال او قراءة متن الرواية للعامى كما ادعاه بعض المانعين. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۵۲۷.

[۱۱۱۸] (۵)- سوره زخرف، آيه ۲۲.

[۱۱۱۹] (۶)- ... لكون النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق و مقتضى حمل العام على الخاص- الذى هو من اوضح الجموع العرفية- تخصيص تلك العمومات بادلة التقليد فالمتحصل حينئذ جواز التقليد بلا اشكال. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۵۲۸.

[۱۱۲۰] (۱)- ليس المدعى مجرد قياس الفرعيات على الاصول الاعتقادية حتى يمنع عنه بانه قياس بل المدعى اولوية حرمة التقليد فى الفروع من حرمته فى الاصول فلا بدّ من منع هذه الاولوية لا الاقتصار على بطلان القياس، فالاولى ان يقال .... ر. ك: منتهى

الدرایهٔ ۸/ ۵۳۰.

[۱۱۲۱] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۵۴.

[۱۱۲۲] (۳)- ... وجه الغموض فیها بالنسبهٔ الی العامی هو عجزه غالبا عن التصدیق بمواد الاقیسهٔ و انها من البدیهیات او المشهورات او غیرهما و عن الفرق بین البرهان و الخطابهٔ و الجدل و غیر ذلک مما یتوقف علی البحث و النظر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۳۰.

[۱۱۲۳] (۱)- قطع بالارتکاز و الجبلهٔ او« احتمل تعینه للقطع ...» ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۶۰.

[۱۱۲۴] (۲)- ... فان فی الصلاهٔ وحدها اربعهٔ آلاف مسألهٔ کما قیل و حدیث زرارهٔ فی احکام الحج و سؤاله عنها من الامامین الهمامین علیهما السّلام طوال اربعین عاما معروف. اضف الی ذلک کثیرا من المسائل المستحدثهٔ فی هذه الاعصار .... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۳۱.

[۱۱۲۵] (۳)- ... فمثل صاحب الجواهر و ان منحه اللّه موهبهٔ عظمی و هی تألیف دورهٔ کاملهٔ من الفقه الشریف فی مدهٔ خمس و عشرین سنهٔ الا ان کثیرا من جزئیات المسائل غیر معنونهٔ فی ذلک الکتاب الشریف کما لا یخفی علی المراجع الی هذا الکنز العظیم من الجواهر. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۳۲.

[۱۱۲۶] (۱)- یعنی: کسی که از رجوع به ادله لفظیه و نقلیه، عاجز است.

[۱۱۲۷] (۲)- یعنی: دانست که فلان مجتهد، نسبت به دیگری افقه و اعلم است.

[۱۱۲۸] (۳)- از آنچه مطرح گشت، معلوم شد که در محل بحث و در موضوع مسأله تقلید، دو امر، معتبر است: الف: علم المقلد باختلاف الفقهاء فی الفضیلهٔ. ب: اختلاف العلماء فی الفتوی.

[۱۱۲۹] (۱)- یعنی: به واسطه تقلید و فتوای مجتهد اعلم، جائز است که او از غیر اعلم تقلید نماید.

[۱۱۳۰] (۲)- یعنی: کسی که از رجوع به ادله لفظی و نقلی، عاجز است.

[۱۱۳۱] (۳)- ...« احدهما»: عدم جواز تقلید المفضول و تعین تقلید الافضل و هذا هو المشهور بل المدعی علیه الاجماع.

« ثانیهما»: جواز تقلید المفضول و عدم وجوب تقلید الاعلم تعیینا و هو خیرهٔ جماعهٔ منهم صاحبا القوانین و الفصول. و المصنف قدّس سرّه اختار مذهب المشهور و استدل علیه بالاصل و سیأتی بیانه. ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۳۷.

[۱۱۳۲] (۴)- زیرا ادله لفظیه تقلید، اطلاق ندارد تا بتوان در تعارض اقوال مجتهدین هم به آن تمسک نمود بلکه آن ادله در مقام بیان اصل تشریع تقلید می‌باشد.

[۱۱۳۳] (۱)- علهٔ للمنع عن اطلاقات ادلهٔ التقلید التی تمسک بها القائلون بجواز تقلید المفضول(و قد اخذ هذه العلهٔ) من صاحب التقریرات(قال) فی مقام الجواب عن الاطلاقات(ما لفظه): و اما الثانی فلان الاطلاقات المذکورهٔ بعد الغض عن نهوضها علی مشروعیهٔ اصل التقلید کما عرفت الوجه فی ذلک فیما مرّ ان هذه الاطلاقات بین اصناف.(ثم ذکر الاصناف الی ان قال) و الظاهر ان هذه الاقسام کلها مسوقهٔ لبیان جواز نفس التقلید من دون ملاحظهٔ امر آخر کقولک فارجع الی الاطباء او الی الطبیب او الی کل من یعالج مثلا فان المفهوم منها بیان اصل المرجع و اما الواقعهٔ المترتبهٔ علی هذه الواقعهٔ من وقوع التعارض بین اقوال الاطباء فلا یستفاد منها(انتهی) موضع الحاجهٔ من کلامه رفع مقامه. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۴۸.

[۱۱۳۴] (۲)- بعد الغض عن نهوض الاطلاقات علی مشروعیهٔ اصل جواز التقلید.

[۱۱۳۵] (۱)- ... ثم(ان جواب المصنف) عن الوجه الثالث هو مجرد المنع عن السیرهٔ(و لکن) صاحب التقریرات قد اجاب عنها بنحو ابسط(قال): و اما السیرهٔ فالمسلّم منها انهم مع عدم علمهم بالاختلاف فی الفتاوی کانوا یرجعون بعضهم الی بعض و اما مع العلم

بالاختلاف اجمالا فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل و عدم رجوعهم اليه فكيف بما اذا علموا بالفضيلة و الاختلاف تفصيلا(قال) بل يمكن دعوى نـدرة الاختلـاف بين اصـحاب الائمـة ايضـا و لا ـ ننكر اصـل الاجتهـاد فى حقهم بـل نقول بالفرق بيننا و بينهم من وجوه اسـباب الاختلاـف فى حقنـا دونهم فان حالهم كما مرّ مرارا حال المقلـدين فى امثال زماننا حيث انهم لا يختلفون فى الفتاوى المنقولة عن مجتهدهم فانه كلما يزداد بعد عهدنا عن مشـكاة الامامة و مصـباح الولاية يزداد الحيرة و الاختلاف فينا(انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه.

ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۲۴۹.

[۱۱۳۶] (۲)- ... و وجه العسر امران:« احدهما»: ان جميع المكلفين ليسوا فى بلد المجتهد الفاضل حتى يسهل لهم الرجوع اليه فى كل مسألـة فلا بـدّ لهم من شـدّ الرحال من البلاد البعيدة للوصول الى الاعلم و السؤال عنه و من المعلوم ان هذا يوجب العسـر الشديد على المقلدين بل على المجتهد نفسه ايضا، لو لم يكن متعذرا.

« ثانيهما»: ان وجوب تقليد الاعلم متوقف على تشـخيصه من بين المجتهدين المنتشـرين فى البلاد و-- من المعلوم ان تشخيص الاعلم مفهومـا و مصـداقا من التكـاليف العسـرية خصوصـا تمييز المصـداق لتعـارض البينـات و اختلاـف اهـل الخـبرة ممـا يوجب تحيّر عوام المؤمنين فى تكليفهم.

و حيث كان منشأ هـذا الحرج الزام الشارع بالرجوع الى خصوص الاعلم كان مقتضـى حكومـة قاعـدة نفى العسـر و الحرج على الادلة الاولية عدم وجوبه فيثبت حينئذ جواز تقليد المفضول و هو المطلوب.

ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۵۴۵.

[۱۱۳۷] (۱)- هذا جوابان آخران عن الوجه الرابع من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضول:

« احدهما»: جواب عن خصوص دعوى العسر على المقلد اذا كان لزومه من ناحية تشخيص الاعلمية فيجيب عنها بان تشخيص الاعلمية ليس باشكل من تشخيص اصل الاجتهاد و هو جيد متين.

« ثانيهمـا»: جواب عن دعوى العسـر على كـل من الاـعلم و مقلـديه اذا كـان لزومه من ناحيـة الانحصـار فى الاـغلب فيجيب عنهـا بـان مقتضـى ذلك هو الاقتصار على مورد العسر لا التعدى منه الى غيره« و عليه» فالفتوى بجواز تقليد المفضول بنحو الاطلاق و لو فى غير مورد العسر هى فى غير محلها و هو جيد متين ايضا .... ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۲۵۰.

[۱۱۳۸] (۲)- به جهت ابلاغ و رساندن فتاواى خود به مقلدين.

[۱۱۳۹] (۱)- اى: وهن النقل و قـد يحتمل رجوع ضـمير وهنه الى الاجماع المحصل. ر. ك: شـرح كفاية الاصول مرحوم حاج شـيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۶۲.

[۱۱۴۰] (۲)- و حاصـله: وجود الفرق بين القضـاء و الافتـاء لان الخصومـة لا ترتفع بالتخيير و لكنه يصـح فى مورد المقبولـة و اما فى مطلق القضـاء- كما هو مورد الخبر الثانى- فلا. و الاولى ان يجاب: اولا: بان التعـدى عن موردهما قياس فلا يتعـدى عن مورد المقبولة الى غيره من موارد القضـاء فضـلا عن بـاب الافتـاء و عن مورد الثانى الى باب الافتاء. و ثانيا: عن الاولى: بانه فرق بين موردها و غيره- قضاء كان او افتاء- اذ مورده هو تعارض الحكم و لا يمكن فيه التخير. و عن الثانيـة: بانه ظاهر فى الرجحان بقرينـة نفوذ قضاء الافضـل بالنسبة الى سائر الرعايا فى مقابل قضاء« مالك»، فافهم. مشكينى رحمه اللّه. ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مشكينى ۲/ ۴۴۰.

[۱۱۴۱] (۱)- ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۲۵۱.

[۱۱۴۲] (۱)- ر. ك: صفحه ۱۸۵.

[۱۱۴۳] (۲)- ... و تقريب دلالة المقبولة على حجية قول الاعلم خاصة يتضح ببيان امرين:

« احـدهما»: ان مورد سؤال عمر بن حنظلـة شـبهة حكميـة بقرينـة اختلاف الحاكمين لاجل اختلاف احاديثهم عليهم السّـلام فى حكم

المسألهٔ و لذا ارشد علیه السّلام السائل الی ترجیح احد الحاکمین علی الآخر بالافقهیهٔ و الاصدقیهٔ ثم الی الترجیح بمرجحات الخبرین المتعارضین و حینئذ یتقید اطلاق قوله علیه السّلام:« رجل روی حدیثنا»- الشامل للفاضل و المفضول سواء اتفقا فی الحکم ام اختلافا فیه- بقوله علیه السّلام بعده:

« الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث ...» و یتعین الرجوع الی اعلم القضاهٔ-- لفصل الخصومهٔ.« ثانیهما»: ان بابی الفتوی و الحکومهٔ متحدان حکما للاجماع المرکب فاذا وجب الترافع الی الاعلم لفصل الخصومهٔ وجب الرجوع الی الاعلم لأخذ الفتوی ایضا. و بتمامیهٔ الامرین یتجه الاستدلال بالمقبولهٔ و ما بمضمونها علی وجوب تقلید الاعلم فان الامام علیه السّلام قدم قوله الافقه علی غیره عند العلم بالمعارضهٔ و المخالفهٔ، هذا توضیح المتن. و لا یخفی .... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۴۹.

[۱۱۴۴] (۱)- ر. ک: التهذیب، جلد ۲، صفحه ۹۱.

[۱۱۴۵] (۲)- ر. ک: التهذیب، جلد ۲، صفحه ۹۱.

[۱۱۴۶] (۳)- ر. ک: نهج البلاغهٔ، نامه ۵۳.

[۱۱۴۷] (۱)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۵۲.

[۱۱۴۸] (۲)- اگر دو حاکم در یک مرافعه قضاوت نمایند و مستند هرکدام، روایت جداگانه‌ای باشد و در پایان، هریک از مترافعین هم مخیر باشند، بدیهی است که هریک از طرفین نزاع، حکمی را اخذ و قبول می‌نماید که به نفع خودش هست و نتیجتا مرافعه بین آن دو، حل نمی‌شود لذا امام علیه السّلام فرموده‌اند:« الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما فی الحدیث ...»- این مسئله، مستلزم ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست.

[۱۱۴۹] (۳)- وجه حجیت فتوای فقیه، این است که طریقی به سوی احکام واقعیه است.

[۱۱۵۰] (۴)-« ... لسعهٔ احاطته و وفور اطلاعه علی ما لا یطلع علیه غیره من المزایا و الخصوصیات الدخیلهٔ فی جودهٔ استنباطه ...». ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۵۱.

[۱۱۵۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۱۵۲] (۱)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۵۵.

[۱۱۵۳] (۲)- یعنی به سبب قرینه خارجیه.

[۱۱۵۴] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات ۲/ ۳۵۸.

[۱۱۵۵] (۴)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۵۶.

[۱۱۵۶] (۱)- اذ علی الموضوعیهٔ یکون تمام المناط فی حجیهٔ فتوی المجتهد حدوث مصلحهٔ فی المؤدی اجنبیهٔ عن مصلحهٔ الواقع و لذا لا تأثیر للقرب الی الواقع فی المصلحهٔ الحادثهٔ و انما ینطبق علیه قانون باب التزاحم. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۵۷.

[۱۱۵۷] (۲)- لا یجب ان یکون القرب هو تمام الملاک حتی یتعین الاقرب بل یکفی فی ذلک کما اشیر آنفا ان یکون القرب مما له دخل فی الملاک فان مع دخله فیه لا بد و ان یکون الاقرب متعینا عقلا(و الظاهر) انه الیه اشار بقوله فافهم جیدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۵۷.

[۱۱۵۸] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات. ۲/ ۳۵۸.

[۱۱۵۹] (۱)- ای: عدم الاشتراط لاقتصارهم علی تبعیهٔ ائمتهم الاربعهٔ و هو یدل علی عدم اهلیهٔ غیرهم للتقلید مضافا الی دلالته علی حجیهٔ آراء الاموات. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۹۱.

[۱۱۶۰] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۶۲.

[۱۱۶۱] (۳)- بدوا و استمرارا.

[۱۱۶۲] (۴)- الظاهر ان بعض المجتهدین من اصحابنا هو المحقق القمی و لا اظن ان احدا من المجتهدین غیره ممن یعتد به قد وافق الاخباریین فی عدم اشتراطهم الحیاة فی المفتی و فی تجویزهم تقلید المیت و لو ابتداء(قال فی التقریرات) مشیرا الی اشتراط الحیاة فی المفتی(ما هذا لفظه) و هو خیرة الاخباریین من اصحابنا و منهم امینهم الاسترآبادی و المحدث الکاشانی فی محکی السفینة و فی مفاتیحه ظاهرا و-- السید الجزائری و وافقهم المحقق القمی من المجتهدین(انتهی). و قال فی النسخة الثانیة من التقریرات(ما لفظه) و الفاضل القمی رحمه اللّه اناط الحکم مناط حصول الظن الاقوی سواء حصل من قول المیت او الحیّ فهو من المجوزین مطلقا و لم أجد غیره من المجتهدین وافقه فی کتابه ممن یعتد بشأنه(انتهی). اقول ... ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۶۵.

[۱۱۶۳] (۱)- ر. ک: عنایة الاصول ۸/ ۲۶۷.

[۱۱۶۴] (۲)- در مسأله تقلید از اعلم.

[۱۱۶۵] (۱)- ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۷۴.

[۱۱۶۶] (۱)- تعلیل لقوله:« فانه متقوم به بنظر العرف و المتکلمون مذهبهم ذلک حیث زعموا ان المعاد الجسمانی الذی هو من اصول الدین عبارة عن ایجاد الاشیاء ثانیا عن کتم العدم المحض الذی حصل لهم بالموت و الفناء. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۶۴.

[۱۱۶۷] (۲)- لازم به ذکر است که بحث فعلی ما در تقلید ابتدائی میت است نه استمراری.

[۱۱۶۸] (۳)- به همان بیانی که قبلا توضیح دادیم. ر. ک: صفحه ۳۸۶.

[۱۱۶۹] (۱)- مرحوم فیروزآبادی قدّس سرّه بعد از توضیح کلام مصنف در رد استصحاب چنین فرموده‌اند:« و فیه ان الرأی لیس مما ینعدم عرفا بموت ذی الرأی کیف و العرف قد یعملون بآراء بعض اهل الخبرة فی بعض الفنون و الصنائع و لو من بعد موته بسنین و لیس ذلک الا من جهة ان الرأی مما لا ینعدم عرفا بموت صاحبه الا اذا تبدل الرأی الی رأی آخر جدید او اضمحل لمرض أو هرم و نحوهما ... الا ان الانصاف مع ذلک کله انه لا یمکن رفع الید عن الاجماعات المستفیضة المحکیة من الاصحاب رضوان اللّه علیهم المتقدمة تفصیلها جمیعا بسبب الاستصحاب المذکور و علیه فالاحوط فی المسألة ان لم یکن الاقوی هو عدم تقلید المیت ابتداء» و اللّه العالم». ر. ک: عنایة الاصول ۸/ ۲۷۷- ۲۷۶.

[۱۱۷۰] (۲)- لعدم بقاء موضوعه عرفا و هو الرأی لکونه متقوما بالحیاة بنظر العرف.

[۱۱۷۱] (۳)- ... و المقصود من استصحاب طهارته ما اذا کان بدنه طاهرا من الخبث قبل الموت فشک فی اصابة قذارة به- غیر النجاسة الناشئة من الموت- فانه یصح استصحاب تلک الطهارة ان کان لها اثر شرعی کعدم وجوب تطهیر بعض المواضع قبل غسله بالاغسال الثلاثة. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۹۷.

[۱۱۷۲] (۱)- هذا الی قوله:« لا- یقال» تقریر آخر لما افاده بقوله:« و لا یذهب علیک انه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه ... الی قوله: اجماعا» ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۵۹۹.

[۱۱۷۳] (۲)- فالحیاة بالنسبة الی الموضوع ای الجسد الخاص تکون من الحالات المتبادلة و ان کان زوالها هو منشأ للشک فی البقاء من جهة احتمال دخلها فی ثبوت الحکم للموضوع و لیست الحیاة هی من القیود المقومة للموضوع علی نحو لو زالت زال الموضوع عرفا و قد عرفت فی محله انه قد یکون شیء واحد بالنسبة الی حکم فی نظر العرف من الحالات المتبادلة بحیث اذا زال لم یزل الموضوع و بالنسبة الی حکم آخر یکون هو من القیود المقومة له بحیث اذا زال زال الموضوع قطعا و ذلک کعنوان النوم فی قولک اکرم هذا النائم و فی قولک لا تصح عند النائم ففی الاول یکون من الحالات المتبادلة و فی الثانی یکون من القیود المقومة فتأمل جیدا. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۲۷۷.

[۱۱۷۴] (۳)- ای: و لاجل لزوم بقاء الرأی و لا بدیته فی جواز التقلید قطعا لا یجوز التقلید فی موارد تبدل الرأی و غرضه اقامة الشاهد

علی اعتبار بقاء الرأی فی جواز التقلید و افتراق المقام بنظر العرف عن الاحکام المتعلقهٔ بالجسد سواء کان مع الروح ام بدونه. و قد ذکر المصنف موردین قام الاجماع علی بطلان التقلید و حرمته فیهما مع ان المجتهد حی یرزق.

الاول: ما اذا تبدل رأیه کما اذا کان قائلا بکفایهٔ تسبیحهٔ واحدهٔ فی الرکعتین الاخیرتین ثم عدل الی اعتبار التثلیث فانه لا یجوز للمقلد العمل بالرأی الاول لمجرد انه رأی استنبطه من الادلهٔ بل علیه الرجوع الی الرأی الثانی و ان الرأی الاول قد انعدم و المدار فی التقلید هو الرأی الفعلی.

الثانی: ما اذا ارتفع فیه رأی المجتهد لمرض او هرم ملازم للنسیان و نحوه من عوارض ایام المشیب فانه لا یجوز للمقلد العمل بالرأی السابق بل علیه الاحتیاط او العدول الی مجتهد آخر ... ر. ک:

منتهی الدرایهٔ ۸/ ۵۹۸.

[۱۱۷۵] (۱)- از نظر عرف.

[۱۱۷۶] (۲)- مرحوم علامه قدّس سرّه نفس ناطقه را در شرح تجرید، چنین تعریف نموده‌اند:« ... فان الجوهر إما ان یکون مفارقا فی ذاته و فعله للمادهٔ و هو المسمی بالعقل او مفارقا فی ذاته لا فی فعله و هو النفس الناطقهٔ فانها مفارقهٔ للمادهٔ فی ذاتها و جوهرها دون فعلها لاحتیاجها الی الآلهٔ فی التأثیر».

ر. ک: شرح تجرید صفحه ۱۵۰ و ۱۰۰.

[۱۱۷۷] (۳)- الظاهر ان الامر بالتأمل لاجل الامعان فی المسألهٔ و عدم خلط الانظار العرفیهٔ الساذجهٔ بانظار-- اهل المعقول حتی لو کانت ملتئمهٔ مع الخطابات الشرعیهٔ، فلا یقصد من الامر بالتأمل القدح فی اعتراضه علی الاستدلال بالاستصحاب. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۰۱.

[۱۱۷۸] (۱)- و قبل از زوال.

[۱۱۷۹] (۲)- ... یعنی: ان حدوث الرأی فی حال الحیاهٔ علهٔ محدثه و مبقیهٔ لجواز تقلیده بعد موته بلا حاجهٔ الی وجود الرأی الفعلی حتی نحتاج فی اثباته الی الاستصحاب. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۰۱.

[۱۱۸۰] (۳)- همان‌طور که در« صحهٔ الروایهٔ و جوازها» حیات راوی، شرط نیست، وقتی راوی، خبری را با شرائطش نقل کرد، در مقام عمل به آن روایت، بقاء راوی، معتبر نمی‌باشد.

[۱۱۸۱] (۴)- ... توضیحه ان روایهٔ الاحادیث لا تتوقف الا علی الحیاهٔ آنا ما بخلاف جواز التقلید لکون الرأی و الاعتقاد جههٔ تقییدیهٔ لجواز رجوع العامی الی المجتهد و من المعلوم ان کل حکم تابع لموضوعه وجودا و عدما و الا لم یکن موضوعا، و هذا خلف ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۰۲.

[۱۱۸۲] (۵)- یا اینکه تبدل رأی پیدا کند.

[۱۱۸۳] (۱)- ثم انک قد عرفت ایضا عند الاستدلال علی جواز تقلید المیت بالاستصحاب ان الاستصحاب فی المسألهٔ تقریره من وجوه ثلاثهٔ و ان التقریر الثانی و الثالث ای استصحاب حکم المستفتی و استصحاب حکم المفتی هما ینفعان للتقلید الابتدائی و الاستمراری جمیعا و ان التقریر الاول ای استصحاب حکم المستفتی فیه هو مما ینفع للتقلید الاستمراری فقط دون الابتدائی.(و قد اشرنا ان المصنف) قد ادّخره لهذا التفصیل فهذا هو موضع الاستدلال به و التکلم حوله(فنقول): ان حاصله کما تقدم قبلا- هو استصحاب الاحکام التی قلد فیها المجتهد کوجوب الاستعاذهٔ او حرمهٔ العصیر او نجاسهٔ الخمر الی غیر ذلک.(و قد علله المصنف) مع ما یری من انعدام الرأی بانعدام ذی الرأی بما حاصله ان رأی المجتهد و ان کان دخیلا فی حدوث الاحکام الا انه عرفا هو من اسباب عروض الحکم و حدوثه و لیس هو من مقومات الموضوع کی یختل الاستصحاب لاجل انعدامه. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۰.

[۱۱۸۴] (۲)- ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۷۸.

[۱۱۸۵] (۱)- یعنی: تقلید استمراری نه ابتدائی.

[۱۱۸۶] (۲)- یعنی: همان احکام مشکوک البقاء.

[۱۱۸۷] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر ۲/ ۳۶۰.

[۱۱۸۸] (۱)- قد تکلف المصنف تکلفا شدیدا فی التنبیه الثانی من تنبیهات الاستصحاب لتصحیح استصحاب الاحکام التی قامت علیها الطرق و الامارات بناء علی کون المجعول فیها مجرد المنجزیهٔ عند الاصابهٔ و العذریهٔ عند الخطاء دون الاحکام الظاهریهٔ.(و کان حاصل التکلف) علی ما تقدم لک شرحه هو کفایهٔ الثبوت التقدیری فی صحهٔ الاستصحاب من دون حاجهٔ الی احراز الثبوت فی السابق بالقطع و الیقین فتستصحب الاحکام الواقعیهٔ علی تقدیر ثبوتها واقعا فتکون نتیجهٔ الاستصحاب هی مجرد الملازمهٔ بین الثبوت و البقاء فاذا قامت الحجهٔ علی الثبوت کانت حجهٔ علی البقاء ایضا للملازمهٔ التعبدیهٔ بینهما بوسیلهٔ الاستصحاب(و قد أجبنا نحن) هناک ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۲.

[۱۱۸۹] (۲)- ر. ک: تنبیه دوّم بحث استصحاب و نیز: ر. ک: ایضاح الکفایهٔ ۵/ ۳۵۷.

[۱۱۹۰] (۳)- یعنی: رجوع جاهل به عالم که مفصلا درباره آن بحث کرده‌ایم.

[۱۱۹۱] (۱)- ... و اما بناء علی ما هو المعروف من ان المجعول فی الامارات المعتبرهٔ هو احکام شرعیهٔ ظاهریهٔ علی طبق مؤدیاتها فلاستصحاب تلک الاحکام و ان کان مجال واسع الا انه مع ذلک لا یخلو عن اشکال اذ من المحتمل لو لا المقطوع ان یکون رأی المجتهد هو من القیود المقومهٔ للموضوع بحیث اذا تبدل الرأی عدّ ذلک من انتفاء موضوعه لا من ارتفاع الحکم عن موضوعه و من المعلوم ان مجرد احتمال ذلک مما یکفی فی عدم جریان الاستصحاب لما تحقق فی محله من اعتبار بقاء الموضوع علی حاله. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۱.

[۱۱۹۲] (۲)- دفع لما قد یقال من ان استصحاب الاحکام التی قلد فیها المجتهد هب انه مما لم یتم و لکن نفس الحجیهٔ التی کانت هی لرأی المجتهد فی السابق فی حال حیاته تستصحب هی من تلک الحال الی بعد مماته(فیقول) انه لا دلیل علی حجیهٔ رأیه السابق فی اللاحق.

(و الظاهر) ان نظره فی المنع هو الی ما تقدم منه غیر مرهٔ من انه لا بد فی جواز التقلید من بقاء الرأی فعلا فاذا تبدل او ارتفع لمرض او هرم او جنون لم یجز التقلید اجماعا(و فیه) ... ر. ک:

عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۳.

[۱۱۹۳] (۳)- لانه انما کان حجهٔ بعد کونه موجودا و بعد الموت قد عدم الرأی عرفا فلا استصحاب کما علمت آنفا و لا دلیل آخر علی حجیهٔ رأیه السابق فی اللاحق الذی قد عدم قطعا عرفا. ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۶۶.

[۱۱۹۴] (۱)- بل لا یمکن دعوی ذلک قطعا و ذلک لما اشیر آنفا و سابقا من ان الاجماع علی عدم جواز البقاء علی التقلید انما هو اذا زال الرأی لهرم او مرض او جنون او تبدل الی رأی آخر فلا یقاس علیه ما اذا زال الرأی بموت المجتهد و انعدامه فان الاولویهٔ غیر قطعیهٔ و الظنیهٔ مما لا تجدی و لعله لذلک امر اخیرا بالتأمل فتأمل جیدا. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۳.

[۱۱۹۵] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات ۲/ ۳۶۱.

[۱۱۹۶] (۱)- الف: عطف علی قوله المتقدم(منها استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته ... الخ) ای: و من الوجوه الضعیفهٔ التی استدل بها المجوز لتقلید المیت ابتداء اطلاق الآیات ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۴.

ب: معطوف علی قوله:« منها: استصحاب جواز تقلیده فی حال حیاته» و ظاهر العطف یقتضی کون هذا الوجه من الوجوه الضعیفهٔ المستدل بها علی التفصیل بین تقلید المیت ابتداء و استدامهٔ مع ان التمسک بالاطلاقات دلیل القول بجواز تقلید المیت مطلقا و لو ابتداء ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۱۴.

[۱۱۹۷] (۲)- هو دلیل ثان للقول بالجواز المطلق.« م». ر. ک: کفایهٔ الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۴۵.

[۱۱۹۸] (۳)- و تقریب الاستدلال هو: ان آیهٔ النفر تدل- باطلاقها- علی وجوب الحذر بانذار المنذر سواء بقی حیا الی زمان عمل المنذر ام لا.

[۱۱۹۹] (۴)- ... و اما آیهٔ السؤال فتدل علی صدق السؤال علی مراجعهٔ کتب الاموات و کذا تدل ایضا علی وجوب القبول اذا سأل و مات المسئول بعد الجواب لئلا یلغو وجوب السؤال.

[۱۲۰۰] (۵)- ... و اما آیهٔ الکتمان فتدل ایضا علی وجوب الاظهار و حرمهٔ الکتمان و هو یلازم وجوب القبول سواء بقی من اظهر الحق حیا أم مات ...]. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۱۴.

[۱۲۰۱] (۱)- اشکالات دیگری هم در استدلال به آیات بیان کردیم و نیز ر. ک: صفحه ۳۹۲.

[۱۲۰۲] (۲)- ر. ک: صفحه ۳۹۴ و ۳۹۳.

[۱۲۰۳] (۳)- یعنی: گفتیم آن‌ها در مقام بیان اصل تشریع تقلید است.

[۱۲۰۴] (۴)- لا وجه لدعوی الانسباق الی حال الحیاهٔ فی روایات التقلید اصلا فان الانسباق لو سلم اصله فهو بدوی یزول بالتأمل و لیس هو بمقدار الدلالهٔ و الظهور علی نحو صح الاستناد الیه و الاعتماد علیه.

ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۵.

[۱۲۰۵] (۱)- الف: ای و من الوجوه الضعیفهٔ التی استدل بها المجوز لتقلید المیت ابتداء دعوی انه لا- دلیل علی التقلید الا دلیل الانسداد ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۶.

ب: یعنی: و من الوجوه الضعیفهٔ- المستدل بها علی جواز تقلید المیت مطلقا ابتداء و استمرارا- دلیل الانسداد ... ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۱۷.

[۱۲۰۶] (۲)- الف: ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۵.

ب: فانها نظیر قوله:« احترم الفقیه العادل او تواضع له» فهل یحتمل احد ان یراد بالفقیه مطلق الفقیه سواء کان حیا او میتا؟ ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۱۶.

[۱۲۰۷] (۳)- ر. ک: قوانین الاصول جلد ۲- الباب السابع- صفحه ۲۶۱.

[۱۲۰۸] (۱)- ای: الی دلیل الانسداد لان من مقدماته انسداد باب العلم و العلمی، و المفروض انفتاح باب التقلید- ای حجیهٔ الفتوی- علی العامی فلا موضوع لدلیل الانسداد حتی یقال: باشتراک المیت للحیّ فی افادهٔ فتواه للظن بالواقع و کون الحجهٔ علی المقلد هو هذا الظن من ایهما حصل. ر. ک: منتهی الدرایهٔ ۸/ ۶۱۷.

[۱۲۰۹] (۲)- هاهنا قد خلط المصنف بین وجوه تقلید المیت ابتداء و بین وجوه تقلید المیت استمرارا فانه الی هنا کان یقصد بقوله:« و منها»،« و منها» ای من الوجوه التی استدل بها لجواز تقلید المیت ابتداء و هاهنا یقصد بقوله:« و منها دعوی السیرهٔ علی البقاء ... الخ» ای من الوجوه التی استدل بها لجواز تقلید المیت استمرارا.

و کیف کان هذا هو الوجه الثالث من وجوه جواز البقاء علی تقلید المیت و قد تقدم الوجه الاول و هو الاستصحاب و سیأتی الوجه الثانی و الرابع فی ذیل التعلیق علی قوله« و منها غیر ذلک مما لا یلیق بان یسطر او یذکر ... الخ» فانتظر.

ثم ان تفصیل هذا الوجه الثالث انه(قال فی التقریرات ما لفظه) الثالث دعوی استقرار السیرهٔ علی البقاء علی تقلید المیت و یظهر ذلک بملاحظهٔ احوال اصحاب الائمهٔ فان من المعلوم عدم التزامهم مع وفور قد سهم بالرجوع عما اخذوه تقلیدا عمن له الافتاء بعد عروض موت المفتی و لو کان ذلک لکان بواسطهٔ عموم البلوی منقولا- معلوما و مثله یعطی برضا الامام علیه السّلام و تقریره الشیعهٔ علی البقاء(انتهی) و قد اجاب المصنف عن هذا الوجه ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۷.

[۱۲۱۰] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۶۲.

[۱۲۱۱] (۱)- ...(و قد اجاب المصنف) عن هذا الوجه بما حاصله ان الشیعهٔ فی عصر الائمهٔ علیهم السّلام کانوا یأخذون الاحکام غالبا ممن ینقلها من الامام علیه السّلام بلا واسطهٔ او مع الواسطهٔ من دون دخل لرأی الناقل و اجتهاده فیها کما هو الحال فعلا فی اخذ العوام احکامهم الشرعیهٔ من نقلهٔ الفتاوی(و من المعلوم) ان ذلک لیس بتقلید کی اذا لم یرجعوا عما اخذوه من الاحکام بعد موت الناقل کان ذلک بقاء منهم علی تقلید المیت و کان حجهٔ لنا بملاحظهٔ تقریر الامام علیه السّلام له و عدم ردعه عنه(نعم) انا لا ننکر انه کان قد یتفق نادرا اخذهم الاحکام الشرعیهٔ من تلامذهٔ الامام علیه السّلام ممن له الاجتهاد و الافتاء کأبان بن تغلب و زرارهٔ بن اعین و محمد بن مسلم و نظرائهم مع دخل رأی الناقل فیها و لکننا لا نعلم استقرار السیرهٔ فی مثل هذه الموارد علی البقاء بعد موت الناقل کی نستند الیها و نعتمد علیها. ر. ک: عنایهٔ الاصول ۶/ ۲۸۸.

[۱۲۱۲] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۶۲.

[۱۲۱۳] (۳)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۶۲.

[۱۲۱۴] (۱)-(یحتمل) ان یکون ذلک عودا الی وجوه تقلید المیت ابتداء(و یحتمل) ان یکون ذلک ملحقا بقوله المتقدم و منها دعوی السیرهٔ علی البقاء ... الخ(و علی کل حال) ان کان المراد هو العود الی وجوه تقلید المیت ابتداء فالباقی من تلک الوجوه کثیر جدا فان احتجاجات المجوزین علی ما اشیر لک غیر مرهٔ کثیرهٔ لا تحصی و قد اقتصر التقریرات علی ذکر اقواها و هو امور« العقل» و له تقریر من وجوه عدیدهٔ(و من جملتها) ما تقدم من المحقق القمی و اشار الیه المصنف بقوله و منها انه لا دلیل علی التقلید الا دلیل الانسداد ... الخ(و من جملتها) الاستصحاب و له تقریر من وجوه عدیدهٔ ایضا قد اشار المصنف الی وجهین منها:(احدهما): للتقلید الابتدائی(و الآخر) للاستمراری.

(و الکتاب) و هی آیهٔ النفر و آیهٔ السؤال و آیهٔ الکتمان و آیهٔ النبأ و قد اشار الیها المصنف بقوله و منها اطلاق الآیات الدالهٔ علی التقلید ... الخ.

(و السنهٔ) و قد اشار الیها المصنف بقوله و منه انقدح حال اطلاق ما دل الروایات علی التقلید.

(و الاجماع) و لم یشر الیه المصنف اصلا(هذا کله) اذا کان المراد من قوله و منها غیر ذلک هو العود الی وجوه تقلید المیت ابتداء(و اما اذا کان) المراد منه هو العود الی وجوه تقلید المیت استمرارا فالباقی من تلک الوجوه هو امران: ... ر. ک: عنایهٔ الاصول ۲/ ۲۸۹.

[۱۲۱۵] (۲)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ ج ۱۸، باب ۸ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۷۴.

[۱۲۱۶] (۱)- ر. ک: وسائل الشیعهٔ باب ۸ از ابواب صفات قاضی صفحه ۷۱ حدیث ۷۵.

[۱۲۱۷] (۲)- ر. ک: شرح کفایهٔ الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی اعلی اللّه مقامه الشریف ۲/ ۳۶۷.

[۱۲۱۸] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، إیضاح الکفایهٔ - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصـفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلـدادگی به اهلبیت (علیهم السـلام) بخصـوص حضـرت علی بن موسـی الرضـا (علیه السـلام) و امـام عصـر (عجـل الله تعـالی فرجه الشـریف) شـهره بوده و لـذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسـی بنیانگـذار مرکز و راهی شـد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقـات قـائمیه اصـفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسـی تحت اشـراف حضـرت آیت الله حـاج سـید حسن امامی (قـدس سـره الشـریف) و بـا فعـالیت خالصـانه و شـبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شـیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السـلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسـی دقیق تر مسائـل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمنـد به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایـانه هـا ایجـاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّـلام با انگیزه نشـر معارف، سـرویس دهی به محققین و طلاـب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمنـدان به نرم افزار های علوم اسـلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سـهولت رفع ابهام و شـبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشـر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکـاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشـگاهها، اماکن مـذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب ســــــایت: www.ghaemiyeh.com ایمیـــــــل: Info@ghaemiyeh.com فروشـــگاه اینترنـــتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگـانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : -۰۶۲۱-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۱۸۰-IR۹۰ ۵۳-۰۶۰۹به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می‌گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی‌گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».


قائمیه
اصفهان
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹